

П  
Д  
Х



УТЕ ДУКОВА

# НАИМЕНОВАНИЯ ДЕМОНОВ В БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ



---

---

*Традиционная Духовная Культура Славян*





*Зарубежная славистика*



УТЕ ДУКОВА

НАИМЕНОВАНИЯ ДЕМОНОВ  
В БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
МОСКВА 2015

УДК 81:39  
Д 81



Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
(проект № 15-04-14076г)

*Печатается с любезного разрешения  
автора и журнала «Балканско езикознание» (София)*

Ответственный редактор И.А. Седакова

Научный редактор М.М. Валенцова

Перевод с немецкого К. Задоя

### **Дукова У.**

Наименования демонов в болгарском языке. – М.: «Индрик», 2015. – 248 с.  
(Традиционная духовная культура славян. Зарубежная славистика.)

**ISBN 978-5-91674-382-1**

Книга немецкой исследовательницы содержит этимологический и этно-лингвистический анализ лексики, обозначающей демонические персонажи в болгарском языке, с привлечением данных других славянских, балканских и индоевропейских языков. Лексика представлена в виде словарных статей и объединена в три большие группы в зависимости от происхождения терминов: унаследованные из индоевропейского фонда, славянские (южнославянские, болгарские) и заимствования (в основном из греческого и турецкого языков). Монография является богатейшим сводом сведений по демонологии и мифологии болгар и других балканских народов, а также фундированным этимологическим исследованием. Книга будет интересна широкому кругу читателей – от лингвистов-этимологов, лексикологов, славистов до фольклористов и специалистов в области народной культуры.

**Автор рисунка на обложке «Дракон»  
Ута МакДональд-Шлихтинг (Франкфурт, 2015)**

**ISBN 978-5-91674-382-1**

© Уте Дукова, текст, 2015

© Оформление, Издательство «Индрик», 2015

# Содержание

От редакторов	
	7
Предисловие	
к русскому изданию	
	11
Предисловие	
	12
I. Слова, унаследованные	
из индоевропейского языка	
	15
II. Праславянские, диалектные	
южнославянские и собственно	
болгарские лексемы	
	77
III. Заимствования	
	145
Выводы	
	213
Список сокращений	
	216
Литература и источники	
	218



## От редакторов

**К**нига Уте Дуковой, замечательного лингвиста-болгариста, – это суммирование и итог ее этимологических изысканий в области болгарской демонологии-лексики.

Немка по происхождению, Уте Дукова окончила университет в Геттингене, досконально изучила болгаристику и в течение ряда лет являлась одним из авторов «Болгарского этимологического словаря».

В этой книге собраны очерки, которые были написаны ею как раз в годы работы над названным словарем и опубликованы сначала по-немецки в Болгарии в журнале «Балканско езикознание»<sup>1</sup>, а затем в Германии отдельным изданием и совсем небольшим тиражом, которое осталось практически недоступно русскому читателю. Несмотря на относительную давность работы и появление в последние годы в Болгарии, России и других странах значительного количества работ по народной демонологии, мифологии и медицине<sup>2</sup>, разыскания Уте Дуковой совершенно не устарели. Более того, новые исследования подтверждают верность предложенных ею этимологий, а публикации новых полевых материалов лишь расширяют географию, дополняют и уточняют те этнографические сведения, которые автор приводит в своей книге. Некоторый лаконизм, характерный для стиля исследовательницы при анализе демонимов, оправдан: основная линия развития демонима и его этнографический контекст понятны. Заметим, что под «этнографическим

---

<sup>1</sup> См.: *Linguistique Balcanique*. XXVI, 4, 1983, с. 5–46; XXVII, 2, 1984, с. 5–50; XXVII, 2, 1985, с. 5–62.

<sup>2</sup> См., напр., энциклопедические издания: Българска митология: Енциклопедичен речник. София, 2006; Българска народна медицина. София, 1999; Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1–5. М., 1995–2012 и мн. др.

контекстом» автор понимает народно-культурную pragmatику термина, его функционирование в фольклорных текстах различных жанров (прежде всего, в заговорах, быличках и др.), в описании обрядов, регламентациях ритуального и повседневного поведения.

Источником материала для исследования послужили прежде всего диалектные лексиконы, этнографические описания, в том числе по народной медицине, и фольклорные тексты – песни, заговоры, поговорки. В результате У. Дукова создала обширную, почти исчерпывающую выборку наименований болгарских демонов. Эта лексика была разделена на три группы в зависимости от происхождения: 1) индоевропейская, 2) славянская, в том числе и болгарская, 3) заимствованная. В книге собраны лексемы – от самых известных и распространенных, таких как *мора*, *вамтиp*, *бяс*, *вила*, *дявол*, до уникальных, сугубо диалектных, представленных в практически единичной или очень ограниченной фиксации (*гробник*, *дъждовниче*, *ифрит*). В качестве демонов У. Дукова рассматривает и болезни (духи болезней), которые, действительно, нередко персонифицируются, а в заговорах это происходит практически всегда: к болезням обращаются, их изгоняют, задабривают. Поэтому *пъриша*, *лиша*, *уплах* («страх») и многие другие народные названия болезней У. Дукова считает наименованиями демонов. Таким образом, в словник входит не только и не столько собственно «чистая» терминология демонов. Включены и такие эвфемистические лексемы для обозначения болезней, как, например, термины родства – «тетушки», «сестрицы», «матушки», атрибутивы – «сладкие» для обозначения духов женского рода, «черный» в качестве наименования дьявола и т.д. Заметим на примере последнего термина, что У. Дукова определяет не только формальные, корневые и лексические заимствования, но и семантические.

Эта книга, будучи ценным самостоятельным исследованием, предоставляет возможности для дальнейшей работы над болгарской, славянской, балкан-

ской и индоевропейской демонологической лексикой. В частности, для болгарского языка как славянского и балканского, характеризующегося активными контактами с неславянскими языками, в последнее время ученые находят всё больше «этимологических омонимов», что делает, например, Хр. Дейкова, в том числе на примере демонима *харо*<sup>3</sup>. В процессе усвоения термина на балканославянской почве развивается многоязыковая интерференция, и некоторые термины претерпевают значительные изменения, соединяясь с исконной и заимствованной лексикой, близкой по звучанию (ср. турецкую, романскую, возможно, греческую и славянскую терминологию болезней и нечистой силы, сливающуюся по существу в один блок: см., напр., *негела*, *неваля*, *нафиле* и др.<sup>4</sup>).

Текст книги, представляющий собой в целом перевод очерков, написанных по-немецки, был уточнен, исправлен, дополнен буквальным значением отдельных слов (что представляется важным для понимания сути описываемых процессов), переводом примеров с разных языков. За помощь в переводе последних редакторы выражают искреннюю благодарность коллегам: О.В. Чёхе (с греческого), Г.П. Пилипенко (с сербского), А.А. Плотниковой и Н.Г. Голант (с румынского и аромунского), М.М. Макарцеву (с албанского), К. Задоя (с турецкого), Т.В. Цивьян (с латыни), М.Н. Толстой (с хорватского), Ф.Б. Успенскому (с древнеисландского). Переводы с других языков выполнены редакторами издания.

Мы также признательны С.М. Толстой за внимательное прочтение корректуры и ценные комментарии.

---

<sup>3</sup> Дейкова Хр. О некоторых проблемах этимологизации в «Болгарском этимологическом словаре» // Материалы III Международной конференции «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология». Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. Екатеринбург, 2015. С. 94.

<sup>4</sup> См. об этом: Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар: Родинный текст. М., 2007. С. 86–91.

В настоящем издании уточнен и расширен библиографический список цитируемой литературы, поданный в привычном для русскоязычного читателя виде. Особую трудность представляют ссылки на «Сборник за народни умотворения, наука и книжнина». В некоторых выпусках Сборника нет единой пагинации (кроме книг 16/17, 29, 35, 39, 40 и ряда др.): в первых номерах (книги 1–6) отдельную пагинацию имеют разделы «Научен», «Книжовен», «Народни умотворения», «Материали», начиная с 7-й книги эти разделы получают латинскую нумерацию; в ряде номеров отдельную пагинацию имеет каждая из помещенных здесь статей. Как правило, в тексте исследования У. Дуковой цитировалась информация из раздела «Народни умотворения» (в библиографической ссылке специально отмечалось только иное), при наличии номера раздела он указывался. В других случаях подразумевается отдельная пагинация.

В русском переводе потребовались изменения в соответствии с утвердившимися в российской науке положениями: с согласия автора термин «староболгарский», используемый в болгарской научной традиции, исправлен на «старославянский»; предложенная болгарским этимологом Владимиром Георгиевым и принятая в «Болгарском этимологическом словаре» реконструкция праславянского \*ă заменена на \*o, а \*ă на \*a, по примеру ЭССЯ (например, вместо \*năkt- – \*nokt-, вместо măra – mara).

Ударения в болгарских словах ставятся так, как это принято в лингвистической традиции Болгарии.

При переводе и редакторской работе над исследованием У. Дуковой были сделаны минимальные необходимые исправления и добавлены комментарии. Мы рассматриваем эту книгу как завершенное исследование 1980-х годов, своего рода памятник научной мысли. Надеемся, что она найдет своего читателя, а кому-то станет опорой для дальнейших исследований.

## Предисловие к русскому изданию

Публикуемая в русском переводе работа, впервые вышедшая на немецком языке в журнале «Балканско езикознание», – это этимологическое исследование, выполненное во время моего сотрудничества с авторским коллективом «Болгарского этимологического словаря» («Български етимологичен речник», София, 1971–. Т. 1–). В его основе лежит повседневная этимологическая практика и следование традиционному сравнительно-историческому методу. Моей целью было на базе рассмотрения целостного лексико-семантического комплекса раскрыть внутренние закономерности и взаимосвязи между отдельными его членами, исследовать названия демонов в контексте народной мифологии, для чего сильный импульс я получила от Московской этнолингвистической школы. Исследование в целом исходит из формальных критериев, прежде всего фонетических и деривационных, при этом я искала полные лексемные соответствия, а не корневые этимологии, что служит основой для надежной реконструкции, стратификации и относительной хронологии анализируемой лексики. Именно в этом я вижу вклад этимологии в другие, более разносторонние целостные исследования славянской и балканской demonологии.

Оценка моей работы российскими этнолингвистами для меня огромная радость. Я выражают глубокую благодарность М.М. Валенцовой и И.А. Седаковой за инициативу по изданию книги и ее осуществление, а Кире Задоя – за компетентный перевод.

*Уте Дукова*

## Предисловие

Исследователи (Jagić 1920: 506; Токарев 1965: 224; Иванов, Топоров 1982: 455) неоднократно отмечали, что новые сведения и научные выводы о еще не полностью описанной славянской мифологии могут быть получены прежде всего в результате сбора и обработки данных о низшой мифологии, которая оказалась намного более живучей, чем официальная религия, поскольку в меньшей степени была подвержена нападкам христианской церкви. Ее выживанию способствовала тесная связь с различными народными обычаями, что привело в конечном итоге к определенному симбиозу с христианской религией.

Это в особенности касается южных славян, у которых источников сведений о древней религии не так много, зато фольклор очень богат (ср. Schmaus 1953: 220; Gimbutas 1967: 739). Демонологические представления в болгарских народных поверьях частично живы и по сей день. Названия демонов сохранились прежде всего в фольклоре.

Идентифицирующей чертой демонологических персонажей являются их *названия*. Они указывают на типичные признаки, первоначальную функцию и основной характер демона (Röhrich 1951: 457). По мысли Г. Узенера, процесс формирования представлений о данных существах можно реконструировать только по результату этого процесса, выраженному в слове (Usener 1948: 3).

В предлагаемой работе исследуются наименования демонов в болгарских народных поверьях с точки зрения их генезиса.

Под демонами в этнографии понимаются силы, воспринимаемые как сверхъестественные, непредсказуемое, как правило, вредоносное воздействие которых человек пытается предотвратить или преодолеть посредством магии или заклинаний (Glöse 1958: 2). Они персонифици-

рутся, им приписываются разум и воля (Bertholet 1962: 185). Характерной чертой некоторых демонов является размытость образа, отсутствие индивидуальности. Как правило, они появляются большими группами (Beth 1929/1930: 141), ограничены местом и временем и управляют небольшими сферами природных явлений. В соответствии с областью влияния обычно различают демонов природы, демонов болезни, манистических демонов, духов-призраков и демонов судьбы (ср. Beth 1929/1930; Schneeweis 1961). Однако систематическая классификация демонов трудноосуществима, поскольку их функции в значительной степени пересекаются (Beth 1929/1930: 143). В конечном итоге они идентичны той среде, в которой возникли. С подобным отсутствием индивидуальности связано и отсутствие индивидуальных имен (Bertholet 1962: 185; Brückner 1980: 219). Таким образом, наименования демонов представлены апеллятивами, а не религиозной ономастикой, что значительно облегчает их этимологический анализ. В отношении славянских языков было установлено, что названия демонов в целом имеют ясную этимологию.

Этимологические толкования наименований демонов в болгарском языке можно найти в этимологических словарях славянских языков, а также в обширной литературе по славянской мифологии, при этом не только в лингвистически ориентированных статьях (Jakobson 1966; Георгиев 1967, 1970; Иванов, Топоров 1965, 1974; Polák 1956, 1977; Ionescu 1978), но и в синтетических работах преимущественно этнографического характера (Niederle 1924; Чайкановић 1924; Schneeweis 1961; Moszyński 1967; Арнаудов 1968, 1969; 1971; 1972; Brückner 1980), и даже в источниковедческих исследованиях по славянской мифологии (Mansikka 1922). Однако болгарская терминология этой сферы учтена не полностью. Зачастую рассматриваются лишь корневые этимологии – в особенности это касается архаичных слов. Некоторые этимологические трактовки ошибочны, некоторые недостаточно надежны или требуют уточнения.

Предлагаемое исследование обогащает обработанный к настоящему времени материал новыми данными, почерпнутыми из выпусков «Българска диалектология. Проучвания и материали», София (далее – БДПМ), а также сведениями из картотеки «Болгарского диалектного словаря» (КБДР). Кроме того, в большом объеме использовалась этнографическая литература. Коллеги из Института этнографии Болгарской академии наук любезно предоставили в мое распоряжение полевые материалы последних лет.

Благодаря появлению новых диалектных словарей славянских языков (СРНГ; Sychta) и словаря Академии наук в Белграде (РСКНЈ), который содержит богатый диалектный материал, вопрос объем сопоставительно-го славянского материала.

В работе преследовались следующие цели:

1. как можно более полно охватить материал (преимущественно данные фольклорной народной традиции),
2. проанализировать основное слово вместе с соответствующим словарным гнездом,
3. проверить и уточнить существующие этимологии, при этом особое внимание уделялось поиску полных лексемных соответствий,
4. интерпретировать наименования демонов, их производные и связанную с ними фразеологию в свете экстралингвистических реалий.

На основании результатов анализа фонетических и морфологических особенностей была предпринята попытка определить относительную хронологию возникновения данных наименований. При этом были установлены следующие пласти: названия, унаследованные из индоевропейского языка; праславянские лексемы; собственно болгарские формы; заимствования.

# I. СЛОВА, УНАСЛЕДОВАННЫЕ ИЗ ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ЯЗЫКА

**В** отношении высшей мифологии было установлено, что лишь немногие имена богов в индоевропейских языках могут быть возведены к общей первоначальной форме. В славянском пантеоне к индоевропейскому времени восходят только *Перун* и *Велес*.

Для существ низшей мифологии соответствия также очень немногочисленны. Индоевропейские лексемные соответствия были установлены для следующих болгарских наименований демонов, унаследованных из праславянского: *бӯба*, *бяс*, *вília*, *дíва*, *éнза*, *змей*, *морá*, *нáви*, *юда*. Они будут проанализированы ниже.

## ***Бӯба (бӯбаль, бубàч, бубураќ, бубурòк), бӯхъл (бухалàк)***

Несмотря на то, что нижеследующие слова являются производными от звукоподражательных корней, что давало повод считать их результатом стихийного словообразования и причислять к языку детей (Janko 192: 44; Machek 1968: 74; Sławski 1974: 342), их необходимо отнести к древнейшему пласту наименований демонов, поскольку они обнаруживают соответствия в других индоевропейских языках. Общее значение этих слов – ‘страшилище, которым пугают детей’.

*Бӯба* ‘страшилище, которым пугают детей’ (Геров 1: 80; Самоков – Шапкарев, Близнев 1967: 204), ‘ужасный призрак, вампир’ (община Разлог – Молерови 1954: 426). Важное значение для этимологии этого слова имеет также приводимая в словаре Н. Герова фразеология: непослушному ребенку говорят: *е че иде бубата* [вот идет буба] или *Мирувай, че ща те дам на бубата* [Веди себя хорошо, а то я тебя бубе отдам]. Если ребенок плачет, ему говорят: *Мълчи, че ще иде бубата, та ще те грабне да те изяде* [Молчи, а то буба придет, схватит тебя и съест].

Иногда взрослые специально стучат в окно или в стену – но так, чтобы ребенок не видел и подумал, что это стучит злой дух

*бұба*. То есть речь идет о духе, пугающем людей стуком (шумом, звуками), или духе-полтергейсте.

Производные от этого слова: *бұбаль* ‘ужасный ночной призрак, злой дух’ (Корово, община Велинград), ‘старик, дед’ (Доспат, община Пештера; Сырница, община Велинград – Стойчев 1979: 158); *бубалак* ‘страшилище, которым пугают детей’ (СбНУ 15, III: 182; Панчев: 40); *бубач* ‘дух, который живет на чердаке, не вредит людям, но любит стучать, бить посуду и пугать людей’ (Радева 1959: 110–112), подобное образование представлено в кашубском *bubacz* ‘страшилище, которым пугают детей’ (Sławski 1974: 432); *бубурàк* ‘злой дух, вампир’ (Славейно, Виево, Кутела, община Смолян; Петково, Давидково, община Арда; Чавдарци, община Девин; Павелско, община Асеновград и в других местах – Стойчев 1965: 133); *бубурòк* ‘ужасный призрак’ (Самоков – Шапкарев, Близнев 1967: 204). Приводимое в статье Л. Близнева выражение *Нацърнил се е като бубурòк* [Нарядился в черное (измазался черным?) как бубурок] указывает на внешний признак этого духа – черный цвет, характерный для подобных призраков, ср. нем. *der schwarze Mann* [черный человек] ‘страшилище, которым пугают детей’. Еще одно свидетельство, тоже из Самокова, – детское выражение *àкики бубурòк* ‘нечто ужасное, чем пугают маленьких детей’ (Шапкарев, Близнев 1967: 198). Из болгарского это слово перешло в новогреческий, аромунский и албанский языки: н.-греч. *μπούμπα* ‘ав-ав’ (Meyer 1984: 70), аромун. *bibă* [страх] ‘чудовище, которым пугают детей’ и алб. *bubë* ‘страшилище, которым пугают детей’ (Çabej 1960: 69), ‘фантастическое существо, представляющее в виде чудовища или большой змеи’ (Fjalor 1954). На албанской основе возник дериват *bubazhél* ‘чудовище, которым пугают детей’ (Fjalor 1954).

Болгарское *бұба* имеет соответствия в пол. диал. *buba* ‘страшилище, которым пугают детей’ (SGP), н.-луж. *bubo* ‘пугало, приявление’, *bubawa* ‘женский призрак’, ‘бронное слово в отношении робкой, глуповатой девочки’ (Muka), в.-луж. *bubo* ‘призрак’ (Muka), а также в производных словах – пол. диал. *bubak*, н.-луж., в.-луж. *bubak*<sup>1</sup>, чеш. *bubák*, полаб. *bäubak* (Muka), которые позволяют реконструировать праслав. \**buba* ‘полтергейст, ужасный призрак’, ср.: Sławski 1974: 432.

---

<sup>1</sup> У А. Черного (Černý 1898: 432) *bubak* описывается как черное существо.

Праслав. *\*buba* в точности соответствует лит. *baibas* ‘ужасное существо, которым пугают детей; страшилище, чудовище’ (Kurschat 1968), а также литовскому слову с другим окончанием основы *baibis* ‘бог пастухов и скота’ у древних литовцев (Kurschat 1968), дословно ‘крикун, орущий’ (Brückner 1980: 185). Эти слова восходят к лит. *baibti* ‘глухо реветь (о коровах)’, которому соответствует лтш. *baibt* ‘мычать, реветь’. Точное соответствие праславянскому *\*buba* представляет собой и греческое *βαυβώ* ‘ужасный призрак, спутница Гекаты’. Индоевропейский звукоподражательный корень, лежащий в основе этих наименований, – *\*bau-* ‘подражание собачьему лаю, устрашающее слово’ (Frisk 228; Pokorný 1959: 95; Топоров 1975: 201 для литовских слов).

С другой стороны, *\*buba* сопоставимо с лат. *būbō* ‘филин’ (в словаре А. Брюкнера слов. *buba* необоснованно считается заимствованием лат. *būbō* – Brückner 1980: 280). В этом случае в основе лежит и.-е. звукоподражательный корень *\*b(e)u-*, имитирующий низкий звук (Pokorný 1959: 97).

В таком случае слов. *\*buba*, лит. *baibas* коррелируют с другой ступенью аблautа: лит. *bùbas*, *bùbis* ‘полтерgeist’, лтш. *bubis*, *bubēlis*, *bubulis* ‘страшилище, которым пугают детей’. Согласно Ю. Покорному и Э. Френкелю, от того же звукоподражательного корня в форме *\*bou-* образованы лит. *baikti* и слов. *\*bukati* ‘мычать, реветь’, а от корня в форме *\*būk* – лит. *būkas* ‘выпь’ и слов. *\*bykъ* (Pokorný 1959: 95; Fraenkel LEW: 37). Отлагольным существительным к *\*bukati* в славянском является *\*buka* ‘шум, гул’, которое сохранилось и в болг. диалектах: *бұка* – ‘длинный и толстый полый ствол дерева, через который течет вода, желоб’ (Sławski 1974: 445; ЭССЯ 3: 87; Шимански 1982: 350–352). Кроме того, праслав. *\*buka* означает ‘домовой дух’. В этом значении слово представлено в сербохорватском: *бúка* – ‘ужасный призрак, ведьма’ (Герцеговина – РСКНЈ 1: 263; приводимое в цитируемом источнике выражение *Шути! Ето буке* [Тихо! Смотри, букा], которое употребляют, если ребенок плачет, в точности соответствует той фразеологии, которая используется в болгарском языке в сочетании со словом *буба*). Ср. также: *бúкавац* – ‘чудовище, которое живет в воде, шумит по ночам и нападает на людей и животных’, ‘душа ребенка, умершего некрещеным’ (называют так потому, что эти души кричат по ночам, как птицы, ср. синоним *дрéкавац*), ‘болотная птица’, ‘ревущий источник’ (РСКНЈ 1: 264);

рус. диал. бу́ка ‘черт’ (новг.), ‘мифическое существо вообще’ (новг.)<sup>2</sup>, ‘о начальнике’, ‘о грозном, свирепом человеке’ (симбир.), ‘толстый человек’ (псков.), ‘несмелый человек’ (ярослав.) (СРНГ 3: 262), его производные: бука́н ‘сказочное страшилище, которым обычно пугают детей, бука’, ‘нечистая сила’, ‘нелюдимый, угрюмый человек’, бука́най ‘по суеверным представлениям, фантастическое существо, вроде домового, обитающее в конюшне, на сеновале или в подполье; сейчас пугают детей’ (Средний Урал), бука́ница ‘чучело’ (свердлов.), бука́нка ‘фантастическое существо, живущее в доме, домовой’, ‘неаккуратная женщина’, бука́нко ‘домовой’ (калуж.) (СРНГ 3: 262), бука́рица ‘по суеверным представлениям, фантастическое существо, живущее в подполье дома’, ‘сказочное страшилище, которым пугают детей’ (архангел., вологод.), бука́рка ‘то же’ (СРНГ 3: 263); укр. бу́ка ‘привидение, пожирающее детей’ (Білецький-Носенко: 64), белорус. бу́ка ‘детское слово’ (Носович 1870: 38).

От ономатопоэтического глагола с тем же корнем – болг. буҳам, праслав. \**buxāti* < \**bouk-s-* – в болгарском языке образовано еще одно наименование страшилища: буҳъл ‘филин’, ‘страшилище, которым пугают детей’ = ‘бу́ба’, ‘мужчина или женщина с растрепанными волосами, растрепа’ (Геров 1: 88) и производное буҳалак ‘страшилище, которым пугают детей, привидение’ (Панчев: 40), которое имеет славянские соответствия в рус. диал. бу́хало ‘выпь’, укр. буҳало ‘то же’, рус. диал. буҳал ‘белый аист, *Ciconia*’ и блр. диал. буҳаўка ‘болотная птица’ (источники приведенных слов см. в: ЭССЯ 3: 79–80).

Принимая во внимание наличие вышеперечисленных внутриславянских связей, следует отдать предпочтение происхождению слав. \**buba* от и.-е. \**b(e)ui-*. В случае с греч. βαυβό́ речь идет о параллельном образовании от похожего ономатопоэтического корня.

Соответствия славянскому \**buba*: лит. *baibas* в значении ‘полтерgeist’; слав. \**bikati* ‘мычать, рычать, реветь’, \**buka* ‘полтергейст’; лит. *baikti*, слав. \**buxati* ‘глоухо кричать’, \**buxalъ* ‘полтергейст’, образованные от одного корня, показывают, что речь идет не о независимом от места и времени элементарном родстве, а о том, что эти слова, образованные от звукоподражательных корней, имелись уже в балтославянском.

<sup>2</sup> Это существо имеет огромную пасть и длинный острый язык. Оно пробирается крадучись во дворы и пожирает маленьких детей (HdA 6: 780–781).

То, что звукоподражательный корень *bu-*, *bo-* во все времена порождал элементарные словообразования, демонстрируют многочисленные формы, подобные \**buba* – слав. *boba*, нем. *Witann* ‘бука’, *Witzemann* ‘нечистый, домовой, леший; пугало’, а также напоминающие \**buka* болг. диал. *бòка* ‘ужасный призрак’ (Пилатево, община Пловдив – КБДР), *бòка* ‘медведь’ (Доброславцы, община София – Гъльбов 1965: 7), которые, по звуковым законам, не относятся к рассматриваемому корню.

### ***Бяс, бес***

Общеболгарское *бяс* (зап. *бес*) имеет значение ‘черт, нечистый дух’, ‘бешенство, собачье бешенство, Rabies canina’, ‘ярость, помешательство’, диал. ‘злой дух, который убивает собак’ (Маринов 1891: 118), в отдельных случаях – диал. ‘пес’ (Геров 2: 437).

Какие-либо народные представления о том, как выглядит этот демон, отсутствуют. Из поговорок *Бяс си бараше, два се найдоха* [Искал беса, а нашел двух] и *Хванали го бесовете* [Бесы его схватили] ‘он сошел с ума’ (Геров 1: 100) можно сделать вывод, что бесы, как большинство демонов, выступают во множестве, нападают толпой; однако *бяс* служит и наименованием черта: это позволяет объяснить слово *побёса* ‘ссора, спор’, приводимое Н. Геровым как существительное ж. р., исходя из синтагмы *побеса го!* ‘к черту его!’ (Геров 4: 58). Скудный этнографический и более обильный языковой материал позволяют установить связь демона *бяс* и распространяемой им болезни, бешенства, с ветром: ср. напр. выражение *Бесови сбирки – ветрови пилени* [Бесовские сборища – пыльный вихрь] (Геров 1: 100), загадку: *Бясно куче фърковато, за очите непознато* [Бешеная летающая собака, в глаза невиданная] [Ветер] (Стойкова 1970: 132), а также суеверие, что заболеть бешенством можно и не будучи укушенным собакой, а от ветра (Прилеп – СБНУ 16/17: 127). Ветер, дующий поверх облаков, называется *бèсен вятър*. Жаворонок, который поднимется так высоко, будет разорван этим ветром на куски. Если собака найдет и съест кусок этой погибшей птицы, то станет бешеною (Стакевцы, община Белоградчик; Алтимиров, община Оряхово; Тырново, Сеймен; Демир-кей, община Кызыл-Агач) (Маринов 1914: 34), Странджа (Горов 1962: 67). В Осиковицах, община Ботевград, обнаружено значение ‘ветер, который переносит болезни’ (Koseska 1972: 10). Это поверье

объясняет наименование *беснұрка* ‘жаворонок’ как производное от *бèсен*<sup>3</sup>. В юго-западной части болгарского языкового ареала верили, что бешенство подобным образом переносит не жаворонок, а воробей (Шапкарев 1894: 325). То, что это поверье было широко распространено, доказывает переводная калька выражения *бèсен вјатър* на румынский: *vîntul turbat* (Свешникова 1979: 213).

Производное *бесни* ‘кучина’ ‘голубые пузырьки во рту больного бешенством’ (ю.-зап. болг. диалекты – Шапкарев 1894: 325) отражает другое народное представление о предполагаемом источнике бешенства, которое пришло из античности: Плиний объяснял бешенство наличием червячка под языком у собаки, называемого *λύσσα* (Orth 1913: 2569). Внутренняя форма болгарского выражения имеет параллель в рус. диал. *щеняты* (образование под языком больного бешенством, Полтавская губ. – Коваленко 1891: 144) и в албанском (гегском) *qeth* ‘язва под языком как возможная предпосылка возникновения бешенства’ (речь идет о диминутиве от *qen* ‘собака’ – Meyer 1891: 222).

Производные от *бес*: *бèсен* ‘бешеный, яростный, свирепый’, *беснèя* ‘буйствовать, неистовствовать, безумствовать’, *бèсна* ‘страдающий от бешенства’, ‘кричать, ругаться’ (община Костур – Шклифов 1977: 209), *бèсовый*, *бесòвски* ‘принадлежащий черту, чертовский, дьявольский’ (Геров 1: 100), *бесòвица* ‘стая псов, преследующая течную суку’, *бесùвам* ‘буйствовать’, *бесùвам се* ‘находиться в состоянии течки (о собаках, волках)’ имеют славянские соответствия, т. е. унаследованы из праславянского (Sławski 1974: 243–245; ЭССЯ 2: 88–91, последний, впрочем, неверно толкует болг. диал. *бèса се* (Младенов 1967: 39, исходя из контекста ‘повеситься’) как ‘беситься’ и поэтому приводит его в статье о праслав. \**bësiti*).

В диал. *Бёси понделник* ‘день в календаре, когда скот не привязывают, чтобы тот не заболел бешенством’ (община Ботевград – СБНУ 38: 103), судя по всему, сохранилось старое притяжательное местоимение \**bës-ъjь*, которое также представлено в словен. *bësji* ‘принадлежащий черту’ (ср. также *бесни понеделник* ‘Чистый понедельник Великого поста’, община Ботевград – Шапкарев 1891: 564). Однако речь может идти и о широко распространенном хронониме

<sup>3</sup> Точно такое же представление отражено в немецких суевериях (Taylor 1932/3: 1219); ср. также рус. диал. *црей* ‘сильный ветер’ (СРНГ 12: 203), *вырей* ‘жаворонок’ (курск. – СРНГ 5: 341).

*Песи понеделник* ‘первый понедельник Великого поста, в который таскают по селу, крутят собак, чтобы они не заболели бешенством’ (Маринов 1914: 372), искаженном народной этимологией.

Очень продуктивен корень *бяс* в образовании названий ядовитых растений, напр.: *бесен бурен*, *бясна трева*, *беснав бурен*, *бесниче*, *бесничав бурен*, *беснурче*, *бясово биле* ‘различные виды наперстянки, Digitalis’, *бясно дърво* ‘волчеегодник, волчье лыко, Daphne Mezereum’. Остальные славянские языки тоже богаты подобными формами: с.-х. *бесачица* ‘любое ядовитое растение, особенно грибы’, *беснача* ‘сатанинский гриб, Boletus satanas’, *бёсник*, *бесніче* ‘наперстянка’ (РСКН 1: 481); рус. диал. *бёсиво* ‘белена, Hyoscyamus niger’, ‘любая трава, имеющая наркотическое воздействие’ (курск.), *бесовина* ‘любое растение, которое содержит яд или наркотические вещества’ (воронеж. – СРНГ 2: 266, 269). Имяобразующим элементом является воздействие этих растений, которые вызывают состояние возбуждения, галлюцинации и т. п. (ср. Marzell 1927: 1305–1308). Однако наперстянка (болг. *бясна трева*) используется в народной медицине и для лечения бешенства (Явашов 1905: 60) – в соответствии с принципом *similia similibus*. Многообразие способов образования позволяет сделать вывод о том, что эти производные возникли в отдельных славянских языках.

Славянские соответствия слову *бяс* демонстрируют довольно устойчивые значения: ст.-слав. *бѣсь* ‘демон’, ц.-слав. *бєси*, pl. также ‘безумие, сумасшествие’, ст.-рус. *бѣсь* ‘демон, черт’, с.-х. *бѣс*, *бїјес* ‘злой дух, нечистая сила’, ‘бешенство’, ‘влечение’, ‘ярость’, ‘задор, шаловливость, озорство’, ‘возраст юношеского расцвета’ (РСКН 1: 477; Вук), словен. *bés* ‘злой дух’, *bès* ‘неистовство, безумие, ярость’, рус. *бес* ‘черт, злой дух’, диал. *бесіха* ‘колдуны, ведьма’ (СРНГ 2: 267), укр. *біс* ‘черт, злой дух’, ст.-чеш. *běs* ‘демон, черт’, чеш. *běs* ‘то же’, ‘ярость (стихий)’, слвц. *bes* ‘злой дух’, ‘неистовство, безумие, ярость’, пол. *bies* (с XVI в., согласно А. Брюкнеру (Brückner 1980: 45), из русского), кашуб. *biés* ‘злой дух’, н.-луж. устаревшее *běs* ‘злой дух, демон, черт’, в.-луж. *běs(man)* восходят к праслав. \**běsъ* ‘злой дух’ → ‘одержимость таким духом’ = ‘неистовство, безумие, ярость’. Под влиянием христианства это наименование было перенесено на черта. Нет необходимости разделять \**běsъ*<sup>1</sup> ‘злой дух’ и \**běsъ*<sup>2</sup> ‘неистовство, безумие’, как это делает Ф. Славский (Sławski 1974: 244–245), объявляя последнее девербативом от \**běsiti*

‘бушевать, неистовствовать, безумствовать’, т. е. ‘вести себя как злой дух’. Характерно, что название демона и наименование вызываемой этим демоном болезни совпадают, поскольку демон идентифицируется с болезнью. Болгарский язык содержит много примеров: *дявол* ‘черт’ – (*овчи, кози*) *дявол* ‘карбункул’; *устрел* ‘разновидность вампира’ – ‘болезнь свиней’; *вёщерица* ‘ведьма’ – ‘стоматит’; *дидейко* ‘разновидность вампира’ – ‘болезнь овец’; *горска майка* ‘злой лесной дух’ – ‘бессонница у маленьких детей’.

Праслав. \**běsъ* (< \**běd-sъ*) имеет точное соответствие в лит. *baīsas* ‘ужасный призрак, ужасное видение’, лтш. *baiss* ‘страх, ужас’ (< \**baid-sa-*), которые восходят к \**bhoid-so-*. Та же основа имеется в лит. *baidyti* ‘пугать, отгонять, разгонять’, лтш. *baīdit* ‘стращить, отпугивать, прогонять’. Ср. лит. *baīdas* ‘чучело, пугало, ужасный призрак’, лтш. *baīda* ‘страх (чувство), опасение’, без форманта *-s*, – которым соответствует лат. *foedus* ‘бездобразный, уродливый, отвратительный’ (< \**bhoid-os*). Тот же самый корень \**bhoi-* ‘бояться’ без расширения *-d-* лежит в основе слав. \**bojāti sę* ‘бояться’. Эта связь практически общепризнанна в этимологической литературе. Однако точное соответствие \**běsъ* : *baīsas, baiss* не выявлено. Ср. с другими соответствиями, которые приводятся в литературе: Trautmann 1911: 245; Berneker SEW 1: 56; Vasmer REW 1: 81; Младенов 1941: 55; Pokorny 1959: 161–162; Fraenkel LEW: 29; БЕР 1: 109–110; Walde, Hofmann 1956: 522; Георгиев 1970: 472; ЭССЯ 2: 88–91; Sławski 1974: 244; 1976: 31; Brückner 1980: 298; Ionescu 1972: 12–13. В. Вондрак (Vondrák 1924: 352) и Ст. Младенов (Младенов 1941: 55) добавляют к этим соответствиям еще и лат. *bestia*, которое, однако, имеет другое происхождение (Walde, Hofmann 1956: 102).

Возражения, которые высказывались против этой этимологии, необоснованны: так, В. Махек считает, что *-ds* должно перейти в *-c* (Machek 1954: 65; 1957: 30), С. Карапюнас придерживается мнения, что если бы речь шла о старом образовании, то следовало бы ожидать перехода славянского *-s* > *-x*, балтийского *-s* > *-š* (Карапюнас 1966: 119). Однако уже давно доказано, что в балтийском и славянском зубной звук перед *-s-* выпадает (Pedersen 1895: 41; Shevelov 1964: 190).

В любом случае этимологии, предложенные В. Махеком, – из и.-е. *piśāca-* ‘демон’ (Machek 1957: 30) или из \**sēba-* (зафиксировано в хеттск. *sēpa-* ‘демон’) «при условии дистантной метатезы

*s-b > b-s*» – означают злоупотребление нерегулярными фонетическими изменениями.

Прочие неубедительно аргументированные этимологии см. в цитируемой литературе, в особенности ЭССЯ 2: 89–91.

В. Полак (Polák 1977: 284–285) объявляет отношение *\*bēsъ* ‘злой дух’ к и.-е. *\*bhoi-* ‘бояться’ семантически неясным и считает возможным связь с мордовским *rača*, *raća* ‘дух (как привидение)’, остяцким *räčak* ‘мертворожденное дитя’ (< финно-угорское *\*p-s*), что неприемлемо ввиду наличия точных балтийских соответствий. Кроме того, значение *\*bēsъ* ни в коем случае не является неясным. В. Хаверс (Havers 1946: 112) считает, что этот демон получил свое название благодаря своему внешнему виду (наличие физического дефекта, ср. лат. *foedus*). Однако именно его внешний вид является очень расплывчатым, почти аморфным. Это слово употребляется прежде всего в проклятьях. Некоторые скучные сведения о вышепомянутом демоне можно почерпнуть, опираясь на языковые данные и фольклор славянских народов: из древнерусской духовной литературы мы узнаем, что демонам, которых называют словом *бесы*, приносят жертвы: и ѿже жрутъ бесомъ и болотомъ и кладаземъ (Срезневский 1: 222).

В Киево-Печерском патерике сообщается, что эти духи шумят и играют музыку в пещере (с. 40), рассыпают у монахов муку и приготовленные для брожения дрожжи (с. 51–51b). В русском фольклоре рассказывается, что это черные, крылатые и хвостатые духи, которые живут на деревьях. Г. Махал (Máchal 1891: 37) сообщает об украинском *bic*, что он носит золотую шляпу, которая делает его невидимым. Кашубский *biés* имеет человеческий облик; он очень большой: длина его ступни составляет полметра (Sychta 1957: 38).

На мой взгляд, принимая во внимание этимологию слова, а также неопределенность внешнего вида этого демона, можно сделать вывод о том, что в данном случае речь идет о персонификации чувства страха: напр., страх выступает как живое существо в болгарских заговорах: *искочки, strây, iot главу* [выпрыгни, страх, из головы] (СбНУ 16/17: 259), точно так же словен. *strâh* ‘ужас, страх, опасение’: ‘ужасный призрак’, н.-луж. *tšach* ‘страх, ужас, боязнь’: *tšachy* ‘привидения, злые духи’. В греческих народных верованиях времен античности Фобос ‘ужас’ считался пагубным демоном, и поэтому от него защищались (Herter 1950: 129).

## *Вѝла / самовѝла*

*Вѝла* и сложное слово *самовѝла* распространены преимущественно в западной Болгарии<sup>4</sup>. Значения обоих слов абсолютно идентичны (Геров 1: 125). Оба обозначают лесных и горных духов, которые предстают, как правило, в облике красивых юных девушек с длинными светлыми волосами, однако порой их вид безобразен, иногда они являются в образе животных (уток). В большинстве случаев эти демоны появляются группами, иногда – как три сестры (Прилеп – СбНУ 6: 108). Они живут в горной глуши, чаще всего у озер и источников, на мельницах, под карнизами крыш и под высокими старыми деревьями. По ночам они купаются в горных озерах и танцуют на лесных полянах до первых петухов. Днем они находятся в облаках и вызывают вихри. Они охотно вступают в любовные отношения с молодыми мужчинами, которые от этого заболевают и умирают. Но если кому-нибудь удастся украсть у самовилы ее белое платье, тогда она превратится в обычновенную женщину и должна будет последовать за ним (Геров 5: 112–115; Маринов 1914: 201).

Одно из широко распространенных значений слова *вила* – ‘вихрь’ (Геров 1: 125; 5: 11). В. Косеска приводит слова в значении ‘вихрь’ из следующих населенных пунктов: Синочене, Радуил, общ. Самоков; Рила, общ. Благоевград; Бачково, общ. Асеновград; Гложене, общ. Тетевен; Нова Камена, общ. Толбухин; см. также карту 6 (Koseska 1972: 12). *Самовѝла* в значении ‘сильный ветер’ зафиксировано в населенных пунктах Корово и Лештен, общ. Гоце Делчев (Стойчев 1965: 206), в значении ‘вихрь, который поднимает споны и деревья’, – в населенных пунктах Оштава, Делчево, Теше-

<sup>4</sup> Слово *вѝла* зафиксировано в следующих населенных пунктах: Ярлово, общ. Самоков (СбНУ 53: 327); Златина, обл. София (СбНУ 53: 346); *вѝла – самовѝла*: Обрадовцы, обл. София (СбНУ 44: 19); Крапец, общ. Перник (СбНУ 53: 485); Кралев Дол, общ. Перник (СбНУ 53: 722); Кукуш (СбНУ 36: 195); *самовѝла*: общ. Костур (Македонски преглед, 1936, X, 1–2: 145; Бобошево (Кепов 1936: 115); общ. Воден (СбНУ 2: 187); общ. Битоля (Ангелов 1895: 125); Охрид (СбНУ 13: 182); Прилеп (СбНУ 8/3: 168; 12: 158–159); Велес (СбНУ 9: 131); Кашлоу, Феодосийский уезд (СбНУ 29: 110); Странджа (Горов 1962: 136); Банско (СбНУ 48: 38); общ. Станке Димитров (СбНУ 9: 214); Дутлу, общ. Кошукавак (СбНУ 39, В. Стоин: 2; Малык Дервент (Вакарелски, Кодов, Младенов 1935: 304).

во (ПК: 461). Идентификация этих демонов с ветром отражена в следующей загадке: *Силен ветър вееше, лични птици летаа* [Сильный ветер дул, красивые птенцы летали] (Самовилы) (Прилеп – СбНУ 11: 1962; Геров 5: 115; Стойкова 1970: 527).

Последующее развитие значения привело к переходу от значения ‘вила’ к значению ‘ведьма’ (Маринов 1914: 215). В результате развития негативного смысла слов *вила*, *самовила* стали использоваться также в значении ‘злая, безобразная и растрепанная женщина, девушка’ (Геров 5: 112), а также в качестве ругательств по отношению к такой женщине, например: *Самовѝло проклета* [Ведьма (самовила) проклятая!] (Бобошево – СбНУ 42: 102); *самавила* ‘большой, крупный человек’ (Смолян – РСб 1: 260). Кроме того, *самовила* – это название бабочки (*Bombyx pavonia*, ночной павлиний глаз) (Прилеп, Битоля, Гумендже, Енидже, общ. Гевгелия – ПСп 39, 1892: 389), в нем отражена народная вера в то, что ведьмы могут принимать облик бабочек, ср. следующие наименования того же вида бабочек: *вѣщерица*, *вѣщица*, *мѣмница* (Геров 3: 48).

Фонетический вариант *вѝля* (Кожинцы, общ. Трын – СбНУ 21, II: 58 (отд. паг.); Панчев: 52) в контексте *Даль е вѝля иль бело ковѝлье* [Вила ли это, или белый ковыль] объясняется влиянием слова, с которым эта лексема рифмуется, и является с этимологической точки зрения нерелевантной.

В «Болгарском этимологическом словаре» форма *ѝла* (Петарч, общ. София) очень убедительно сравнивается с диалектными словами *ѝме* вместо *вѝме* и *ииювна година* вместо *виювна година* (БЕР 2: 64) и не имеет, таким образом, также никакого значения для этимологии рассматриваемого слова.

Очень многочисленны производные от *вила* и *самовила*, которые обозначают дикорастущие растения, а также растения, применяемые в медицине, например: *вѝлина коса* ‘повилика европейская, *Cuscuta europaea*’ (Панчев: 52), с.-х. *вѝлина коса*, *вилини власи* (ср. по внутренней форме с англ. *fairies'-hair* ‘ волосы фей’ – ‘*Cuscuta epithymum*’); *вилина метла* ‘спаржа лекарственная, *Asparagus officinalis*’ (Панчев: 52, Ахтаров 1939), *вилино сито* ‘колючник, *Carlina acaulis*’ (Явшов 1905: 57); с.-х. *вѝлино сито* ‘растение, которое защищает от врагов того, кто носит его при себе [*Carlina acanthifolia*]’ (Караџић 1935: 64) (ср. также рум. *sita zînelor*, букв. «сито вил»); *самовѝлска коса* ‘*Asparagus tenuifolius*’ (Ахтаров 1939), *самовѝлска метла* ‘хвош,

*Equisetum telmateia'* (Бобошево – СбНУ 42: 185), *самовилско цвете* ‘первоцвет высокий, *Primula elatior'* (Панчев: 21).

Болгарский топоним *Вѝле колò* (общ. Кюстендил), ср. с.-х. *Ви-лино коло* (Дробъяковић 1960: 251), связан с народными поверьями о том, что у вышеупомянутых духов есть специальные места для танцев. Узнать эти места можно по следующим признакам: они имеют форму круга, трава на них ниже и зеленее, чем вокруг, там растут грибы – любимая еда самовил. Аналогичные поверья распространены и среди германских народов: в английском языке подобное «место для танцев» называется *fairy-ring*, в немецком *Feenring* – ‘круг фей’, *Hexenring* ‘ведьмин круг, ведьмино кольцо’ (Meyer 1891: 120). Речь идет о круговом расположении плодовых тел грибов. Болг. *самовилска болест* ‘эпилепсия’ (Геров 5: 115) основана на народной вере в то, что самовилы поражают болезнью того, кто оскверняет их трапезу, – в большинстве случаев они насылают паралич, безумие, слепоту или эпилепсию. По внутренней форме это выражение точно соответствует турецкому *peri hastalığı* досл. «болезнь от пери (феи)» ‘эпилепсия’. От этой болезни могут исцелить только так называемые *самовилджии* (Раковица, общ. Кула; Лопян, общ. Тетевен – Маринов 1914: 206; Геров 5: 115). Однако другие производные от *самовила* – *самовилник* (Штип – СбНУ 6: 212), *самовилник* (общ. Цариброд, Пирот – СбНУ 13, III: 232), *самовильяк* (общ. Станке Димитров – СбНУ 11, III: 167) – на-против, обозначают плохого, зловредного человека, который связан с вышеуказанными мифическими существами. Последнее наименование в фонетическом варианте *самовияк* имеет значение ‘не-опрятный, неряшлиwyй человек’ (Трыстеник, общ. Плевен – Евстатиева 1971: 222), поскольку считается, что одержимый самовилами перестает следить за своим внешним видом.

*Вѝла* относится к числу тех наименований демонов, которые были зафиксированы гораздо раньше остальных: ст.-слав. *вила* ‘výmφη’ (Хроника Георгия Арматола, XI в.), *вили* *кладезъ* (Прилеп, рукопись XIII в.), *три вили* пророчицы (Сказание о Трое, XIV в.).

Болг. *вила* было заимствовано албанским – *villoret*, pl. (Десницкая 1963: 15), а болг. *самовила* – новогреческим: *σαυριβίλα* (Македония – Abbott 1903: 242) и румынским: *samovilă* (Ionescu 1978: 38).

Болг. *вѝла* полностью, в т. ч. и в этнографических деталях, соответствует с.-х. *вѝла* ‘пумфа’ (Караџић 1935: 64). Помимо бол-

гарского языка, *самовила* встречается только в сербохорватском: ‘женщина, которая связана с природными духами и может пророчествовать’ (Косово – СМР: 267), ‘растение *Cuscuta*, повилика’ (AR); это слово распространено в сербохорватском в восточных говорах (Милићевић 1894: 56) и скорее всего было принесено переселенцами из Македонии (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970: 267).

Прочие соответствия: словен. *vila* ‘нимфа’ (Pleteršnik 2: 769), др.-рус. вилы ‘безречна’ (Срезневский 1: 258); теперь это слово не встречается в народной традиции. Рус. *вилá* означает ‘хитрый, коварный, лукавый, ловкий человек’, *вия* – ‘непостоянный человек’. Однако нет необходимости на основании этого делать вывод, что др.-рус. *вила* является литературным заимствованием из древнеболгарского, как считает В.Й. Мансикка (Mansikka 1922: 153). Наиболее вероятной причиной отсутствия этого слова в современном русском языке является его замещение словом *руслёнка*. Чеш. *vila* означает ‘дурак, болван’, пол. *wila* ‘то же’, производный чешский глагол *viliti* означает ‘развратничать’, польский *owilać* – ‘сходить с ума’. Однако в древнечешском это слово встречается и в мифологическом значении (Machek 1968: 690; Brückner 1980: 305), так же как и в словацком: *vília*. Современное чешское *vila* ‘нимфа’ признается заимствованием. Ранее возникали сомнения в едином происхождении южно- и западнославянских слов (см., напр., Vasmer REW 1: 200–201), однако объяснение, которое приводит на этот счет А. Брюкнер, можно считать вполне приемлемым: по его мнению, изменение значения связано с представлением о том, что нимфы могут лишить рассудка: ср. с.-х. *vila* ‘человек, который связан с нимфами’ (AR) и производные от *вила* в южнославянских языках, означающие состояние неистовства: болг. *вилнèя* ‘бушевать, неистовствовать’, диал. *вилин* ‘независимый’ (общ. Котел – Петров 1911: 221), кроме того, ‘принадлежащий нимфе’, с.-х. *вильнак*, *виловник* ‘одаренный вилами’ / ‘чудак, оригинал’, ‘ тот, кто нелюдим, независим’ (РСКН 2: 623), *виловњак* ‘возбужденный, задиристый человек (как будто одержимый вилой)’ (Караџић 1935: 69), *вилењети* ‘бушевать, неистовствовать’ (РСКН 2: 623). Ср. также рус. *леший* ‘лесной дух’, на северо-западе в значении ‘сумасшедший’ (Moszyński 1967: 704).

Не установлено точно, является ли н.-луж. *Wilawa* ‘лесная нимфа, богиня леса и диких животных, вила (в Лужице)’ (Muka) западнославянским архаизмом, сохранившим мифологическое значение,

или же в данном случае речь идет о заимствовании из южнославянского фольклора, адаптированном лужицкой системой, –ср. образование лужицкого *morawa* из общеславянского *mora* ‘домовой, злой дух, удушье, кошмар’. Помимо семантических причин (приведены в: Ionescu 1978: 38), в пользу заимствования говорит то обстоятельство, что данное слово содержит *l* вместо ожидаемого *t̄*.

Формы, имеющиеся в славянских языках, восходят к праслав. \**vila* ‘нимфа’. Изменение значения → ‘сумасшедший’ появилось в западнославянских языках позже, но в них до сих пор присутствуют следы мифологического значения. Бросающееся в глаза совпадение, практически идентичность значения слова *vila* в болгарском и сербохорватском языках связано не только с общим наследием – со временем оно углубилось благодаря общей фольклорной традиции; таким образом, совпадения производных, вероятнее всего, не связаны с праславянским, поскольку производные слова отсутствуют в других славянских языках.

В свое время Ф. Миклошич (Miklosich EW: 391) и Л. Нидерле (Niederle 1926: 133) установили связь южнославянского *vila* с чеш. *vila* в значении ‘дурак, чудак’, пол. *wila*, чеш. *viliti*, пол. *wiłować*, *nawileć*. То же происхождение, что слово *vila* и перечисленные глаголы, имеет, скорее всего, и рус. *вилой* ‘извилистый, изогнутый’, *вильца* ‘плющ’ и в.-слав. диал. \**vilati* (рус. *вилять* ‘менять направление во время бега, вилять хвостом, увиливать от ответа’, укр. *віляти*, бел. *віляць* (Филин 1962: 283). В силу семантических различий Ф.П. Филин считает восточнославянские, западнославянские и южнославянские слова самостоятельными образованиями в рамках славянских диалектных групп. По его мнению, в данном случае речь идет о производных от \**vi-ti* ‘вращать, крутить’. А. Брюкнер (Brückner 1980: 305) тоже рассматривает *vilā* как производное от \**vi-ti*. Однако, производные от глагольной основы с суффиксом *-la* обозначают в славянских языках прежде всего инструменты (Slawski 1974: 104) или имеют пейоративное значение (напр., болг. *рèвла*, *глèзла*, *пïкла*). Следовательно, по моему мнению, речь должна идти все же о более древних образованиях с формантами *l*. Тем не менее, в индоевропейских языках до сих пор не было обнаружено ни одного слова, образованного при помощи форманта *l*, семантика которого соответствовала бы значению слова \**vila*.

Комплекс значений \**vila* (в болгарском также ‘вихрь’, см. выше) семантически близок к праслав. \**vixrъ* ‘вихрь’, которое, в свою оче-

редь, является *s*-расширением корня *ȝei-* ‘вращать, крутить’. Тот же корень присутствует в слав. \**viti*, \**vъjо*, лит. *výti*, *vējū*. Праслав. \**vixrъ* < и.-е. \**ȝēisura-* соответствует лит. *viesulas* < и.-е. \**ȝēisula-* (Pokorny 1959: 1133). Производное от \**vixrъ* болг. *вихръшка* является синонимом слов *віла*, *самовіла*, *діва*, *самодіва* (Геров 1: 129, Маринов 1914: 32). Даже формально это слово стало существительным женского рода, поскольку вихрь воспринимается как существо женского пола: ср., напр., нем. *Windsbraut* «невеста ветра» – ‘вихрь, смерч’ (Mannhardt 1877: 92; HdA 9: 629; Kluge: 861), *Windin* ‘женский дух ветра, жена ветра’ (Grimm DWb 14/2: 308). Представления о том, что вихри и смерчи вызываются духами стихий, нимфами, известны всем индоевропейским народам: см. В. Маннгардт о представлениях у германских народов (Mannhardt 1877: 92–93); ср. англ. *fairy-wind* ‘внезапный порыв ветра или вихрь’ (Funk and Wagnall’s dictionary 1: 366). В новогреческом о вихре говорят, что в нем танцуют нереиды: *χορεύουντες ή Ἄνεραίδες* [танцуют нереиды] (Цакинтос – Schmidt 1871: 123). Расширение корня *ȝei-* при помощи форманта *l* присутствует в лит. *uylūs* ‘коварный, лукавый’, *výlius* ‘обман, обольщение’, *vilti* ‘вводить в заблуждение, обманывать’, др.-prus. *pravilts* ‘предавать’, др.-исл. *vēl* (\**ȝēi-la*) ‘искусство, хитрость, уловка, инструмент’, *vēla* ‘опутывать, обольщать’, англосакс. имя собств. *Wēlund*, др.-в.-нем. *Wialant*, англосакс. *wīl(e)* ‘хитрость, коварство, обман’, др.-фриз. *wiliga* ‘колдовство, волшебство, чары’ – так что перечисленные слова с некоторыми оговорками можно рассматривать как эквиваленты \**vilā*. Наличие обоих расширений корня, *-l*- и *-s*-, присутствует и в рус. *вил* ‘кочан капусты’ (СРНГ 4: 279), и в н.-луж. *wil* ‘спутанные, свалявшиеся волосы, колтун’, ‘суковатая палка’ (Muka) (< \**ȝēil-*) / чеш. *vích* ‘тряпка, пучок соломы для вытирания чего-л.’ (< \**ȝēis-*, Pokorny 1959: 1133).

Впервые гипотезу о том, что \**vila* является расширением корня *ȝei-* при помощи форманта *l*, высказал Й. Пеликан (Pelikan 1929: 244), из нее также исходят В. Махек (Machek 1965: 690) и БЕР (1: 147–148). Тот же корень, что и в \**vixrъ*, \**viti*, предполагают Ст. Младенов (Младенов 1941: 66) и Н. Рейтер (Reiter 1973: 203).

На те же семантические рассуждения опирается предположение о происхождении \**vila* от и.-е. \**ȝējо-* ‘ветер’, \**ȝējeti-* ‘дуть’, которое делает Э. Шнеевайс (Schneeweis 1961: 6) и которое в качестве альтернативы допускает БЕР (1: 148). С фонетической точки

зрения это решение допустимо, однако соответствующие формы отсутствуют в других индоевропейских языках.

Такую же вероятность в фонетическом плане имеет сопоставление с лит. *výti*, *vejù* ‘гнать, преследовать, ловить’, др.-исл. *veiðr* ‘охота’, др.-ир. *vayeiti* ‘охотится, преследует’ (Потебня 1879: 260, Trautmann BSW: 345 и след.; Младенов 1941: 66; Vasmer REW 1: 200; Fraenkel: 1267; Георгиев 1970: 471, Sławski 1974: 105). Однако, поскольку речь идет об этимологии корня, следует предпочесть связь со словами, образованными путем расширения при помощи форманта *l*, имеющую к тому же семантические преимущества.

Прочие попытки этимологического толкования *\*vila* противоречат элементарным законам фонетики и зачастую основываются лишь на звуковом сходстве. Такова, например, этимология, предложенная А.Н. Веселовским (Веселовский 1889: 288–289), который возводит *\*vila* к лат. *dies violae* ‘праздник мертвых, справляемый в марте’; при этом Веселовский ориентируется на этимологию, которую предлагает Ф. Миклошич для *ρουσάνια* < средневеков. греч. *ρούσάνια* < лат. *rosalia* ‘праздник мертвых’, которая, однако, соответствует законам фонетики. На звуковом сходстве в другом месте основывается этаимология, которую предложил А.А. Потебня (Потебня 1891: 400–401) и которую повторяет Г. Махал (Máchal 1891: 123): из лат. *virae querquetulanae* = *nymphae praesidentes querqueto virescenti* [девы дубрав = нимфы-охранительницы зеленеющих дубрав], а также высказанное А.Н. Веселовским (Wesselofsky 1885: 330) предположение о том, что *samovila* произошло от *Šembilja=Sibylla*.

Еще одна этимология, которую предложил А.Н. Веселовский (Веселовский 1889: 299) и принял Г. Махал (Máchal 1964: 256) и которая предполагает родство с лит. *vėles* ‘духи умерших’, также небезупречна с фонетической точки зрения. Гласному *e* в исходной индоевропейской форме *\*uel-* может соответствовать только славянское *e*, но не *i*. Корень *uel-* с переходом в раннепраслав. *o*, затем в позднепраслав. *a* сохранился в чеш. *válka* ‘война’ (Pokorný 1959: 1144). В последнее время вышеупомянутую связь с лит. *vėles*, несмотря на ее очевидную фонетическую несостоительность, активно поддерживает В. Полак (Polák 1977: 287), который усматривает тот же корень в финно-угорских языках (вотяцкое *vil(j)y-* ‘убивать, умерщвлять’, венг. *öl* ‘то же’).

В.Й. Мансикка (Mansikka 1922: 153, прим. 4) считает это слово турецко-татарским заимствованием и связывает его с тур. *ül* ‘умирать’,

чуваш. *vil* ‘умирать’, *vilə* ‘падаль, мертвчина’, *vilə* ‘покойники, место смерти которых неизвестно’. Однако подобных значений у слова *vila* не было зафиксировано ни в одном славянском языке. Характерные черты, приписываемые нимфам в славянских народных поверьях, позволяют идентифицировать их прежде всего как воплощение сил природы, манистические черты выражены у них гораздо слабее.

Еще одним доказательством того, что нимфы связаны с природой, является эпитет, встречающийся в фольклоре южных славян, который относится к слову *vila*: болг. *горска вила, самовила самогорска, вила белогорка* (Геров 1: 197), *нагоркиня* (Панчев: 218), *вила загоркиња* (РСКНЈ 2: 619). Эти сочетания имеют соответствия в греч. *'Ορεάδες* ‘горные нимфы’, в греч. *'Ορεία* – одном из прозвищ Артемиды, а также в албанском *nuset e malit* [невесты гор], табуизированном названии нимфы, именуемой обычно *zane* [вила, нимфа], pl. *zana*. Если исходить из их внутренней формы, то они принадлежат к древнейшим представлениям о нимфах у индоевропейских народов.

### *Дѝва, самодѝва*

Значение слова *дѝва* ‘русалка’ полностью совпадает со значением сложного слова *самодѝва* (Геров 1: 291), а также со значением слов *вѝла, самовѝла* (Геров 1: 125; 5: 112, 115; Вакарелски 1974: 503).

Теперь это слово встречается практически только в фольклоре, в большинстве случаев в составе фигур речи наряду со своим синонимом *самодѝва*, например: *три дѝви, три съмудѝви* (Бяла Черква – Бурмов 1930: 103). В остальном оно было вытеснено производным *самодѝва*.

Согласно А.Т. Илиеву, слово *самовѝла* встречается на западе Болгарии, *самодѝва* же, напротив, распространено на востоке (Илиев 1892: 378). Это утверждение не вполне соответствует действительности. *Дѝва* и *самодѝва* встречаются и в западной Болгарии<sup>5</sup>. Зачастую *вѝла* и *дѝва*

<sup>5</sup> Слово *дѝва* зафиксировано в следующих населенных пунктах: Раковец, общ. Радомир (СбНУ 53: 503); Оряхово (СбНУ 6: 133); Каменово, общ. Кубрат (НПСИБ: 113); Пороиште, общ. Разград (НПСИБ: 483); Шумаци, общ. Елена (СбНУ 27: 174).

Слово *самодѝва*: Стефаново, общ. Радомир (СбНУ 53: 758); Говедарцы, общ. Самоков (Радева 1959: 11); общ. София (СбНУ 8, III: 5); Паволче, общ.

или *самоді́ва* фигурируют в одном и том же тексте: *Зъсвирихъ ді́ви ві́ли, Ді́ви ві́ли, съмуді́ви* (Габрово – СбНУ 15, III: 33). Об одновременном употреблении этих слов см. также: Ангелов 1911: 15.

В то время как слово *ді́ва* широко распространено в болгарском, особенно в виде сложения *самоді́ва*, в остальных славянских языках оно встречается редко: с.-х. диал. *dīva* ‘*vila*’ (Skok 1: 403; отсутствует в: Карадић 1935 и РСКНЈ); др.-рус. *дівка*: тѣм же богом требу кладут и творять и словенъскыи языкъ, вилац и Мокоши, Дивѣ, Перуну, Хърсу, роду и рожаници, үпираемъ и берегынамъ и Переплуту (Слово святаго Григория, XIV в. – Аничков 1914: 384;ср. Mansikka 1922: 162).

Кроме того, слово *ді́ва* сохранилось в древнерусском в виде производного *дивинъ* в сочетании *дивино зелие* или *дивика* ‘лекарственное растение, которое применяют при головных болях’ (XVII в., СРЯ 4: 243–244); рус. диал. *дівы*, pl. ‘причудливые фигуры выветривания высотой до 4–6 м в виде меловых столбов, столов или скамеек’ (белгород., по р. Дону – СРНГ 8: 51). В словацком *diva* ‘демон женского пола, который крадет новорожденных или вредит им’ (Крива на Ораве, только в: Bednárik 1943: 21). В качестве производного сюда можно отнести н.-луж. *Žiwica* ‘дикая женщина, богиня лесной глуши, богиня леса, богиня лесных зверей’ (Muka), в.-луж. *Džiwica* (Černý 1898: 126)<sup>6</sup>. Однако речь может идти и о про-

---

Ботевград (Архив Георгиева: 570-II: 100); общ. Ботевград (Евтимий 1943: 48–49); Превала, общ. Михайловград (Архив Георгиева 570-II: 82); Българска Раковица, общ. Кула (СбНУ 36: 158); Ново Село, общ. Видин (Арх. Евтимий 1943: 60; СбНУ 8, III: 8); Пештера (СбНУ 4: 124); Стойките, общ. Девин (Арх. Евтимий 1943: 59); у мусульман в Родопах (Vakarelski 1966: 159); у павликиан (Арнаудов 1972: 234); Габрово (СбНУ 12, III: 6; 15, III: 33); общ. Стара Загора (СбНУ 2: 191); Комарево, общ. Плевен (СПТВ: 40); Оряхово (СбНУ 6: 133); Каменово, общ. Кубрат (НПСИБ: 113); Паламарцы, общ. Попово (НПСИБ: 481); Ясы-тепе <с 1934 г. – Ветрино>, общ. Провадия (СбНУ 7, III: 10); Шумаци, общ. Елена (СбНУ 27: 174); Караманово, общ. Свиштов (СПСБ: 8); Студена, общ. Хасково (Архив Георгиева 570-II: 47); Бессарабия (Державин 1914: 177); Банат (Телбизов 1963: 201; Стойков 1968: 209); и др.

<sup>6</sup> Эта лесная богиня бродит ночью в полнолуние и в полдень по лесу. Так же как и южнославянские нимфы, она вооружена стрелами (Moszyński 1967: 631; точно так же эльфы у германских народов вооружены стрелами – Meyer 1891: 117) и стреляет в того, кто находится в лесу в полдень. Если кто-то в это время отправляется в лес, говорят: *Hladaj so, zo džiwica*

изводном от прилагательного *\*divъ* ‘дикий’. Эта неопределенность выражена и у Ф. Славского, который связывает лужицкое слово то с *\*diva* ‘мифологическое существо’ (Sławski 1979: 213), то, через несколько страниц, с *\*divъ* ‘дикий’ (там же: 216).

Производными от *\*divъ* ‘дикий’, несомненно, являются чеш. *divá žena*, *diví žena*, *divoženka*, слвц. *divá žienka*, пол. *dziwożona*, в.-луж. *dźiwja žona*, которые иногда возводят к праслав. *\*diva* ‘нимфа’ (Иванов, Топоров 1965: 173; 1980: 377; Jakobson 1966: 228; на-против, Brückner [1980: 306], категорически отделяет эти слова от *\*divъ* ‘мифологическое чудовище’). Они имеют семантическое и структурное соответствие в рус. диал. *дикая баба* ‘очень красивая женщина с длинными золотистыми волосами, которая соблазняет мужчин и ворует детей’ (Галиция – ЖС 7, 1897, 439–440) и в нем. *wilde Frau*, *Wildfrau*, *Wildweib* ‘дикая женщина, дикая баба’ (Grimm DWb 14, 1913, 16.63), ср. также словен. *divje deklice*, *divje devojke* (Pleteršnik) и соответствующие словосочетания мужского рода: словен. *divij mož* ‘фавн, сатир’, нем. *wildemann*, *Wildemann*, *Wildmann*, *wilder Mann* ‘дикий человек’ (Grimm DWb 14, 1913, 16.63). В данном случае речь идет о демонах, типологически близких демонам, обозначаемым словом *\*divā*: эти существа женского пола являются либо очень красивыми, либо, наоборот, грубыми, косматыми, с длинными обвисшими грудями, обладают огромной силой. Они любят красть новорожденных. Существа мужского пола всегда огромны, неуклюжи и косматы. Они также являются демонами бури (Máchal 1891: 126; Афанасьев 1868: 343; Jobes 1961: 454). Ареал распространения этих демонов охватывает в основном западнославянскую и немецкоязычную территорию. Интересно, однако, что они имеют единичные параллели в болгарском языке – например, *дъва жсeanà* (общ. Смолян – СбНУ 7, III: 158, прим. 1). Утверждают, что подобное су-

---

*k tebi njerřińdže* [Берегись, чтобы Джевица к тебе не пришла] (Černý 1898: 127). В нижнелужицком зафиксирован вариант *Dziewica* (Černý 1898: 126, со ссылкой на: E. Veckenstedt. Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880. S. 108). *Dżewica* зафиксировано у И.И. Срезневского, который тоже приводит вариант вышеуказанного выражения: *né boisso zo Dżewica na tebi přinć budże* (Срезневский 1890: 60), транскрибирует слово как *Джевица* и трактует как рус. *дъвица*. Вероятно, речь идет об ошибочном восприятии на слух под влиянием слова *dżewka* ‘девушка’.

щество женского пола обитало в окрестностях Устово за 70–80 лет до того, как был записан вышеупомянутый материал. Тело «дикой женки» было покрыто волосами, у нее были длинные обвислые груди, которые она перебрасывала через плечи. Она была дикой и сильной. Кроме того, в Родопах были зафиксированы выражения *дъва невѣста* [дикая невеста] (Павелско, Малево, Хвойна, Оряхово, общ. Асеновград – КБДР) и *диви людѣ* [дикие люди] (Vakarelski 1966: 159). Последнее словосочетание по внутренней форме соответствует немецким *wildleute*, *wilde Leute* «дикие люди» (Grimm DWb 14, 1913: 16). Об относительно глубокой древности этих демонов говорит то, что вышеуказанные представления у болгарских мусульман полностью совпадают с представлениями христиан (см. Vakarelski 1966). Из описания, приведенного выше, видно, что словосочетание *дъва жеанà* и названия «диких женщин», образующие единый ареал в западнославянской и немецкоязычной традиции, соответствуют друг другу не только в плане языковой формы, но и в плане этнографического содержания. Из этого можно сделать вывод, что *\*divaja žena*, *\*diviji ljudje* являются диалектными праславянскими образованиями и свидетельствуют о языковых контактах между германским и славянским населением в определенный период времени.

Праслав. *\*diva* ‘нимфа’, напротив, имеет родство с лит. *deivė*, *deivē* ‘богиня, призрак’, ‘нимфа источников и рек’ (о последнем значении см.: Usener 1948: 89; Balys 1948: 55); ‘уродливая баба’ (Fraenkel: 94); ‘большие камни, почитаемые как божественные’ (1605 г. – Balys, Biezais 1973: 394).

Литовские нимфы типологически точно соответствуют болгарским: это красивые девушки с длинными светлыми волосами и большими грудями, иногда у них куриная нога; по ночам они посещают молодых мужчин, которые спят одни; они обитают в реках и озерах и охотно купаются (Balys 1948: 55–64; 1950b: 632; Balys, Biezais 1973: 401). Значения ‘камни, почитаемые как божественные’ в литовском и ‘фигуры выветривания’ в русском взаимно дополняют друг друга. Они связаны с верой в то, что дольмены и менгиры являются местом жительства духов. Ср. также с лит. *dejwa akmina* ‘камни богинь’ (Balys, Biezais 1973: 394), турец. *Peri bacalar*<sup>7</sup> ‘ды-

<sup>7</sup> Так называются знаменитые каменные столбы в Каппадокии (прим. перев.).

моходы фей», франц. *cheminées des fées* «дымоходы фей», ‘земляные пирамиды, сверху прикрыты камнем’ (образуются в результате эрозии глинистых и илистых пород, содержащих гальку).

Еще одно соответствие слову *\*diva* в значении ‘нимфа’ существует в кельтских названиях рек, таких как *Diva*, *Deva*, *Devona* (Pokorny 1959: 185); эти наименования используются в качестве имен обожествляемых рек. По моему мнению, обожествляемая река тождественна нимфе, обитающей в этой реке или источнике.

Слав. *\*diva* и вышеперечисленные кельтские слова, так же как и лат. *dīvae*, *dea* и оск. *deivai*, восходят к и.-е. *\*dei̯ūā* ‘богиня’, лит. *deivė* – к и.-е. *\*dei̯wījē-*. Кроме того, родственными им являются др.-инд. *dēvī* ‘богиня’ и авест. *daēvī-* ‘колдуны’ < и.-е. *\*dei̯ū-*. Ср. греч. *δῖα* с тем же суффиксом. Речь идет о различных производных женского рода от и.-е. *\*dei̯ūós* ‘бог’ (лит. *diēvas*, др.-prus. *deywis*, *deiwas*, лтш. *dievs*, др.-инд. *devá-*, лат. *deus*, др.-лат. *deivos*, ирл. *dia*, др.-исл. *tīvar* ‘боги’, др.-в.-нем. *Zīo*, *Zio*).

В данном случае мы имеем дело с многочисленными табуированными наименованиями нимф, которым славяне поклонялись так же, как и другие индоевропейские народы.

В одной из древнерусских летописей упоминается, что народ считал нимф богинями: и върютъ въ Перуна, и въ Хорса... и въ Билы... и инятъ богиници, и тако покладывахутъ имъ теребы и куры имъ рѣжуть (Слово против язычества) (XIV в. – СРЯ 2: 178).

Ср. названия античных нимф в надписях-посвящениях – *θεαί*, *deae*, *divinae* (Ruge 1937: 1530) и наименования фей в древней французской поэзии – *divesses*, *duesses* (Grimm 1875: 340, прим. 3). Та же самая номинация повторяется в славянских языках в следующих более поздних названиях нимф: укр. *богина* (у гуцолов), пол. *boginka* (впервые зафиксировано в 1592 г. – Łowmiański 1979: 227), чеш. *bohyně* (Máchal 1891: 74)<sup>8</sup>. Это обстоятельство подтверждает, что семантических различий между болг. *дива* и *вила* нет, речь идет о разных наименованиях одного и того же существа. Возможно,

<sup>8</sup> Г. Махал сообщает об обычай, который практиковался для того, чтобы усмирить демона бури, чеш. *Větrnice* (мать ветра, в моравском – жена ветра): бросали на ветер муку и манную крупу, приговаривая: *Tu máš bohyně – tu máš na kaši – pro své děti!* [Бот тебе, богиня, вот тебе на кашу – для твоих детей!]

\**diva*, наряду с лит. *deivė*, восходит ко временам балто-славянского единства. Однако с той же вероятностью речь может идти и о независимых названиях, которые связаны с божественным почитанием нимф у всех индоевропейских народов.

Возведение \**diva* к \**dejza-* ‘богиня’ находим и у В.И. Георгиева (Георгиев 1967: 736; 1970: 469, цитируется в: Ionescu 1978: 16), который, однако, считает первоначальным значение ‘злокозненная нимфа’, поскольку исходит из того, что \**diva* – это форма женского рода существительного \**divъ* ‘злой дух’. Если принять во внимание точное соответствие лит. *deivė*, то с точки зрения семантики это объяснение неубедительно. Ф. Славский тоже рассматривает \**divā* как форму женского рода к \**divъ* ‘злой дух’ и производное от \**dejza-*, указывая при этом не все славянские соответствия и не приводя вообще никаких индоевропейских (Slawski 1979: 213). Рус. диал. слово *діїви* ‘камни, подвергшиеся выветриванию’, которого среди примеров явно не хватает, приводится в статье *divъ 1.* ‘злой дух, демон’ (там же: 225).

В свете вышеизложенного неприемлемо рассматривать \**diva* в качестве формы женского рода от слова *div* ‘великан’ < турецк. *div* ‘великан’ (Miklosich 1985: 285; Berneker SEW 1: 202). Этую точку зрения уже опроверг В.И. Георгиев, указав в качестве аргумента на то обстоятельство, что в данном случае речь идет об архаической форме, которая никак не может быть поздним заимствованием (Георгиев 1967: 735; 1970: 469) (к вопросу об образовании см. также Slawski 1974: 59–60).

Более приемлемой является точка зрения, которую высказывает П. Скок, считающий с.-х. *dīva* ‘vila’ субстантивированным прилагательным (Skok 1: 403). Однако это касается только омонима с.-х. *dīva* ‘дерево, похожее на иву’, ср. также болг. диал. *діїва* ‘растение, которое не было посажено, а выросло само по себе’ (Ореше, общ. Гоце Делчев – КБДР). Рассматривать *dīva* ‘нимфа’ как субстантивированное прилагательное, хотя это и кажется возможным с точки зрения семантики, поскольку оно имеет предметное соответствие с \**divaja žena*, не позволяют славянские соответствия и совпадающие в мельчайших подробностях параллели с литовским *deivė*.

Совершенно ошибочным является решение, которое предложил В. Полак (Polák 1977: 290), объединяющий праслав. \**diva* с \**dēva* ‘девственница’ и связывающий балто-славянское \**dēva* ‘молодая женщина на выданье’ с фин. *tyvi* ‘анус, вульва’.

Праслав. *\*diva* является формой женского рода к слову *\*divъ*, которое представляет собой закономерный рефлекс и.-е. *\*dei̯hós* ‘бог’. Однако значение слова *\*divъ* в славянских языках не вполне ясно. Р. Якобсон (Jakobson 1966: 292–294), В.И. Георгиев (Георгиев 1967: 735–736; 1970: 469, также БЕР 1: 384), Я.Б. Рудницкий (Rudnyćkyj 1974: 111) предполагают развитие семантики в сторону значения ‘злой дух’ под влиянием др.-иран. *daēva-* ‘бог старой веры’ → ‘злой дух’. С этим решением с некоторыми оговорками соглашаются Ф. Славский (Sławski 1979: 225–226) и В.Н. Топоров (Топоров 1975: 321–323)<sup>9</sup>, в то время как Трубачев (ЭССЯ 5: 35) его отвергает, не приводя ни аргументов, ни соответствующего материала (упоминается только укр. *див* ‘злой дух’ в статье *\*divъ* ‘чудо’).

Из семантических соображений, поскольку эти демоны идентичны в южнославянских и соседних балканских языках с турецким диал. *div* ‘злой дух, великан, чудовище’ (Radloff 3: 1778; зафиксировано также в диалекте г. Видин – Németh 1965: 386; литературная турецкая форма – *dev*), все же необходимо рассматривать болг. диал. *див* ‘злой дух, великан’ (синоним *дев*), с.-х. *дїв*, *дїв* ‘человекоподобное существо огромного роста и сверхъестественной силы’, ‘человек огромного роста’, ‘нечто могущественное по своей силе’ (РСКН 4: 267), наряду с н.-греч. *vtίβι*, алб. *dif*, аромун. *div* ‘великан’, которые фонетически могли бы восходить к праслав. *\*divъ* ‘злой дух’ (так считают Р. Якобсон, В.И. Георгиев, Ф. Славский, последний с оговоркой, что данное слово могло быть заимствовано из турецкого языка, и Т. Папахаджи [Papahagi 1974: 490] по отношению к аромун. *div*), как результаты заимствования вышеуказанного слова из турецкого языка (ср.: Miklosich: 46; Berneker SEW 1: 202; Meyer EtWb: 66; Skok 1:

<sup>9</sup> Предпринятое В.Н. Топоровым (Топоров 1975: 324) и поддержанное Ф. Славским (Sławski 1979: 234) сопоставление с.-х. *дївски*, *дївски* ‘огромный’ с лит. *dieviškas* ‘божественный’, лтш. *dievisks* ‘божественный’, др.-prus. *diewiskai* ‘божественный’ также должно быть отклонено по семантическим причинам. Сербохорватское прилагательное представляет собой производное, образованное от заимствованного *див* ‘великан’ при помощи суффикса *-ски*, который продуктивен и в наши дни. Болгарское прилагательное *самодївски*, которое также относит сюда Славский (Sławski 1979: 234), является независимым словом, которое не реконструируется для праславянского языка.

409). Вышеупомянутое турецкое слово восходит к перс. *diw* (наряду с *däw*) ‘демон, черт, злой дух, великан, чудовище’, которое, в свою очередь, представляет рефлекс др.-иран. *daēva-* ‘злой дух’ < и.-е. \**dei̯uós* ‘бог’ с усилением негативного компонента значения после принятия зороастрской религии (ср.: Nyberg 1966: 193). Соответствующие демоны обнаруживают одинаковые черты в современных верованиях иранских народов и в представлениях турок и балканских народов: это огромные существа со звериными мордами, рогами и когтями (иранский материал см. в: Christensen 1939: 24). Все они являются людоедами, вызывают землетрясения и ураганы. Ср. также с перс. *diw-bad* ‘смерч, ураган, циклон’, ягноб. *dew bóda* ‘буря, ураган’ (Андреев; Пещерева 1957: 232). С этими поверьями также связана и следующая болгарская загадка: *Див дива гони, Див дива с зъби гризе, Див диву гозба готови, Див с дива гозба яде* [Дикий за диким гонится, Дикого зубами грызет, Дикий дикому угощенье готовит, Дикий с диким угощенье ест] (сильный ураган) (цит. по: Афанасьев 1868: 617). Значение реконструированного праслав. \**divъ* весьма расплывчато и не содержит конкретных характеристик (см. ниже). Однако оно должно иметь самое непосредственное отношение к персидскому и турецкому словам. А поскольку между обоими словами существует омонимия, то можно предположить, что турецкое *div* наложилось в южнославянских языках на более древнее славянское \**divъ* (так считается в: Kuryłowycz 1962: 291). Турецкое *div* также ассоциируется с прилагательным *div* в значении ‘дикий’: ср. с.-х. *дів'язь* ‘Полифем’ (под влиянием *дивъи* – Schneeweis 1961: 21) / киргизское *dey* ‘сквозной великан, у которого во лбу есть глаз’ (Radloff 1960, 3: 1657).

В.И. Георгиев и Ю.В. Шевелев исходят из предположения о том, что в турецком языке существует только форма *dev*. По этой причине Георгиев справедливо отвергает гипотезу о происхождении болг. *див* от тур. *dev* как фонетически несостоятельную (Георгиев 1967: 735), в то время как Шевелев (Shevelov 1964: 171) даже приводит постулируемое им происхождение др.-рус. *div* от перс. *dēv-* в качестве примера передачи иноязычного закрытого *e* посредством славянского *i* (например: вульгарно-лат. *mēsa*, гот. *mēs*, слав. *misa*; гот. *-mērs*, слав. *-mir*).

Ср.-болг. *дивъ* в контексте: *Въ дивъ превратити* (Срезневский 1: 664), приводимое Георгиевым (Георгиев 1967: 735, 1970: 470) как доказательство древности этого слова, не имеет четкой семантики.

Д. Ворт (Ворт 1978: 128) придерживается мнения, что речь не идет о мифологическом *divъ*, поскольку тогда следовало бы ожидать G.-Acc., но не N.-Acc.

Из следующих строк древнерусского «Слова о полку Игореве»: *Уже връкъся дивъ на землю; Дикъ клинчъ връху древа, велить послушати земли незнамъ* (Срезневский 1: 664) можно сделать вывод, что речь должна идти о какой-то птице; однако в «Задонщине» обнаруживается такой вариант: Кликнуло диво къ Рускои земли (цит. по: Виноградова 1967: 29).

В разных источниках приводятся разные значения этого слова: ‘*gryphus*’ (Срезневский 1: 664), устар. рус. *див* ‘зловещая птица, вероятно, филин’ (Даль 1: 435), ‘(пред)вестник несчастья’, зоол. ‘*Upupa epops*, удод’ (Павловский РНС). Е.В. Барсов зафиксировал описание этой птицы в Олонецкой губернии: «Див – птица-укальница, серая как баран, шерсть на ней как войлок, глаза как у кошки, ноги мохнатые, как у зверя; птица она вещая – села на шелом – ожидай беду. Сидит она на сухом дереве и кличет, свищет она по-звериному; с носа искры падают; из ушей дым валит» (цит. по: Ворт 1978: 129). Выражение *кричит по-звериному* известно из былин, где оно используется в отношении чудища по имени Соловей-разбойник (там же). Д. Ворт отождествляет др.-рус. *дивъ* с древнерусским божеством *Сынарьгъ*, заимствованным из иранской мифологии (Ворт 1978: 129–132). В.Л. Виноградова дает перечень предыдущих интерпретаций слова *дивъ* в «Слове о полку Игореве» (Виноградова 1967: 29). Приводимая ею цитата из Д. Дубенского («Слово о полку Игореве», М., 1844, с. 38), где, якобы по свидетельству доктора Л. Гая из Загреба, *div* (в Хорватии *dev!*) представляется как зловещая птица, известная всем южным славянам, – вызывает серьезные сомнения относительно того, не появились ли якобы русские диалектные значения в научном обороте на основе этой информации. Неопределенным остается также значение укр. *див* в проклятии *щоб на тебе див приишов* (Гринченко 1: 381). Е. Желеховский полагает, что в данном случае *див* означает ‘злое божество тьмы’, С.Й. Смаль-Стоцкий трактует смысл проклятия следующим образом: «ты должен столкнуться с чем-нибудь плохим», «пусть тебя постигнет зло» (Смаль-Стоцкий 1926–1927: 29). Др.-пол. *dziw* ‘чудовище’ может быть идентичным *div* в значении ‘чудо’.

Эта неопределенность значений является недостатком фонетически ясного и семантически хорошо обоснованного возведения

praslaw. *\*divъ* к и.-е. *\*dei̯uós*. Во всяком случае, указанные тексты не противоречат подобной интерпретации, так что имеется достаточно оснований считать приведенные примеры слова *div* в славянских языках следами праслав. *\*divъ* ‘злой дух’ < и.-е. *\*dei̯uós* ‘бог’. Однако праслав. *\*diva* ‘нимфа’ должно было быть образовано до того, как произошло усиление негативного компонента значения *\*divъ*.

Вопрос о том, представляет ли собой праслав. *\*divъ* в значении ‘чудо’ также континуант и.-е. *\*dei̯uós*, остается открытым. За идентичность *\*divъ* в значениях ‘чудо’ и ‘злой дух’ выступают Я.М. Розвадовский (Rozwadowski 1960: 120), П. Скок (Skok 1: 409), В.И. Георгиев (Георгиев 1967: 736–737). Согласно Георгиеву, значение ‘чудо’ представляет собой абстрактный вариант значения слова *\*divъ* ‘чудовище’. Однако Э. Бернекер (Berneker SEW 1: 202), В. Махек (Machek 1968: 118), Ю. Покорны (Pokorný 1959: 186), Ф. Славский (Sławski SEJP 1: 200) рассматривают *\*divъ* в значении ‘чудо’ как поствербальное образование к глаголу *\*diviti (s)e* ‘(удивленно) смотреть, рассматривать, удивлять’. Э. Френкель (Fraenkel LEW: 94), В.И. Георгиев (Георгиев 1967: 737), О.Н. Трубачев (ЭССЯ 5: 33), Б. Мериджи (Meriggi 1971: 59), наоборот, считают *\*diviti (s)e* производным от *\*divъ* в значении ‘чудо’. Возможны оба решения.

Слово *самодіва* представляет собой производное от болг. *діва* с тем же значением. Это слово фиксируется начиная с XVII в. (Цонев 1920: 175; Вакарелски 1974: 505)<sup>10</sup>. В этом значении оно было заимствовано сербохорватским языком: *samodiva* (Косово – Skok 1: 409) и диалектами румынского: *samodivă* (Олтения, Банат), что, по мнению А.И. Ионеску (Ionescu 1978: 16), объясняется географически, распространением этого слова из сербохорватского. В этимологической литературе слово *самодіва*, как правило, делится на две части следующим образом: *само-* + *діва* (Младенов 1941: 568; Sławski 1979: 213). Аналогичным способом образованы слова *самовіла* и *самоюда*. О.Н. Трубачев возражает против такого подхода, считая подобную словообразовательную структуру аномальной и изолированной в славянской лексике. В связи с этим он полагает, что в данном случае речь должна идти о заимствовании, и видит в *\*samo-diva* славянскую адаптацию иранского (скифского) *\*asma-daiva-* ‘небес-

<sup>10</sup> и γ τὸ νόσθιον ὥκρυτος οὐδὲ πῖ, οὐδὲ σαμοδίβη εἶναι οὐδὲ τάκτη πολεμέειν (1674 г. – Аврамов сборник, 29. декември).

ный дух' (Трубачев 1971: 460–461). Однако столь древнее заимствование, которое предположительно проникло в болгарский язык из протобулгарского, должно было бы превратиться в болгарское *\*осмо-дъва* – см., например, передачу протобулгарского *a* посредством старославянского *o* в болгарском слове *корем* ‘живот’ (тур. *karīn*, туркм. *garын*, казах. *карын*). Таким образом, с точки зрения фонетики эта этимология не выдерживает критики.

С другой стороны, структура слова *само-* + существительное является достаточно распространенной и в болгарском, и в других славянских языках. В болгарском она встречается прежде всего в диалектной лексике, в названиях растений и в фольклоре,ср., например, болг. *От самовиши бòга* [От всевышнего бога] (Лом – СбНУ 38, 1: 29), *самоглав генгер* ‘чертополох, *Carduus*’, *самоградиче* = *белоградиче* ‘скабиоза, *Scabiosa*’, *самочрънка* ‘грубая шерстяная ткань натурального черного цвета’ (общ. Видин, Кула, Белоградчик, Берковица, Лом, Оряхово, Враца – Маринов 1891: 5), *самоцрънка* ‘шерсть натурального черного цвета’ (Каменица, общ. Кюстендил – СбНУ 50: 159; общ. София – Божкова 1962: 226), ‘серая шерсть’ (Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9, 1941/43: 382), *самочерка* ‘шерсть натурального черного цвета’ (общ. Ботевград – Илчев 1962: 201), *Samoniva* – село около г. Арта <*\*Sama niva* (Zaimov 1975: 114).

В старославянском зафиксированы *самовладыка*, *самодревенъ*, *самомждръ*, *самоцарь* (Манасиева хроника).

Ц.-слав. *самобрать* ‘*frater germanus*’ представляет собой перевод заимствованного греч. *αὐταρελφός* [родной брат], *саморжчынъ* – греч. *αὐτόχειρ* [совершенное собственной рукой], *самосильнъ* – греч. *αὐτοδύναμος* [сильный сам по себе].

Та же словообразовательная модель лежит в основе следующих слов сербохорватского языка: *самокиселина* ‘скисшее само по себе молоко’ (AR; Вук), *samokost* ‘скелет’ (AR), *samokruh* ‘ячмень, *Hordeum vulgare nudum*’ (AR; Skok 3: 197), *samokrv* ‘самоубийство’ (AR), *samosilan* ‘самовольный’ (AR). Та же структура лежит в основе топонимов *Samograd*, *Samobor* (Skok 3: 198).

В словенском: *samočist* ‘чистый, свободный от примесей’, *samoglav* ‘упрямый, своенравный’, *satomoder* ‘мудрствующий, умничающий’, *samoroč* ‘собственноручный’, *samoròg* ‘единорог’, *samoñh* ‘одноухий, упрямый, своенравный’ (Pleteršnik).

Другие примеры: рус. *самоцвет* ‘драгоценный камень’ и *самоважнейший* – форма суперлатива, встречающаяся в разговорной речи вместо *самый важный*, пол. *samotądry* ‘тот, кто считает себя умным’.

Этот словообразовательный механизм становится отчетливо виден при сопоставлении болгарского *сама китка* ‘аконит, Aconitum Napellus’ (Сливен – СбНУ 4, Научен отдел: 561), ‘золототысячник, Erythraea centaurium’ (Ловеч – СбНУ 14, I: 46; Енина, общ. Казанлык – Китипов 1970: 140), ‘дикая гвоздика, Dianthus’ (Ахтаров 1939: 154) и *самокитка* ‘гвоздика картузианская, Dianthus carthusianorum’ (СбНУ 3, Научен отдел: 134). Таким же образом ведет себя *самодива* в народных песнях в таких оборотах, как *сама горска дива*.

Вероятно, сложные слова *самодива*, *самовила* возникли в фольклорном контексте (Dukova 1979: 13). Примеры употребления слова *сам* в мифологическом значении имеются и в других языках:ср. рус. *сам* ‘черт’ (Vasmer REW 2: 573; Havers 1946: 137), укр. диал. *самка* ‘детская болезнь’, рум. *samă* ‘злой дух, который особенно мучает женщин во время родов’. *Сам* в этих случаях замещает личное местоимение. Ср. табуизированные описания нимф – *те* (Горна Оряховица – Големанов 1914: 361), рум. *ielele* ‘те’. Элемент *сам* мог бы также иметь и индивидуализирующее значение, поскольку некоторые нимфы выступают в фольклоре с именами собственными – например, *Гюрга самодива*, *Дёна самодива*, *Мàгда самовила* (Вакарелски 1974: 504).

Решая вопрос об образовании болгарского слова *самодива*, В. Георгиев (Georgiev 1975: 32) сравнивает греч. ὄμόδουλος, ὄμόδηρος и фрак. *Zamač* [ι...], *Zama-čiç*, которое трактуется им как \*Αύτοζενς ‘тот, кто сам является Зевсом’.

Остается выяснить, зависит ли этот тип образования слов в славянском от аналогичного способа словообразования в греческом.

### **Езà, ёнза, ёндза, яндза, йъндза (егà ?)**

Это слово в значении ‘болезнь’ распространено на юго-западе и востоке болгарского языкового ареала; оно часто встречается в ругательствах и проклятьях, не имея при этом никакого лексического значения: *езата да го сполети!* [Чтоб на него еза напала!] (Геров 2: 7), *фанала го езата, да го не пуше* [Чтоб его еза схватила и не отпустила] (СбНУ 6: 212), *ёнза* ‘болезнь’ (общ. Странджа – Горов

1962: 83), ‘насморк’ (Малко-Тырново – КБДР), *енза* ‘эпидемическая болезнь’ (Малко-Тырново, Ахтопол – КБДР), *ензà* ‘рана’ (Геров 1: 10), *енци*, pl. ‘болезни’ (Архив Георгиева<sup>11</sup>, 570-II), *èндза* ‘болезнь’ (Кичево, Дебар – СбНУ 30, I: 40; общ. Благоевград – Архив Цончев), *Ендзà те убила!* [Чтоб тебя ендза убила] (Благоевград – СбНУ 20, 1: 6); производная *èнзам* ‘хромать’ (Прилеп – СбНУ 16/17: 316); далее *јндза* (Охрид – Шапкарев 1891: 614; общ. Прилеп – Мирчев 1904: 7), ‘заразная или смертельная болезнь’, ‘эпидемия’ (Куманово – Архив Цончев). Этот вариант был заимствован аромунским языком: *iândză* ‘черт’ в проклятии *iândza va tî mî să* [чтобы черт тебя съел = черт бы тебя побрал]. Т. Папахаджи допускает неточность, приводя слово *jendza* в качестве исходной формы (Papahagi 1974: 671). Еще одним вариантом является слово *йъндза* ‘болезненное состояние, при котором дрожат от холода как в лихорадке’ и проклятия *йъндза те йъндзосала!* [Чтоб тебя ендза съендзосила] или *йъндза те фатила!* [Чтоб тебя ендза схватила] (Охрид – Шапкарев 1894: 342; Геров 5: 606), *йъндзата да те сотрим!* [Пусть тебя ендза сотрет (уничтожит)] (Охрид – СбНУ 12, III: 250). Цончев также приводит в своем архиве форму *ъндза* с тем же значением.

Поскольку соответствующее слово служит в западных и восточных славянских языках для обозначения злого демона женского пола (см. ниже), то с большой долей вероятности можно предположить, что первоначально оно означало персонифицированную, воспринимаемую как демоническую, болезнь. По этой причине это слово также должно быть рассмотрено здесь.

В своем фольклорном собрании из общини Кюстендил П.Цв. Любенов приводит значение ‘злой демон женского пола’ и для болгарского слова (Любенов 1887: IV). Он рассказывает о праздниках, посвященных защите от *Бабы Еги*, *Бабы Петканы* и *Гуреливой среды* [Сопливой среды], и высказывает предположение, что *Баба Ега* – это богиня суеверий, колдовства и заклинаний, безобразная старуха, которая ездит верхом на железной палке. Поскольку ни один другой источник не подтверждает ни формальную, ни содержательную сторону описываемого Любеновым материала, возникает подозрение, что в данном случае мы имеем дело с

<sup>11</sup> Выражаю благодарность проф. Ив. Георгиевой за предоставленную мне возможность пользоваться ее архивными материалами.

мифологизированной интерпретацией, возникшей под влиянием известного персонажа русских сказок, имя которого – *Баба Ягá*. В том же месте Любенов утверждает, что название этого персонажа сохранилось в ругательстве *Ega te поразила!* [Пусть Ега тебя сразит!]. И действительно, в одном из современных собраний диалектных материалов из общины Кюстендил зафиксировано похожее проклятие: *Egà го порàзи* [Чтоб его Ега сразила] (Умленски 1965: 249). Однако здесь речь скорее идет о безличном выражении,ср. *Поразѝло te!* [Чтоб тебя!] (Красава, общ. Брезник – СБНУ 49: 599), и *егà* можно рассматривать как формообразующую частицу повелительного наклонения ‘Пусть…’. Таким образом, свидетельство, приводимое Любеновым для доказательства существования варианта *егà*, вызывает сомнения.

Форма *едза* сохранилась в производном *едзав* ‘покрытый ранами’ (XVII в., общ. Кюстендил – БЕР 1: 478).

Эти формы восходят к ст.-слав. *ѧса*, *ѧза*, *ѧз* ‘болезнь, слабость, страдание’. Формы *енза*, *ендза* сохранили назальность, характерную для соответствующих диалектов. В формах *ѧндза*, *ѧнъдза* ст.-слав. *ѧ* и *ѧж* подверглись палатализации (ср. *ѧзик*, *ѧнъзик* – БЕР 2: 111).

Соответствия, обнаруженные в остальных южнославянских языках, также имеют абстрактное значение: с.-х. *jéza* ‘болезнь’ (в древней литературе), ‘дрожать (от холода, страха)’ (на востоке языкового ареала), ‘гнев, ярость’ (на западе языкового ареала) и производное *jèziv* ‘больной, слабый’, ‘опасный’ (Караџић 1935), *jèzina* ‘худоба, возникшая в результате внутренней болезни’ (Skok 1: 780), *jéziti* ‘сердить’, словен. *jéza* ‘гнев, ярость’, *jézav* ‘гневный, разъяренный’, *jezíti* ‘сердить, раздражать’ (Pleteršnik: 369, 371).

Соответствующие слова в восточно- и западнославянских языках, напротив, имеют мифологическое значение:

рус. диал. *éга*, *Ёга-баба*, *Ега-баба* (архангел. – СРНГ 8: 315; Афанасьев 3: 588), *ёгабовна* (архангел.), *еги-баба* ‘то же’ (вят., олон.) ‘злая женщина’ (северск., олон.), *егибисна* ‘дочь бабы-яги’ (вят.), *егибиха* – баба-яга (вят.), *егибица* ‘злодейка, ведьма’ (новгород.), *егибина* – баба-яга (вят., архангел.) (СРНГ 8: 315), *егибоба* ‘баба-яга’ (вят.), ‘злая женщина, ведьма’ (ярослав.), *егибова* ‘ведьма (бранные слова по отношению к пожилым женщинам)’ (новгород.) (СРНГ 8: 316), *ягá*, *бáба-ягá*, *ягá-бáба*, *ягáя* ‘ведьма (в сказках)’, бел. *ягá* ‘ведьма’, *бáба* *игá*, ‘злая женщина, ведьма’, укр. *язя* ‘ведьма’, *язи-бáба* ‘ведьма’,

‘волосатая гусеница’ (ЭССЯ 6: 68), др.-чеш. *jězě*, *jěženka*, *jězinka* ‘злое сказочное существо женского пола, ламия (в образе свиньи с женским лицом и лошадиными копытами)’, чеш. *jezinka* ‘злая женщина, лесная женщина, которая заманивает и затягивает в воду детей’ (Gebauer 1: 641; Český lid 10: 207), *jezibaba*, *jedibaba*, диал. *jaza* ‘злая женщина’, слвц. *jagababa*, *je(n)džibaba*, *jenzibaba*, пол. (в т. ч. диал.) *jędza* (начиная с XV в.), *jędzona*, *jędzonka*, *jędzyna*, *idza* ‘фурия, ведьма, злая женщина’, *jędzić się* ‘сердиться, злиться’, кашуб. *jaža*, *jaža*, *jiža* ‘злая женщина, ведьма, колдунья’, *jažēbaba* ‘жадная сварливая женщина’, ‘ведьма, колдунья’, *jažēc sq*, *jižēc sq* ‘сердиться, злиться’ (Sychta 2: 90).

Эти формы восходят к праслав. *\*(j)ęga*, *\*(j)ęza* ‘демоническое существо женского пола, воплощение болезни’, ‘болезнь’ (Brückner SEJP: 208; 1980: 44, 183). Примеры чередования *g/z*: ст.-слав. *льга* / *льза* ‘легкость, возможность’, *стыга* / *стыза* ‘тропинка’, рус. *стега* / *стезя*, рус. диал. *польга* / *польза*, болг. *върга* / *вързъла* (общ. Тетевен – Стойчев 1915: 249). А. Белич (Belić 1921: 34), Т. Милевский (Milewski 1937: 17) и Ф. Славский (Sławski SEJP 1: 578) полагают, что в восточнославянском *\*(j)ęga* скорее всего представлено устранение результатов палатализации по аналогии (ср. пол. *ulgа* после *uldze*). П. Скок (Skok 1: 780) считает рус. *яга* формой, возникшей в результате табуирования. В. Махек объясняет появление *z*, *dz* влиянием слова *jed* ‘яд’ (чеш. *jedibaba*) (Machek 1968: 225). Однако вероятнее всего правы те, кто считает, что речь идет о различных словообразовательных вариантах (Brückner 1913b: 318; Ekblom 1951: 26–27; Machek 1954: 226; БЕР 1: 481): *\*(j)ęga*, *\*(j)ęgja*; *-ja* придает основному слову более абстрактное значение (Machek 1954: 226). И в самом деле формы, оканчивающиеся на *-a*, имеют более личное, мифологическое значение, в то время как формы на *-ja* – абстрактное (‘болезнь, слабость, гнев, ярость’).

Праславянское слово родственно лит. *ingis* ‘лентяй’, *ingas* ‘ленивый, медлительный’, лит. *éngti* ‘давить, душить, угнетать, притеснять, мучить’, лтш. *igt*, *igstu* ‘проходить, исчезать, пропадать, изнемогать; быть раздосадованным, недовольным, угрюмым, ворчливым’, *igns* ‘недовольный, угрюмый, ворчливый’, др.-исл. *ekki* ‘горе, скорбь, боль’, англосакс. *inca* ‘вопрос, сомнение, печаль, ссора’; *\*(j)ęga* является дервербативом незасвидетельствованного глагола *\*eg-ti* (ЭССЯ 6: 68–69), ср. лит. *éngti*. Эти формы восходят к варианту, образованному от и-е. \**aig-* ‘больной, расстроенный’ при помощи назального инфиксa

\**ing-* (Pokorny 1959: 13). К той же форме с назальным инфиксом восходит хеттск. *hinkan* ‘заразная болезнь, чума, смерть’ (Couvreur 1937: 136; Georgiev 1969: 547). О критике этой этимологии см. литературу, которую приводит Й. Тишлер (Tischler 1978: 248–249). Хеттское слово трактуется там как именное производное от глагола *hink* ‘передавать, отдавать’.

Албанское *i idhët* ‘горький’, которое в качестве сравнения приводит Э.Г. Мейер (Meyer 1891: 157) (отвергнуто Э. Бернекером – Berneker SEW 1: 269 и М. Фасмером – Vasmer REW 3: 479), восходит к \**indh-*, одному из вариантов \**ai-dh-* ‘гореть’, и родственно лит. *aitriùs* ‘горький’ (<\**ai-tro-*) (Pokorny 1959: 12–13; Walde, Hofmann 1956: 16).

Корень \**aig-* ‘больной’ без назального инфиксса представлен в лат. *aeger* ‘расстроенный, плохо себя чувствующий, больной’ (Berneker SEW 1: 259; Brugmann 1911: 364; Pokorny 1959: 13; с оговорками – Walde, Hofmann 1956: 16; Georgiev 1969: 547).

Возражение Т. Милевского (Milewski 1937: 10, прим. 2) о том, что форма, образованная от корня \**aig-* (лат. *aeger*) при помощи назального инфиксса, должна была бы в результате дать слав. *ing->ig*, необоснованно, ср. др.-prus. *insuwis* : слав. \**(j)ezykъ*.

Сторонниками вышеизложенной этимологии, за исключением вопроса о принадлежности хеттского и латинского слов, являются: А. Погодин (Погодин 1895: 328), Р. Траутманн (Trautmann: 70), Й. Поливка (Polívka 1922: 257 и след.), М. Фасмер (Vasmer REW 3: 479), А. Брюкнер (Brückner SEJP: 208), Ст. Младенов (Младенов 1941: 160), Э. Френкель (Fraenkel 1: 10), который еще приводит ирл. *ong* ‘стонать, тяжело вздыхать’, ср.-в.-нем. *anken* ‘то же’ и трактует всю группу родственных слов как ономатопоэтическую; Ю.В. Шевелев (Shevelov 1964: 237), Р. Якобсон (Jakobson 1966: 98–99), Ф. Славский (Sławski SEJP 1: 578), В. Махек (Machek 1968: 225), БЕР (1: 481), А. Слупский (Slupski 1971: 305), А.И. Ионеску (Ionescu 1978: 39–40), ЭССЯ (6: 68–69).

Э. Бенвенист (Бенвенист 1955: 185) и В.Н. Топоров (Топоров 1960: 209–210) связывают рассматриваемое славянское слово и хеттск. *henkan* ‘заразная болезнь, чума’, кельт. \**ank-* (др.-ирл. *ec*, валлийск. *anhen* ‘смерть’), греч. \**ank-* (*ἀν-αγκ-η*) с \**æn-k-*, корнем \**ən-* ‘убивать’, вторая основа которого \**ən-ék* сохранилась в др.-инд. *naś* ‘исчезать’, лат. *necare* ‘убивать’. Связь с ирл. *ess* ‘смерть’, *easadh* ‘болезнь’ предполагал уже А. Пиктет (Pictet 1856: 346).

Предполагаемая связь с рус. *াгнуть* ‘кольнуть, пырнуть’ (Потебня 1895: 91, прим. 7), о.-слав. *jag-* ‘колющий предмет, острье’ основывается на мифологических и семантических соображениях (А. Брюкнер – Brückner 1913b: 318 – приводит для сравнения лит. *giltinė* ‘персонифицированная смерть’), но фонетически объединить данную группу родственных слов с рассматриваемым словом невозможно.

По семантическим причинам В. Полак (Polák 1977: 288) подвергает сомнению индоевропейское родство слов. *\*(j)ęga*, *\*(j)ęza*, т. к., по его мнению, из-за существовавших табу нельзя было использовать пейоративные слова в отношении демона, и указывает на остяцкое *ᾶ́нгэ́* ‘жена старшего брата или дяди’, ‘мачеха, тетка’, *ᾶ́нкэ́* ‘мать’, вогульское *ᾶ́нгэ́* ‘жена старшего родственника’, венг. *ángy* ‘жена старшего брата’ как на возможный источник заимствования. Отстаиваемый им «параллелизм со слов. *\*(j)ęga* как в фонетической структуре, так и в значении» не является точным: в таком случае следовало бы ожидать слов. *\*qg-*, а не *\*(j)ęg-*, т. о. данная связь должна быть отвергнута по фонетическим причинам. В. Полак считает, что южнославянское слово *\*(j)ęzá* ‘болезнь’ должно быть отделено от восточно- и западнославянских слов, обозначающих демона. Против такого разделения говорит прежде всего соответствие производных: словен. *jeziti* ‘сердить, раздражать’, пол. *jędzić się* ‘сердиться, злиться’, кашуб. *jązēc sq, jizēc sq* ‘то же’. То, что на определенной ступени развития болезни воспринимаются преимущественно как демоны (прежде всего как демоны женского пола), – хорошо известный факт. Примеры, говорящие в пользу идентичности наименований демонов и вызываемых ими болезней, см. в статье *Бяс*.

Типологический анализ традиционного для западнославянских и восточнославянских сказок демонического персонажа, выполненный с привлечением этнологических данных, показывает, что этот персонаж объединяет в себе черты олицетворения смерти (Потебня 1895: 92–93; Пропп 1946: 59; Machek 1957: 78, 244; Иванов, Топоров 1965: 78; 1974: 127), хозяйки зверей (Иванов, Топоров 1965: 174) и жрицы, участвовавшей в погребальных ритуалах (Иванов, Топоров 1965: 179) и в обрядах инициации (Пропп 1946: 41–96; Топоров 1963: 30). Вышеуказанный демонический персонаж уже давно не является частью живой народной веры, представляет собой исключительно сказочную фигуру и, будучи таковой, не несет в себе никакой опасности. Употребление рассматриваемого

выше слова в значении ‘болезнь’ в болгарском языке, прежде всего в ругательствах и проклятьях, напротив, указывает на изначальную опасность болезни, воспринимаемой как демоническая.

### **Змей, змех, змев, зме, зимии, змийник, зъм**

Общеболгарское *змей* ‘дракон’ описывает, с одной стороны, крылатое змееподобное существо, которое живет в горных пещерах, изрыгает пламя, ворует женщин и девушек или вступает с ними в любовные отношения, сражается в грозу с другими драконами, с другой стороны – человека, который родился в результате связи дракона и обычной женщины, у которого под мышками растут крылья, который также управляет тучами и защищает свое село от враждебных сил природы во время грозы (СбНУ 4: 112–113; Геров; Маринов 1914: 208). Диалектная форма *змех* (Охрид – Шапкарев 1891: 78, Миладинови: 357–358, №167; Геров; ПК: 473), *зме<sup>h</sup>*(общ. Кюстендил – Умленски 1965: 226) имеет гиперкорректное *-x* (БЕР 1: 647); в других диалектах *-x* либо превратилось в *-e*: *змев* (Прилеп – СбНУ 3: 197; ср. *беев* < ст.-слав. *бѣхъ*), либо исчезло: *зме* (Чупрене, общ. Белоградчик – СбНУ 41: 423). Форма *зимии* (Бешенов, Банат – Телбизови 1963: 202) продолжает ст.-слав. *змии* ‘змея, дракон’ с напряженным полугласным и содержит эпентетическое *и*; форма *змийник* (Родопы – Стойчев 1965: 169) представляет собой производное от *змия* ‘змея’.

В противоположность им слово *зъм* ‘дракон’ (общ. Трявна), ‘змея’ (Патрешко, общ. Троян – КБДР), ‘большая змея’ (Крывеник, общ. Севлиево – Ковачев 1970: 21), ‘большая змея, уж обыкновенный, змея семейства ужеобразных, *Colubridae*’ (Стражица, общ. Горно Оряхово – КБДР) невозможно объяснить процессами, проходившими в болгарском, оно восходит к одному из вариантов праславянской формы (см. ниже). Помимо фольклора это слово очень часто встречается в названиях пещер, долин, источников и озер (см. БЕР 1: 647). Эти названия напрямую связаны с этиологическими легендами, приуроченными к данным местам (ср. *змеоа дупка* у г. Битоля – СбНУ 16/17: 312)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Рум. *zmei* и н.-греч. *δράχος* также обнаруживают высокую продуктивность в образовании географических наименований (Popinceanu 1964: 251; Schmidt 1871: 194).

В старославянском языке были зафиксированы слова змын и змини. Родственные им слова: с.х. *zmâj*, *zmâja* ‘дракон’ (его характеристика в фольклоре во всех деталях соответствует болгарскому эквиваленту), словен. *zmâj* ‘дракон, летающий дракон’, *zmîj* ‘змей, дракон, гадюка’ (Pleteršnik), рус. *змей* ‘дракон’, диал. ‘самец змеи’ (СРНГ 11: 300), укр. *zmîj* ‘дракон’, чеш. *zmech*, *zmek* ‘дракон’, пол. *żmij*, диал. *żmiej* (SGP 6: 445), *zmij*, в.-луж. *zmij* ‘огнедышащий дракон, своего рода домашний дух, который приносит своему хозяину сокровища’ (Černý 1898: 35).

Исходная праславянская форма – *\*zemyjь* – представляет собой прилагательное, образованное от нулевой ступени основы *\*zem-ja* ‘земля’ (< и.-е. *\*ghmiyos*), форма женского рода – *\*zmyja* (< и.-е. *\*ghmiya*) ‘змея’. Данное праславянское слово продолжает свое существование в отдельных славянских языках – частично в неизменном, частично в измененном виде с напряженным полугласным: болг. *змей* / ст.-слав. *зминъ*; с.-х. *zmâja* / *zmîja* ‘змея’, рус. *змей* / *zmij* ‘змея’. Болг. диал. *зъмъ* восходит к праславянскому *\*zъtъjь* (< и.-е. *\*ghmtuos*), форма женского рода которого – *\*zъtъja* (< и.-е. *\*ghmtuya*) тоже сохранилась в болгарском: болг. диал. *зъмја* ‘змея’, ст.-слав. *зъмѹрѧнъ* (БЕР 1: 666). В. Георгиев (Georgiev 1975: 18, 36) сообщает, что похожая форма сохранилась в первой части фракийского теонима *Zvμ(λ)-v(ζ)δρηνος*, одном из прозвищ Асклепия. Автор трактует это имя как ‘водяная змея’ (< и.-е. *\*ghmtuu-udr-āno-*) и сравнивает *\*ghmtuu-* со ст.-слав. *зминъ*.

В свое время М. Фасмер (Vasmer REW 1: 457) установил, что речь идет о табуированном слове. Ту же внутреннюю форму, что и слав. *\*zmyjь*, имеют диалектные названия змеи в албанском языке: *tokës*, *toksi*, *i toksi*, *ai i tokës*, *dheutokësi*, *përdhesi* (Çabej 1949: 19; 1966: 84–85). П. Скок (Skok 3: 657–658) полагает, что первоначальная связь со словом *\*zemja* ‘земля’ была утрачена. Однако данная архаическая номинация повторяется в более позднем образовании – с.-х. слове *rožetiša* ‘змея’ (Havers 1946: 45). Ср. также стихотворную строку из сербского заговора от укуса змеи: *Земља земљу ујела* «Земля землю укусила» (СМР: 145), которая означает следующее: «то, что ползает по земле, укусило того, кто сделан из земли». Хтоническая природа дракона отражена и в соответствующих наименованиях у неиндоевропейских народов (примеры см. в: Иванов 1982: 195).

Эта этимология общепризнанна в этимологической литературе (см. Vasmer REW 1: 457–458; Младенов 1941: 193; Machek 1968: 717; Holub, Kopečný: 437; БЕР 1: 647–648, 666–667; Pokorný 1959: 415; Shevelov 1964: 93; Георгиев 1970: 472; Skok 3: 657–658, 649; Ślawski 1974: 83; Ionescu 1978: 32–34). Этимология данного наименования отчетливо показывает, что изначальная природа крылатого дракона, представляющего собой, с точки зрения фольклористики, очень сложное синкретическое существо, которое совмещает в себе змеиные и птичьи черты, атмосферные и антропоморфные признаки (см. Пропп 1946: 258, СМР: 142), – змеиная.

И змей из болгарских народных поверий, и его сербское соответствие типологически относятся к одной балканской традиции. Образ болгарского змея полностью совпадает с образом албанского *dragúa*, *drángua* (СМР: 144; Tirtja 1977: 188), он имеет много общих черт с новогреческим *δράχος* (Schmidt 1871: 190). Тем не менее эти соответствия никак не повлияли на языковую интерференцию. Болгарское слово змей было заимствовано только румынским и аромунским языками: рум. *zmeiu*, аромун. *zmei* (Papahagi 1974: 1302). Согласно А. Розетти (Rosetti 1954: 37; 1968: 309), Г. Михэилэ (Mihăilă 1960: 149) и А.И. Ионеску (Ionescu 1978: 34), рум. *zmeiu* относится к древнейшим славянским заимствованиям в румынском языке. Однако данное слово не содержит ни одной характерной фонетической особенности, которая позволила бы установить хронологию заимствования. Семантически рум. *zmeiu* во всех деталях полностью соответствует болг. змей (Dukova 1977: 109–110).

Эпитеты огнен, огняник, огнянин или горянин (Маринов 1914: 208; Геров 3: 331), наиболее часто употребляемые по отношению к дракону, связаны с качествами мифологического дракона, который извергает огонь и место жительства которого находится высоко в горах. Эти эпитеты имеют параллели в остальных славянских языках: с.-х. *змай огњени, огњевити* (РСКНЈ 7: 106), *Змај огњени Вук* ‘персонаж сербского эпоса’ (РСКНЈ 7: 107); рус. змей огненный, змей-любак ‘в народных поверьях – демон, бес, прилетающий соблазнять женщин (вдов и солдаток) в образе любимого мужчины’, ‘метеорит’ (СРНГ 11: 301); с.-х. *планински змај, змајогрочев огань* ‘(в сербской сказке) огонь, на котором покоится Земля’ (Вук: 221; Skok 3: 657), рус. диал. фольк. *горынь, горынь-змея, змеице-горынчище* (СРНГ 7: 79), *змей-горюён* (СРНГ 7: 83), бел. змей-горыныч, змей-горымец (Иванов, Топоров 1974: 6).

Этот постоянный эпитет, согласно своей внутренней форме, основан на индоевропейских мифологических представлениях,ср. др.-инд. *áhim párvate síśriyāñát* [дракон, лежащий на горе] (Grassmann 1936: 791)<sup>13</sup>.

А.А. Макдонелл (Macdonell 1911: 59) и Г. Грассманн (Grassmann 1936) трактуют *párvata* как облака, метафорически представленные как горы. Это представление восходит к тому времени, когда у дракона уже были крылья.

### *Mòrà (морàва, маràва, мràва)* *Màra (Màrèn, марой, марòк)*

Общеболгарское *mora* означает ‘злой демон, душающий людей во сне, кошмар’, диал. ‘чувство тяжести в груди’ (общ. София – Божкова 1962: 255). Кроме того, были зафиксированы следующие диалектные варианты: *mora* ‘злой дух’ (Момчиловцы, Соколовцы, Босотина, общ. Смолян – Стойчев 1965: 204), ‘душа умершего, который был похоронен с нарушением предписаний’ (Бобошево – Кепов 1936: 113), ‘горе, скорбь, тяжелая душевная болезнь’ (общ. Пазарджик – Джуренов 1980: 458), ‘болезнь, кошмар’, *murъ* ‘заразная смертельная болезнь, чума’ (Банат – Стойков 1968: 145), *morò*, в том же значении (Ракитово – Стойчев 1970: 187), *moràva* ‘кошмар, страшный сон’, ‘тень, которая является человеку во сне’ (общ. Гоце Делчев – ГСУ 32: 126), ‘существо, которое по ночам высасывает из человека силы’ (общ. Демир Хисара [теперь обл. Валовиште] – СбНУ 4: 111), *muvara* ‘кошмар’ (на теле виден синяк размером с ка-

<sup>13</sup> На то, что сюжетные мотивы, связанные с драконом, сохранившиеся в болгарском фольклоре, должны восходить к общеевропейским представлениям, указывает мордовская (эрзянская) народная песня, в которой описывается, как в одной из туч появляется повелитель грома, спускает с неба серебряную колыбель, забирает из хоровода самую красивую девушку и поднимает ее на небо (Wagner 1964: 96–97). Имена мифологического существа в мордовской песне заимствованы из древнеиндийского языка (морд. *pírǵíne azor* = ригвед. *Parjanya asurah*). Эта песня совпадает в деталях с ритуальными хороводными песнями, которые исполнялись на Пасху, Юрьев день и на Ивана Купала (Маринов 1914: 210) и в которых рассказывается о похищении девушки драконом. Дракон действует здесь от имени божества грома, хотя изначально являлся его противником.

плю – след, который оставляет *мурава*) (Либяхово, общ. Гоце Делчев), *моравата* ‘невидимое существо, которое бьет ногой спящих, оставляя на теле синяки’ (Нова Махала, общ. Харманли – Евтимий 1943: 6), *морàва* ‘кошмар’ (Смолян, Мадан, Арда, Златоград, Долен, общ. Момчилград; Бабяк, общ. Разлог – Стойчев 1965: 209), *марàва* ‘ночной кошмар; кошмар’ (Старцево, Неделино, общ. Мадан; Рудозем, Елховец, общ. Смолян – Стойчев 1965: 204), *мràва* ‘то же’ (общ. Смолян, Хамбардере, общ. Арда – Стойчев 1965: 210).

Из старославянского это слово было заимствовано в среднегреческий: *μωρόα* ‘одно из имен призрака по имени Гелло, убивающего детей’ (Schmidt 1871: 139), н.-греч. *μόρα*, *μώρα*. В румынском языке на территории Румынии были зафиксированы следующие производные старославянского слова: *moroi*, *muroi* ‘душа ребенка, умершего некрещеным’ (см. соотв. слово в: Tiktin; Rosetti 1954: 43; 1968: 314; Popinceanu 1964: 184). Более поздним заимствованием из болгарского является аромунское *tórá* ‘кошмар’ (Papahagi 1974: 821), поскольку *o* передается как *o*, а не как *oa*. Албанское *morë*, диал. ‘эпилепсия’, не содержит каких-либо фонетических особенностей, на основании которых можно было бы установить время заимствования.

Данное болгарское слово имеет многочисленные соответствия в языке и реалиях в остальном славянском мире: ц.-слав. *мòра* ‘*maga*’, с.-х. *мòра* ‘ночной кошмар; ночная бабочка’, диал. *мòра* ‘невидимое существо женского пола, которое может превращаться в кошку или козу’, *морà* ‘ведьма, которая может превращаться в кошку, муху или блоху’ (Этимология 1972: 41–42), хорв. *mura* (Krauss 1908: 146), его производные *мòрна* ‘душа умершей незамужней девушки, которая по ночам душит людей’ (Трпань), *морица* ‘то же’ (Ђорђевић 1953: 75 и след.; Schneeweis 1961: 23); в это существо превращается девушка, которая родилась в «рубашке» красного цвета (СМР: 207); словен. *móra* ‘злой демон, душающий людей во сне’, ‘сова’ (этнографические подробности см.: Möderndorfer 1964: 106–109). В Савиньской долине любое животное черного цвета называют *móra*. Рус. *-мора* является вторым элементом в слове *кикимора* ‘по суеверным представлениям, домовой, проказящий по ночам с пряжей, веретеном, коробами, вышкой’, ‘лихорадка’ (ярослав.), ‘летучая мышь’, *кикиморка* ‘по суеверным представлениям, мифическое существо, кикимора’ (СРНГ 13: 205), укр. *мóра* ‘ночной кошмар’, др.-чеш. *móra* ‘ночной

кошмар, пиявка’ (XIV в.), чеш. *můra* ‘злой демон, душащий людей во сне’, слвц. *mora* ‘злой демон, душащий людей во сне; ночная бабочка’, диал. *morka, saňtimorka, zmora, múra, kaňimura* ‘ночная бабочка’, *kikomora* (только в: Wollman 1921/1: 2), пол. *mora, zmora* ‘ночной кошмар’, кашуб. *mora* ‘душа, которая выходит из тела спящего в виде яблока или груши, реже – в виде кошки, мыши, лягушки, змеи, ночной бабочки или клубка шерсти, и душит людей, животных, особенно лошадей и молодняк рогатого скота, скачет на них верхом, доводя до полного изнеможения, и высасывает сок из деревьев’, ‘ночная бабочка’, ‘ворчливый, угрюмый человек’, ‘скряга’, ‘женщина легкого поведения’ (Sychta 3: 102–106)<sup>14</sup>.

Исходная праславянская форма – \**mora* ‘злой демон, душащий людей во сне, ночной кошмар’. Она имеет точные соответствия в древнегерманских и кельтских языках: др.-исл. \**mora* ‘злой демон, душащий людей во сне, кошмар’, др.-англ. *mæra*, англ. *nightmare*, дат. *mare*, шв. *mara*, фарер. *marra*, з.-фриз. *nachtmerje*, вангерог. *ridimöir*, с.-фриз. *nachtmähr* (HdA 5: 1508–1510), др.-в.-нем. *mara*, спр.-в.-нем. *mar*, нем. *Mahr, Nachtmahr*; др.-ирл. *morrigan* ‘демоническое существо женского пола, повелительница битв и мертвцев’, букв. «королева кошмаров» (Stokes 1905: 468; Vendryes 1960: 64–65). Э. Чабей (Čabej 1966: 82–83) предлагает отнести сюда также и алб. *tmer* ‘страх’, диал. *merë, mnër* ‘то же’, однако это предполагало бы другую форму – с вокализмом ступени *e*.

Принимая во внимание в.-луж. *múrawa* ‘злой демон, душащий людей во сне’, *mórawa* ‘ночная астма’ (Černý 1898: 409), ‘злой демон, душащий людей во сне’ (Muka), ‘злой демон женского пола, который является днем во время дождя, идущего при свете солнца, в виде бабочки пепельно-серого цвета’ (Riegler 1935/36: 1247; Važný 1955: 61), диал. *myrawa* (Černý 1898: 409), можно предположить, что болг. *морàва* продолжает праслав. диал. \**morava*, которое, в свою очередь, является производным от \**mora*. Самой древней формой – с аканьем – является *маràва*. Вариант *мràва* образовался в результате утраты *a* в безударном слоге.

<sup>14</sup> Многим народам присуща вера в то, что мара сосет молоко из груди младенцев. Если у младенца припухшие соски, говорят: словен. *Mora otroka sisa* [Мора ребенка сосет] (Корошка – Möderndorfer 1964: 109), слвц. *ioh Morena cecá* [Морена их сосет] (Wollmann 1920: 11).

Праслав. *\*mora* и ее соответствия продолжают и.-е. диал. форму *\*mórā*, являющуюся производной от и.-е. *\*mer-* ‘умирать’ (Pokorný 1959: 735). Производную от этого же глагола представляет собой существительное *\*móros* ‘смерть’, которое зафиксировано в ст.-слав. – морь ‘эпидемия, чума’, во всех славянских языках, а также в лит. – *māras* ‘смерть, эпидемия, чума’ и др.-инд. – *mara-* ‘смерть’. Значения этого слова в славянских, кельтских и древнегерманских языках указывают на то, что и.-е. диал. *\*móra* означает ‘дух умершего, дух болезни’. Значения ‘ночная бабочка’, ‘сова’, ‘летучая мышь’, встречающиеся в некоторых славянских языках, возникли благодаря народной вере в то, что душа спящей Мары по ночам покидает ее тело в виде одного из тех животных, которых традиционно принято считать воплощением души, чаще всего в виде бабочки, и высасывает кровь у спящих (см., напр., Güntert 1919: 215–238; HdA 1: 285–286; Važný 1955: 63 и др.). Вышеперечисленные значения вполне могут иметь праславянское происхождение, однако с такой же вероятностью они могли возникнуть позже, в отдельных славянских языках, поскольку соответствующие народные представления существуют и в наши дни (HdA 1: 285–286).

Основные положения вышеизложенной этимологии праслав. *\*mora* признаны в этимологической литературе, в частности такими исследователями, как Г. Гюнтерт (Güntert 1919: 69–70), А. Вальде (Walde, Pokorný 2: 276–277), Ст. Младенов (Младенов 1941: 304). Родство между этими славянскими и древнегерманскими словами установил уже Ф. Миклошич (Miklosich: 220). Того же мнения придерживаются В. Махек (Machek: 313), Й. Голуб и Ф. Копечны (Holub, Kopečný: 235) и А. Брюкнер (Brückner SEJP: 655). По мнению Г. Хирта (Hirt 1907: 335 – с ним не согласен Ст. Младенов (Младенов 1909: 83), А. Вайана (Vaillant 1931: 678–679) и А. Брюкнера (Brückner 1980: 209), данное славянское слово было заимствовано из древнегерманского языка. Против этой версии говорит прежде всего, связь праслав. *\*mora* с праслав. *\*morgъ*. Х. Фальк и А. Торп (Falk, Torp: 697), Э. Бернекер (Berneker SEW 2: 76) и Ю. Покорны (Pokorný 1959: 736) полагают, что данное славянское слово и его и.-е. соответствия восходят к корню *\*mer-* ‘давить, угнетать, мять’. При этом они руководствуются семантическими соображениями и исходят из того, что злой демон давит на спящего:ср. др.-исл. *Mara trað hann* [Мара топтала его] и заимствованное из древнегерманского французское

*Cauchemar*, первая часть которого связана с лат. *calcare* ‘жать, сжимать, давить’. В пользу предположения о том, что речь идет о духе умершего, говорит и то экстралингвистическое обстоятельство, что душа Мары покидает тело в виде *животного* или *тени* (ср. также албанское: *më shkeli hieja* ‘меня ударила ногой тень’). О частом отождествлении духов болезни и духов, душащих человека, см. также: Höfler 1899: 104. Демон, душащий людей во сне, до сих пор воспринимается в народе как дух усопшего, ср. болгарское диалектное значение ‘душа усопшего’ (Бобошево) и пол. *zmora* ‘злой демон, душащий людей во сне’, представляющее собой отлагольное образование от *z-moriti*, а также эпитет в чешском заклинании: *Můro morouci...* [Мура морящая...]. Вера в то, что души мертвых могут душить людей, зафиксирована на всем индоевропейском пространстве (Schrader 1917: 707). Чтобы доказать происхождение группы родственных индоевропейских слов от *\*mer-* в значении ‘убивать’, Г. Гюнтерт приводит лингвистические и фактографические аргументы (Güntert 1919: 69–70). Подтверждение предположению об идентичности корней *\*mer-* ‘давить, угнетать, выматывать, изнурять’ и *\*mer-* ‘убивать’ он видит в том, что дух усопшего было принято представлять в виде разлагающегося трупа.

Более поздним производным, образованным от *mor* или *mora* при помощи суффикса *-ija*, является болг. диал. *мория* ‘чума, эпидемия’ (Ловеч – СбНУ 15: 46; Добруджа – СбНУ 35: 152; Елена – СбНУ 6, Народни умотворения: 45; Войнягово, общ. Карлово – СбНУ 46, II: 57; Тетевен; Радуил, Марица, общ. Самоков; Кнежа, общ. Оряхово – Архив Цончев; Троян – Ковачев 1968: 214; Крета, общ. Враца – СбНУ 15: 42; Яврово, общ. Асеновград – Хайтов 1958: 14); с.-х. *мòрија* ‘чума’ (XV в., народная песня – Вук), словен. *morjá* ‘медленно умирать (например, вследствие чумы)’, ‘умерщвление’ (Pleteršnik), заимствованное из болгарского албанское слово *morí* ‘эпидемия’ (Младенов 1927: 11). В другом месте болг. *мория* имеет значение ‘кошмар’ (Добарско, общ. Разлог – Стойчев 1970: 187). Н.-греч. диал. *μόρια* (Загорион), *μοριά* (Фракия), заимствованные из болгарского, имеют значение ‘злой демон, душащий людей во сне’ (Meyug 1894: 41), т.о. значения ‘эпидемия’ и ‘злой демон, душащий людей во сне’ пересекаются и здесь. Причина, по которой новое производное от *mor* было образовано при помощи суффикса женского рода, в том, что болезнь, в особенности чума, воспринималась как демон женского

пола. Так, А. Черны сообщает, что в.-луж. *mór* ‘эпидемия’ считается существом женского пола, несмотря на то, что грамматический род данного существительного – мужской (Černý 1898: 191). К вопросу об образовании слова см. Skok 2: 457<sup>15</sup>.

Слав. \**mora* связана этимологически с другими существами, которые также воплощают смерть и болезнь: в болгарских диалектах (Геров 3: 50) *мара* встречается в том же значении, что и *мора*: диал. *мàра* ‘давление, чувство страха, возникающее во сне; кошмар’ (Архив Цончев), ‘разновидность вампира, тень’ (Панчев: 203), ‘сонливость’ (Архив Цончев).

У этого слова есть соответствия в др.-рус. *мара* ‘ёжтасиς’, рус. *марá* ‘призрак, привидение, мираж’, *марá, ма́ра, маруха* ‘домашний дух женского пола, маленькая старушка, которая сидит на печи и прядет’ = *кикимора* ‘дух ребенка, умершего некрещеным’ (Афанасьев 1868: 101; СРНГ 17: 367), *марá* ‘по суеверным представлениям – злое существо, воплощающее смерть’ (курск. – СРНГ 17: 367), рус. диал. *мару́шка* ‘по суеверным представлениям – фантастическое существо, незаметно похищающее вещи’ (псков. – СРНГ 17: 377–378), укр. *марá* ‘призрак, черт’, диал. *ма́ра* ‘нечистый дух, черт’ – например, в выражении *Нехáй йомú марá* ‘черт его побери’, пол. диал. *mara* ‘злой демон, душащий людей во сне’.

Принадлежность болгарского слова к данной группе родственных слов подтверждает следующий заговор, применявшийся при воспалении ран:

Седнàле са до три сестрù Марийни,  
Та измотват белà свилà, мòрава и гùзова;  
Драгàна мина,  
Та им я обърка;  
А тѝя а спогнàа:  
С зàмени кости,  
С їгли чорàпни,  
С орльòви нòфте,  
С вèлчи чёлюсти.  
С това са и подлютили раните

<sup>15</sup> Версия, которую в качестве альтернативы предлагает П. Сок, заключающаяся в том, что серб. слово *мóрија* могло быть образовано от основы глагола *morior*, должна быть отвергнута в свете представленного здесь материала.

[Сели да три сестры Мариины, / И мотают шелковые нити, фиолетовые и (? слово непонятно) / Драгана мимо прошла / и им шелк спутала. / А они ее прогнали / Змеиными костями, / Спицами, / Орловыми когтями, / Волчьими челюстями, / Этим и разбередили раны] (общ. Ботевград – СбНУ 4: 96).

Очевидно, что упоминаемые здесь злые духи *Марийни* являются духами болезней. По форме данное слово представляет собой производное от имени собственного *Мария*. Однако связь с прядением позволяет утверждать, что толкование значения через имя собственное – вторично. Контекст отсылает упомянутых в заговоре злых духов к русским домашним духам *мары*, которые прядут по ночам. В то время как русские духи, согласно народным верованиям, путают девушкам пряжу (СРНГ 17: 367), в болгарском заговоре это большой запутывает нитки, за что его и наказывают.

На мой взгляд, то же происхождение, что и вышеперечисленные наименования, имеет название весеннего обычая *Мара Лишанка*, *Mara-ѝ-Лишанка* ‘ритуальная кукла, при помощи которой гадают о предстоящем замужестве’, после чего бросают ее в реку (общ. Бургас, в селах, где с XVII в. проживают переселенцы из Родоп, – Маринов 1914: 434–436) или закапывают (Странджа – Горов 1962: 109). Согласно информации, которую приводит Маринов, этот обычай призван обеспечить дождь и плодородие на полях, защитить их от града, от колдовства и болезней.

Данный обычай представляет собой болгарский вариант весеннего обряда, до сих пор известного у западных славян, украинцев и белорусов, когда по селу носили соломенную куклу, которую затем бросали в реку, сжигали или закапывали в землю. Эта кукла называется: бел. *Мара* (Даль 2: 298; Иванов; Топоров 1974: 220), укр. *Mara*, с.-луж. *Mara* (*Smertnica*, *Smjerc*) (*Mara* воспринимается то как болезнь, то как богиня смерти – Černý 1898: 191; Pfuhl 1866: 353), чеш. *Mařena*, укр. *Марена*, рус. диал. *Марынка* ‘старинный обряд — тайно, начиная с Троицына дня, шить куклу Марину’ (СРНГ 17: 373), пол. *Marzana* (*Śmiercicha*, *Śmierć*, *Mór* – СРНГ 3: 121), слвц. *Morana*, *Morena*, *Murien*, *Marmuriena*, *Ma(r)murienda*. Польское наименование *Śmierć* и серболужицкое *Smjerc* указывают на то, что вышеупомянутая кукла должна была олицетворять собой Смерть. Ср. также чешскую пословицу: *Proti Smrti neni léku, a proti Mořeně neni kořene* [От смерти нет лекарства, а от Маржены нет снадобий]

(Krek 1887: 793). В Германии аналогичный обычай называется *Todastragen* [вынос смерти]. В Германии, как и в славянских странах, его чаще всего исполняют в четвертое воскресенье Великого поста или воскресеньем раньше или позже. Согласно этнографическим исследованиям, соломенная кукла изображает умирающего и вновь воскресающего духа растительности (Mannhardt 1875: 155–156; 412–413; 1877: 264–265; Niederle 1926: 165; Liungmann 1945: 281, 353–354; Пропп 1963: 84).

Перечисленные формы восходят к праслав. \**mara* ‘смерть, эпидемия’, ‘персонифицированная смерть’ и производному \**mar-(j)ana*, \**mar-enā* ‘воплощение смерти’ (образовано как имя собственное,ср. Sławski 1974: 132), при этом с кратким гласным \**mor-enā* (ср. слвц. *Morena*). Эту форму можно объяснить как вридхи-производную<sup>16</sup> от \**móros* ‘смерть’ / \**móra* ‘демон смерти’, унаследованную из индоевропейского (Goląb 1967: 779–780). То же образование присутствует в др.-инд. *mārā* ‘смерть, чума, смертельная болезнь’, ‘персонифицированная смерть, демон тьмы и зла’ (:*mara-* ‘смерть’), тохар. А *Mārnkät*, тохар. Б *Mār* ‘имя бога смерти’. Принимая во внимание доказательную базу, Г. Дармс считает данную версию мавероятной, поскольку сам исключает рус. *mára* ‘домашний дух’ из упомянутой группы родственных слов (Darms 1978: 350–351). Он предпочитает версию, что в данном случае речь идет об обратном образовании к глаголу \**mariti*, который, в свою очередь, является итеративным каузативом к \**myrti*, подтверждение чему есть в чеш. *mařiti* (З. Голомб ошибочно считает его деноминативом от слова *Mapa* – Goląb 1967: 80) и ст.-слав. ѹмарты ‘убить’. Подобное объяснение допустимо, однако связь слав. \**morъ* / \**mara* – др.-инд. *mara-* / *mara-* говорит скорее о том, что речь все же идет о вридхи-производном.

Э. Бернекер (Berneker SEW 2: 18), А. Брюкнер (Brückner SEJP: 322), М. Фасмер (Vasmer REW 2: 97) и В.А. Меркулова (Меркулова 1979: 93) считают праслав. \**mara* заканчивающимся на *-ra* производным от основы глаголов \**majati* ‘перемещать туда-сюда, обманывать’, \**ma-n-itи* ‘вводить в заблуждение, обманывать’, что, однако, не очень мотивировано как с точки зрения словообразования, так и с точки зрения семантики.

---

<sup>16</sup> Долгую, усиленную производную форму. – Прим. ред.

Ссылаясь на совпадение славянских весенних обрядов с римскими, Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров (Иванов, Топоров 1974: 215–216; Топоров 1977: 46) относят к описанному комплексу слов лат. *Mars, Mamers, Marmor, Mamurius*. Однако это объединение неизбежно с точки зрения фонетики, поскольку в латинском языке следовало бы ожидать не *-a-*, а *-o-*. Славянским формам больше соответствует лат. слово *Morta* ‘богиня смерти’, образованное от другой основы. Отношение лат. *Mamers, Māvors* к *Mars* неясно (Walde, Hofmann 1972: 44), однако практически ни одну из этих, предположительно редуплицированных, форм (*Mamers, Mamurius*) нельзя сопоставлять со слвц. *Ma(r)murien(d)a* – поздним, как следует из славянского контекста, диалектным образованием (Asenova, Dukova, Rikov 1978: 56).

Таким образом, болгарский обряд *Mara Лишанка* относится к славянской традиции. Болгарские соответствия западно- и восточнославянским *Mara / Marena* ставят под сомнение выдвинутый В. Люнгманном (Liungmann) тезис о том, что весенние обряды довольно поздно были заимствованы славянами у германцев (вышеупомянутый обычай *Todastragen* [вынос Смерти] был впервые зафиксирован в 1286 г. в Айзенахе и в 1366 г. в Праге). О возможном широком распространении в болгарском языке имени персонажа *Mara / Марена*, олицетворяющего смерть и болезнь, говорит то обстоятельство, что во время чумы (Влачи, общ. Благоевград – Архив Романска) звали к святой по имени *Марина* (17.VII, один из «собачьих» дней, болг. *горещици – Геров* 3: 50). Народная этимология связывает имя святой из христианского календаря со сходным по звучанию именем, относящимся к вышеописанному комплексу значений.

Кроме того, слово *\*Марена* имеет в болгарском языке соответствие мужского рода *Марен* – злое существо, не имеющее ни точного определения, ни связи с народными поверьями и обычаями и сохранившееся только в проклятиях и ругательствах. То есть речь идет о слове-реликте: *Еѓа те убиє Марен* [Чтоб тебя убил Марен] (общ. София – Божкова 1962: 254); *Убѝл тъ Марън* [Чтоб тебя Марен убил], *Узѝл тъ Марън* [Чтоб тебя Марен забрал] (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1969: 247, 289, 290); *Убил те Марен, ало алесата* [Чтоб тебя Марен убил, «хала хальская»<sup>17</sup>] (общ. Цариброд,

<sup>17</sup> См. ниже статью **(Х)ала, хал.**

Пирот – СбНУ 13, III: 231); *Убѝл те Мàрен* [Чтоб тебя Марен убил] (общ. Брезник – СбНУ 49: 780); *Убил те Мàрен, да би te!* [Пусть бы тебя Марен убил, пусть бы!] (общ. Благоевград – СбНУ 10, III: 202); *Че te убие Мàрен!* [Тебя Марен убьет!] (общ. Трын – СбНУ 21, II: 63 (отд. паг.); общ. Станке Димитров – СбНУ 10, III: 202); *Егà te Мàрен удàри* [Чтоб тебя Марен ударил] (Доброславцы, общ. София – Гъльбов 1965: 89); *Мàрен ги удрил!* [Чтоб их Марен ударил!] (Штип – СбНУ 11, III: 108); *Марéн те удрил!* [Чтоб тебя Марен ударил!] (общ. Разлог – Молерови 1954: 404); *на мàрена* [к марене] в выражении *Намарена иди, та да се не върнеш!* [Пошел к Марене, и чтоб не вернулся!] (Геров 3: 182); *Да ви найде Мàрен* (Граово – СбНУ 49: 689); *Марен црън да го убие* [Чтоб его убил черный Марен] (Штип – СбНУ 6: 210) и искаженная форма (с ассимиляцией *м – н > м – м*) *мàрам*: *Мàрам те ўбило!* [Чтоб тебя Марам убило!] (Стакевцы, общ. Белоградчик – СбНУ 31: 373–374). Кроме того, данное слово зафиксировано в следующих производных: *марéнски* ‘заколдованный, проклятый’ (Доброславцы, общ. София – Гъльбов 1965: 89; общ. Кюстендил – Умленски 1965: 236; Горна и Долна Василица, общ. Ихтиман – Младенов 1966: 103; Самоков – Шапкарев; Близнев 1967: 241), *мàренски* (общ. Кюстендил – Умленски 1965: 236); *маре-ниàсвам, мареня̀свам* (Геров 3: 56), также употребляемые в проклятиях *да мареняса* ‘черт бы его побрал’, *маранѐсвам* ‘падать от усталости’ (Славейно, Виево, Кутела, общ. Смолян – Стойчев 1965: 204), *мараниàсвам* ‘то же’ (Смолян, Дунево, Левочево, Босотина, Соколовцы, Момчиловцы, Славейно, общ. Смолян – Стойчев 1970: 186). М. Филипова-Байрова (Филипова-Байрова 1969: 124) ошибочно возводит эти глаголы к н.-греч. *μαραΐνω* ‘увядать’ (уже Д. Матов [Матов 1893: 28] считал возведение славянских слов к данному греческому глаголу в высшей степени сомнительным).

Упомянутое выше проклятие зафиксировано также в следующей форме: *Убил га Мàра* (общ. Цариброд и Пирот – СбНУ 13, III: 231, прим. 11). Засвидетельствованное в Самокове прилагательное *марèсен* ‘проклятый, плохой’ можно рассматривать как производное от слова *Màra*.

Соотношение в болгарском слов *Màra / Màрен / Марена* и связь со славянским материалом показывают, что сопоставление с болг. *марани* ‘духота, зной, невыносимая жара’, *мàрен* ‘тепловатый’, которое с оговоркой предпринимает Э. Бернекер (Berneker SEW 2:

21), неудачно. Болг. *Màren* является производным, образованным от \**mārā* ‘демон смерти’ при помощи суффикса *-eпъ*,ср. \**mārenā* на *-enā*, *-jānā*. Ст. Младенов (Младенов 1941: 289) правильно определяет этимологию, но не объясняет образование слова («от корня, представленного в словах моря, у/марям»).

Одним из производных слова *Màra* является *Marōй*, синоним *Marà* ‘привидение, которым пугают детей’ (Панчев: 204), *мърой* (Котел – СбНУ 13, III: 186). К вопросу по поводу образования – ср. рум. *morōi*, *muroi*, которые были обратно заимствованы болгарским языком в виде слова *мороин* ‘вампир’ (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1967: 249). Принимая во внимание гораздо большую частоту суффикса *-oi* в румынском языке по сравнению с продолжением праславянского *\*-oјь* в болгарском, можно предположить, что данное слово возникло в румынском языке, где теперь оно отсутствует.

Сомнительна принадлежность к данной группе слов *марок* ‘страшилище’ (Геров 3: 51), ‘человек с глазами навыкате и торчащими усами’ (Бобошево – СбНУ 42: 266), *мерок* ‘вампир, которым по вечерам пугают детей, для того чтобы они не плакали и засыпали’ (Странджа – Горов 1962: 110) с производным *мърочъ* ‘невидимый ночной призрак’ (Тихомирово, общ. Стара Загора – КБДР). Можно привести для сравнения и румынское слово *maroga*, которое, согласно А. Розетти, является искаженным *moroaică* ‘вампир женского пола’ (Rosetti 1975: 115). Формально все они могут быть производными от *Màra*, однако выражение *Станал на марок* ‘он испачкался’ (Ябланица) и производные *марочест* ‘черный, испачканный черным, темный’ и *омарочкам се* ‘испачкаться’ (Лом, по сведениям М. Рачева) подтверждают, что версия о происхождении от \**marati* предпочтительнее. См., напр., в.-луж. *Mora* ‘грязная’ (пестрая ?) – кличка коровы. Ср., с другой стороны, диал. *мороин* – ругательство, обозначающее человека, у которого грязное лицо (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1969: 249). Семантическим мостом между группой родственных слов, образованных от праслав. \**mora*, \**mara* ‘демон смерти’, и \**marati* ‘загрязнять, пачкать’ является черный цвет, который присущ духам смерти, ср. в особенности *Марен црън* и словенское народное поверье о том, что каждое черное животное – злой демон, душащий людей во сне (Möderndorfer 1964: 106). Таким образом, в данном случае речь может идти об ассоциативной связи между \**mora* и \**marati*.

Болгарская *mòrà* относится к наиболее хорошо сохранившимся и самым продуктивным древним наименованиям демонов. Этнографами было доказано, что представления о демонах, душащих людей во сне, дошли до наших дней практически в неизменном виде. Эти представления связаны с болезненным состоянием, а именно с времененным затруднением дыхания (Lehmann 1908: 484). Позже с этим состоянием стали связывать представления об инкубе (Lehmann 1908: 37). Долгая жизнь этого слова напрямую связана с тем, что до сих пор живы представления о демонической природе кошмаров, а само слово относится к группе родственных слов, этимология которых (*mor*, *морј*) прозрачна даже с сегодняшней точки зрения. В противоположность этому, древние производные *Mara*, *Màra* *Лишанка*, *Màren* утратили свою первоначальную связь с \**morg* ‘смерть’ и, как следствие, свою прозрачность. Тем не менее, словообразовательные связи между \**morg*, \**mora*, \**mārā*, \**māren*, \**mārena*, подтверждаемые реалиями, демонстрирующими их связь с семантическим комплексом ‘смерть’, доказывают, что в данном случае речь идет не о вторичном влиянии со стороны \**morg* ‘смерть, эпидемия’ на \**mora* ‘злой демон, душащий людей во сне’, а о том, что эти слова являются членами одной первоначальной группы родственных слов.

### *Нàви (нàвье, нёви, нàвяк, нàвляк, навя́свам, веня́свам)*

Слово *nàvi* и его производные распространены в юго-западной, а также частично в западной части болгарского языкового ареала. Слово *navi* встречается в двух значениях: 1) ‘души детей, умерших некрещеными, которые во время дождливых ночей летают в виде птиц без перьев, кружат вокруг дымовых труб, издают крики, нападают на беременных, рожениц и грудных детей и высасывают у них кровь’ (Геров; Трын, общ. Брезник – СбНУ 49: 679; Прилеп, Самоков – СбНУ 13, III: 145; общ. Самоков – СбНУ 13, III: 142; область Пирин – ПК: 485; общ. Цариброд – СбНУ 6: 90; Кожинцы, Расник, общ. Перник – Архив Георгиева: 661-II); 2) ‘злые духи женского пола, три, семь или двенадцать сестер, которые мучают рожениц, высасывают у них молоко и заставляют их падать в обморок; если им удастся перевести тень роженицы через большую воду, то роженица умрет в муках’ (Геров; общ. Битоля, Прилеп, Велес, Самоков – СбНУ 13, III:

142–146; Маринов 1914: 219). В других западноболгарских областях последние называются *лахъси*, *лафъти* (Маринов 1914: 219), в восточной Болгарии – *ермёнки* (Вакарелски 1974: 509).

Значение собирательного существительного *нàвье* (Кюстендилско краиште – Захариев 1918: 124; СбНУ 32: 124; Кюстендилска котловина – Захариев 1963: 365; Станьовцы, округ Брезник – КБДР, и в других местах западной Болгарии – см. Арнаудов 1969: 698) совпадает только с первым значением слова *нàви*.

В Ботевграде словом *навиа*, f называют родильную горячку – болезнь, которую вызывают вышеупомянутые духи (Попиванов 1930: 124).

Искаженной, судя по всему, неправильно записанной формой (речь идет о гапаксе) является *навои* ‘болезнь рожениц’ (Велес – Шапкарев 1891: 382 – Матов 1895: 147), правильную форму приводит Цонев (1940: 80) – *нави*. Имя демона здесь, как это часто бывает, переносится на вызываемую им болезнь.

Г. Попиванов (1930: 124) полагает, что слово *нèви* ‘родильная горячка’ (Ботевград – Панчев: 227) тоже является неправильно записанной формой. Однако она подтверждается зафиксированным в том же источнике словом *венисвам* = ‘навясвам’, то есть метатезированной формой от \**невясвам*. Кроме того, она имеет параллель в украинском языке – укр. *нéйки*, в том же значении, что и *нáвки* (см. ниже).

Чаще, чем основное слово, встречается производное *нàвяк*, pl. *нàвяци* = *нави*, в первом значении (Бобошево – СбНУ 42: 113; общ. Кюстендил – Умленски 1965: 238; Захариев 1963: 365; область Пирин – ПК: 471; округ Самоков – СбНУ 12, III: 268; Доброславцы, общ. София – Гъльбов 1965: 91; Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9: 373; Белица, общ. Харманли, Тырново у Сеймен – Маринов 1914: 218). Из яйца, которое ведьма вынашивает под мышкой, выплывает птица под названием *навяк* (Козар-Белене, общ. Плевен – Маринов 1914: 143).

В единичных случаях *нàвяк* имеет значение ‘кровотечение’ (Горна и Долна Василица, общ. Ихтиман – Младенов 1966: 110). В. Косеска (Koseska 1972: 20) приводит слово *нàвяци* ‘вихрь, смерч’ (Клисура, общ. Станке Димитров). Названные демоны являются духами ветра, поэтому их названия переносятся и на сам ветер. Десемантизация первоначального названия демона присутствует в значении ‘ребенок, который часто и долго кричит’ (Бобошево –

Кепов 1936: 113; Сапарева Баня – КБДР), в выражении *навяку проклети* [навяк проклятый], используемом в качестве обращения к ребенку, который требует, чтобы его часто кормили грудью (общ. Благоевград – СбНУ 10, III: 102), а также в наименовании вида летучих мышей – бурого ушана, *Plecotus auritus* – *навяк* (Бобошево – СбНУ 42: 188).

Судя по всему, вариант *навляк* (Самоков – Шапкарев, Близнев 1967: 245; Прибой, общ. Радомир – Евтимий 1943: 18; общ. София, Архив Георгиева: 661-II: 38) возник как результат народной этимологии под влиянием глагола *влекà*.

В словаре Герова *навѝлница* определяется как ‘болезнь, встречающаяся у женщин и животных, которую вызывают демоны *нави*’, что, казалось бы, дает основание считать слово *навѝлница* производным от основного слова *нави*. Однако с точки зрения словообразования это невозможно, поскольку в таком случае формально речь должна была бы идти об отглагольном образовании. В собрании терминов народной медицины П. Цончева (Архив Цончев) слово *навѝлница* зафиксировано в значении ‘мастит’. Это значение позволяет приравнять данное слово к слову *навѝвница* ‘заболевание вымени у рогатого скота’ (МJa 10, 1–2, 1959: 135), которое легко объяснить как производное от *вѝме* ‘вымя’, возникшее в результате диссимиляции *мн > вн*.

Производное *навѝсвам*, которое образовано при помощи суффикса *-асвам*, происходящего из форм греческого аориста, имеет следующие значения: ‘подвергнуться нападению духов *навяци*’ (общ. Самоков – СбНУ 13, III: 142), ‘истекать кровью после родов’ (Радуил, общ. Самоков – ИССФ 8/9: 168; Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9: 373), ‘упасть в обморок в результате кровотечения, возникшего после родов’ (Казанлык, Габрово – СбНУ 15, III: 73), ‘заболеть родильной горячкой’ (общ. София – КБДР). Во многих случаях первоначальное содержание значения ‘заболеть после родов в результате воздействия злых духов’ стерлось, например: ‘тяжело заболеть’ (Пиштигово, общ. Пазарджик – Панчев: 218), ‘тяжело заболеть неизвестной болезнью’ (Пазарджик – КБДР). Вариант *венѝсвам* (Ботевград – Панчев: 49) имеет вторичный характер, поскольку возник в результате метатезы; в БЕР (1: 134) считается, что данное слово – результат народно-этимологического сближения со словом *вёна* (*вехна*) ‘(долго) хворать, чахнуть, увядать’.

Ближе всего по значению болгарскому *нави* следующие приводимые ниже слова, поскольку все они, как и *нави*, служат для обозначения существ низшей мифологии: с.-х. *нав* ‘демоническое существо, в которое превращается ребенок, умерший некрещеным; душа такого ребенка переселяется в птицу’ (СМР: 209), диал. *навије* ‘большие птицы с телом ребенка, которые обычно летают в святки, кричат, как дети, и ищут мать; они отбирают молоко у рогатого скота и вызывают различные болезни’ (Лужница, Нишава, Сербия – Дробњаковић 1960: 250), словен. *nâvje, mâvje, towje*, собираят ‘души некрещенных детей, которые летают по ночам в образе птиц’, укр. *нáвки, мáвки* (Гринченко 2: 395, 471), *майки, нéйки, нáвки* (гуцулы – Гринченко), *нáўкы* (Zelenin 1927: 393), последнее слово возникло, видимо, под влиянием *нáўкати* ‘мяукать’ (см. также Brückner 1980: 189) ‘души девочек, умерших некрещеными; они принимают облик детей или красивых юных девушек; плачут, как младенцы, смеются, соблазняют молодых мужчин своей красотой, живут в лесу, бегают по полям с созревающим зерном; у гуцолов они заботятся об урожайности полей и стад’ (см. прежде всего: Máchal 1891: 119). Значение, зафиксированное в украинском языке, ближе всего ко второму значению болг. диал. *нáви*, которое тоже обнаруживает влияние народных представлений о лесных духах (*самовили*, укр. *руслаки*).

Родственные слова, имеющиеся в остальных славянских языках, обозначают мертвцев: рус. *нáвь, нáвье, навий, нáвей* ‘мертвец, похойник’ (орлов., калуж., южные диалекты – Даль), др.-рус. *навиē* = *навъ* ‘мертвец’ (Срезневский 2: 268); как считает А.С. Львов, слово проникло в «Повесть временных лет» Нестора из живого народного языка (Львов 1975: 38); бел. *навский четверг* ‘четверг после Пасхи, в который принято поминать усопших, особенно у католиков’ (Минская губ. – Булгаковский 1890: 178), чеш. *náv, náva, nava* ‘загробный мир’, др.-чеш. *náv* ‘могила, загробный мир, ад’ (Gebauer 2: 512), слвц. *nava* ‘место, в котором обитают души хороших людей’.

На основании вышеуказанных значений можно реконструировать праслав. \**navъ* ‘мертвец’ → ‘дух мертвца’. Видимо, от того же корня со ступенью аблauta \**ny-* < \**nī-* (ср. \**nyti* в рус. *ныть* ‘вызывать тупую боль, бояться, впадать в уныние’ и т. д.) было образовано древнепольское *Nyja* ‘бог мертвцев, Плутон’, упоминаемое в «Хронике Длугоша» (Иванов, Топоров 1965: 54, Brückner 1980: 42).

Праслав. *\*navъ* является поствербальной основой на *i* глагола *\*nāvīi* ‘мучить, убивать’ (сохранилось в др.-чеш. *naviti* ‘мучить, томить, надоедать’), оно родственно лит. *poūuti* ‘тяготить, уничтожать, мучить (до смерти)’, лтш. *nāvēt*, *nāvīt* ‘убивать, истреблять, уничтожать’. Та же форма лежит в основе лит. диал. *novis*, *-ies* ‘мучение, притеснение, смертельные муки, смерть’ (литературное *nōvē* в том же значении), лтш. диал. *nāvs* ‘смерть’, др.-prus. *nowis* ‘туловище, пень’. Большинство этимологических словарей и специальных исследований предполагает не только родство, но и идентичность данного образования с гот. *naus* ‘мертвец’, *nawis* ‘мертвый (adj., f.)’, исл. *nār* ‘труп’, англос. *nē(o)* в том же значении, тохар. А *nawet*, *parət* ‘человек’, точнее ‘смертный’, др.-ирл. *nóine*, *nína* ‘голод’, валлон. *newun*, m, бретон. *naouin*, f (< \**nōvinja*, \**nīvino-*, производные от кельт. *\*nōvis*) (Brugmann 1889 II/1: 266; Vasmer REW 2: 192; Fraenkel: 509; Machek 1968: 391; Eckert 1972: 607; Ionescu 1978: 19–20).

На основании литовских и славянских соответствий Ю. Покорны реконструирует и.-е. корень *\*nāw-* / *\*nəw-* / *\*nū-* ‘смерть, труп’, ‘мучить до изнеможения, рухнуть от изнурения’, а также основу на *i* *\*nāwīs* ‘труп’, лежащую в основе рассмотренных здесь слов (Pokorny 1959: 756). Однако славянские и литовские слова демонстрируют вторичную продленную ступень *o*-аблаута, поэтому корнем должен быть *\*new-* / *\*nū-* (Georgiev 1979: 9). Верным является и и.-е. корень *\*nei-* / *\*nou-*, который приводит Ст. Младенов (Младенов 1941: 317). Этой реконструкции соответствует *e*-вокализм болг. диал. *нēви*, укр. *нēйки*. Как утверждает В. Георгиев (Georgiev 1979: 9), данный корень идентичен корню, который Покорны приводит со значением ‘совершать рывок, давать толчок, кивать, делать знак’ (Pokorny 1959: 767).

Как было указано выше, протяженная ступень слав. *\*nāvъ* / лит. *novis* объясняется девербативным происхождением данных слов. Славянский глагол *\*noviti*, к которому *\*naviti* образует итеративную протяженную ступень, сохранилось в слвц. *za-novit' sa* ‘ожесточиться, закоренеть’, с.-х. *зāновет* ‘надоедливая болтовня, назойливость’ (Варбот 1975: 30–33), которые Ж.Ж. Варбот необоснованно рассматривает как нулевую ступень корня *\*nāw-* / *\*nəw-* / *\*nū-*. Судя по всему, в литовском языке ступень с кратким *o*-вокализмом сохранилась в слове *navikaulis* ‘опухоль’ (ср. Buga 1911:

239 и след.)<sup>18</sup>, ср. также *novēs kaulas* ‘то же’, а также семантически тождественное рус. *навья кость*. Основы на *i* в древнегерманском и кельтском языках, перечисленные выше, являются параллельными формами от глаголов с кратким вокализмом.

Предположение о том, что слав. \**navъ* было заимствовано из готского языка (Hirt 1907: 335), вызвало справедливые возражения (Младенов 1909: 89–90; Machek 1968: 391; Kiparsky 1934: 77), поскольку в таком случае следовало бы ожидать слав. \**nov-*.

Из этимологических связей слав. \**navъ*, \**navitī* можно заключить, что они описывают медленную, мучительную смерть в результате изнеможения, истощения, старческой дряхлости и т. п. (Schrader 1901: 554 и след.; Machek 1968: 391; Топоров 1960: 209). Похожую семантику предполагают у и.-е. \**nek'*- (Thieme 1968: 110), ср., прежде всего, лат. *fame enectus* [умершие от голода]. Однако предположение об общем происхождении и.-е. \**nāw-* / \**nəw-* / \**nū-* и и.-е. \**nek'*- / \**nak-* с различными, зависящими от положения в слове, рефлексами (лабиовелярного) ларингального согласного и интерпретацией элементов *-k-* и *-w-* как разных расширений одного и того же корня (\**ə₂n-*) основывается на семантических соображениях и небезупречно с точки зрения фонетики: в таком случае в греческом слове *νεκρός* следовало бы ожидать протетический гласный (*α-*). Должна быть отвергнута и гипотеза о происхождении от и.-е. \**naHu-* ‘погребальный ритуал’, которое идентично индоевропейскому слову, означающему ‘корабль, ладья’, – гипотеза, выдвинутая В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым (Иванов, Топоров 1963: 145; 1980: 195), со ссылкой на существовавший в древности обычай хоронить мертвых в лодках. Данная гипотеза не выводится из имеющегося материала. На основе индоевропейских параллелей вполне убедительно реконструируется праславянское значение ‘мертвец, труп’. Со временем оно расширилось до значения ‘дух мертвеца’; похожее развитие семантики наблюдается в иранском *nasi-* ‘покойник’ → ‘название ведьмы, имеющей происхождение от умерших’. В южнославянских языках и в южных диалектах восточно-нославянских языков значение ‘дух мертвеца’ конкретизировалось: в говорах, граничащих с ареалами болгарского и сербского языков,

<sup>18</sup> Хотя Э. Френкель предпочитает толкование при помощи \**navis* ‘новость, новообразование’, т. е. ‘вновь образованная кость’ (Fraenkel: 488).

а также в словенском языке это ‘духи умерших детей, принимающие облик птиц’, в украинском – ‘духи умерших девочек, принимающие облик природных духов’.

Об этнографическом контексте см. также: Schneeweis 1961: 6; Moszyński 1967: 676; Reiter 1973: 188; Вакарелски 1974: 509, 559. Вера в то, что умершие некрещеными и мертворожденные дети становятся духами воздуха, распространена и в других местах на Балканах, ср. греч. *τελόνια* ‘души некрещеных детей’ (Закинф – Schmidt 1871: 171), алб. диал. *brâjz* ‘летающий в воздухе дух некрещеного ребенка или ребенка, от которого избавились при помощи аборта’ (Dedi 1974: 180). Кроме того, параллели обнаруживаются в немецких народных верованиях, согласно которым души детей, умерших некрещеными, находятся между облаками и небом (Meyer 1891: 285), а также в поверьях финно-угорских народов о том, что душа ребенка, умершего в течение первого года жизни, превращается в небольшую птицу и летит к небесному дереву (Harva 1938: 275). Птицеподобные демоны, которые высасывают грудь младенцев, известны со времен античности (*striges, Harpyen* – см., напр.: Binder 1973: 114). Таким образом, выяснение происхождения вышеуказанных народных поверий натолкнулось бы на значительные трудности, в то время как этимологический анализ наименований демонов, связанных с данной группой поверий, дает ясный, однозначный результат.

### **Юда / люда (юдявка, видешки, недевки, самоюда)**

*Юда* – это дух воздуха; она парит над землей, обитает в горной глухи. В большинстве случаев эти существа появляются группами, чаще всего – как три сестры (ПК: 472). Они предстают в виде красивых молодых женщин, которые танцуют на лесных полянах перед восходом солнца и купаются в горных озерах. В летнюю пору они способны вызывать вихри (Геров 5: 601–602; ПК: 472; Koseska 1972: 25), при этом могут поднять человека в воздух и бросить оттуда вниз (общ. Демир Хизара [теперь – обл. Валовиште] – СБНУ 4, III: 113). Они могут поразить человека болезнью, если тот осквернит их стол или ступит на место их танцев (ПК: 472–473), могут также навредить роженицам и новорожденным (Геров 5: 602). Их характеристика полностью совпадает с характеристикой *самовил, самодив* (см. также Ильинский 1933: 467). Братья Миладиновы

(Миладинови 1961: 646) описывают этого демона как длинноволосую женщину, которая живет в реках и озерах, опутывает людей своими длинными волосами и топит.

Как уже отмечал М. Арнаудов (Арнаудов 1969: 592), данное слово распространено прежде всего в Родопах и на юго-западе болгарского языкового ареала, однако как фольклорный термин встречается по всей Болгарии<sup>19</sup>. Очень часто слово фигурирует вместе со своим синонимом *самодіва*: *юдътъ и самодівътъ* (народная песня, Медвен, общ. Котел – СбНУ 36: 9), *дивна юда самодива* (народная песня, северная Добруджа – СбНУ 35: 59). Наиболее часто употребляемые в фольклоре эпитеты этого слова – *дымна юда* (например, общ. Благоевград – СбНУ 9, II: 16), *демна юда* (Банско – Молерови 1954: 39; общ. Кюстендил – Умленски 1965: 220; Странджа – Горов 1962: 80). Это слово широко распространено в значении ‘буря, вихрь’, ‘сильный ветер’ (Славейно, общ. Смолян; Петково, общ. Арда – Стойчев 1965: 176), ‘вихрь’ (Жилтуша, общ. Арда), ‘вихрь, который закручивает пыль воронкой’ (Триград; Кремене, Буково, Славейно, Трын, общ. Смолян; Ситово, общ. Пловдив; Брыштен, общ. Гоце Делчев), ‘северный ветер, который меняет свое направление’ (общ. Сливен – Ковачев 1974: 31). В Тырново (городе и области) зафиксировано значение ‘беспокойный ребенок’ и производное *юдъя се* ‘не давать покоя (о детях)’ (СбНУ 16/17: 395; Геров 5: 602). Еще одно диалектное значение *юда* – ‘плохой человек, черт’ (Лом – СбНУ 16/17: 85; Геров 5: 602).

Данное болгарское слово было заимствовано румынским языком – *iúde*, pl., где оно, наряду со значением ‘злые демоны’, имеет еще и значение ‘праздник, справляемый 19-го июня в честь этих духов’, а помимо значения ‘вихрь’ – значение ‘бурем’ (Popinceanu 1964: 168; Ionescu 1978: 114–115). Кроме того, слово *iúdă* в румынском языке также означает духа реки, который требует человеческих жертв и топит людей (по берегам Дуная и Черного

<sup>19</sup> Данные из: Литаково, общ. Ботевград – СбНУ 23, II: 451; Ключ, общ. Петрич – НПесЮЗБ: 546; Стара Загора – СбНУ 16/17: 265; общ. Пловдив – СбНУ 12: 57; Рила, общ. Станке Димитров, средние Родопы – СбНУ 39: 243; северо-западная Болгария – СбНУ 18, II: 6; западная Болгария – СбНУ 34: 286; Кукуш – Сакъов 1967: 326; Потур, Северная Добруджа – СбНУ 35: 292.

моря – Popinceanu 1964: 58, ср. народные поверья, которые описывают Миладиновы). Широкое распространение этого слова в румынском языке показывает, что в данном случае речь скорее всего идет о древнем заимствовании и что когда-то это болгарское слово было распространено гораздо шире, чем в наши дни.

Болгарский диалектный вариант слова *ю́да* – *лю́да* (Геров 3: 35) встречается в фольклоре в составе этимологической фигуры с глаголом *излюдвам* ‘обманывать’: *Излезнà лю́да низ Дунав, / Та си млад Стоян излюдѝ* [Вышла юда из Дуная / Да Стояна молодого обманула] (общ. София – СбНУ 5: 71; Врыбница, общ. София – СбНУ 43: 335).

БЕР (2: 39) объясняет *излюдвам* через *излюдвам*, которое сблизилось со словом *люде* ‘люди’. Еще более очевидным, на мой взгляд, является влияние глагола *излùдя* ‘лгать, обманывать’ (Сычанли, общ. Гюмюрджина), который имеет славянские соответствия с постоянным значением ‘обманывать, искушать’ и связан с *\*ludъ* ‘сумасшедший’ (Sławski SEJP 5: 293–296). Таким образом, форма *лю́да* объясняется влиянием слова *излюдвам* и не имеет никакого этимологического значения.

Большинство производных от *ю́да* обозначают дикорастущее растение – например, *юдина стъпка* «юдин след» ‘мятлик, *Roa dura*’ (Явашов 1914: 6), *юдничава билка* «юдина лечебная травка» ‘вероника, *Veronica spicata, Veronica orchidea*’ (Суджас къой, соврем. Водица, обл. Варна – Панчев: 170), *юдничава трева* «юдина трава» ‘живучка, *Ajuga Laxmannii*’ (Геров; Ахтаров 1939: 92), *юдничава трева* ‘то же’ (Герман – СбНУ 21, II: 27 = Явашов 1914: 28). Данное растение используется в народной медицине против обмороков и приступов слабости, им окуривают рожениц и детей от глаза. Настой этого растения оказывает возбуждающее действие на нервную систему (Ахтаров 1939: 92), т. е. вероятнее всего семантика выражения *юдничава трева* – ‘трава, которая защищает от юды’.

*Самою́да* образовано по образцу *самовѝла, самодѝва*.

Редко встречающимся диалектным производным от *ю́да* является *ю́дав* (северная Dobруджа – СбНУ 35: 354), *ю́дяв* (Преслав – НПСБ 2: 511), зафиксировано в народной песне: *Нашто е село чумаво, чумаво, още ю́ддаво, / Хората от чума измряха, от чума, боже, от юда* [Село наше чумой пораженное, еще и юдой побитое, / Люди от чумы вымерли, от чумы, боже, от юды], где

данные демоны характеризуются как возбудители болезней. От вышеупомянутого прилагательного образовано *юдъвка* ‘вила, подобная юдъе’ (Тополово, общ. Асеновград – Архив Романска: 156), также встречающееся крайне редко. Как диалектный вариант этого слова можно рассматривать *видевки* ‘невидимые духи (*самодиви*)’ (Клокотница, общ. Хасково – Архив Георгиева 570-II: 4). К переходу *ю-* > *и-* и с протетическим *в-* > *ви-* в диалектахср.: *вирдéк* ‘селезень’ (Шумен) из *юрдéк* (БЕР 1: 151). Как дальнейшее искажение этой формы в результате народно-этимологического толкования через *не + дева* можно объяснить *недёвки* ‘невидимые существа, подобные юдам’, которые поражают людей болезнью’ (общ. Пырвомай – СБНУ 1: 84; Ангелов 1911: 59; Геров 3: 259). Прилагательное *юдав* имеет соответствие в с.-х. диал. *júđav* ‘плаксивый, обидчивый; болезненный’ (Черногория), *júđavost* ‘плаксивость’ (РСКНJ 8: 787). Данные соответствия, сохранившиеся в виде производных, подтверждают, что *юда* в значении ‘природный дух’, бытование которого ограничено сегодня болгарским языком, должно было когда-то существовать и в сербохорватском. Сербохорватское диалектное ботаническое наименование *júđa* ‘рожковое дерево, Иудино дерево, *Cercis siliquastrum*’ (РСКНJ 8: 787), приводимое Трубачевым (ЭССЯ 8: 191) в качестве сербохорватского соответствия болгарскому *юда* ‘нимфа’, идентично библейскому имени *Ioúdaç*, что отчетливо показывает синоним *жидово стабло* ‘рожковое дерево, *Cercis siliquastrum*’ и немецкое соответствие *Judasbaum* ‘иудино дерево’. Укр. диал. *юда* ‘злой дух, нечистая сила’ приводится как параллель к болгарскому слову (Sławski SEJP 1: 587; ЭССЯ 8: 191), однако из контекста, который приводит словарь Гринченко (IV: 531): «нечистий дух – юда юдит християнина, аби один другого бив» – видно, что в данном случае, как и в случае с блр. *юда* ‘предатель, лицемер, притворщик’, речь скорее идет об имени библейского предателя. Вне всяких сомнений, это имя переплелось со словом \**juda* ‘вила’, ‘злой дух’, унаследованным из праславянского (Sławski SEJP 1: 587). Оно же лежит и в основе болгарского значения слова *юда* ‘плохой человек’. Образ самого Иуды приобретает некоторые мифологические черты: ср. рум. *Ischariot* ‘черт’ (Илиев 1892: 383). Не ясна принадлежность русского *чудо-юдо* к рассматриваемому здесь этимону. Имеющийся контекст недостаточно обширен для

того, чтобы сделать надежные выводы. Как полагает М. Фасмер (Vasmer REW 3: 468), в данном случае речь идет всего лишь о слове-рифме к слову чӯ́до.

Таким образом, болг. ю́да ‘природный дух, вихрь’ имеет надежные, сохранившиеся в производных, соответствия только в сербохорватском языке; опираясь на них, можно реконструировать праслав. диал. \**juda* ‘вихрь’, ‘демон женского пола, который вызывает этот вихрь’.

Образованный от \**juda* глагол \**juditi* (*sę*), напротив, распространен гораздо шире: болг. ю́дя ‘обманывать, искушать’, *изю́двати*, *изю́дывати* ‘лгать, обманывать, соблазнять’, *изю́двати се* ‘портиться’, ю́дя *се* ‘корчиться, изгибаться, унижаться’ (Калофер – РР 1938/9: 76), ‘корчиться, изгибаться, жеманничать’ (Троян – Ковачев 1968: 205), ‘показывать язык, гримасничать’ (Кръвеник, общ. Севлиево), *разю́двати* в выражении *разю́дено детè* ‘ребенок с заячьей губой’ (Панчев: 279, на основе помещенных в СбНУ 21 «Материалах по народной медицине в Болгарии» [с. 3]: «Едно дете се родило с цепната устна (*labium leporinum*), защото майка му, когато била трудна, видяла едно дете с разюдени уста») [Один ребенок родился с заячьей губой, потому что его мать, будучи беременной, увидела ребенка с раздвоенной губой], т. е. ‘с искривленной, обезображеной; с.-х. *júdati сe* ‘вести себя раздраженно, нервожно, сердиться’ (РСК-НJ 8: 787), словен. *júdati, júdam* ‘ругать’, *júdati se* ‘ссориться, драться’ (Pleteršnik), укр. ю́дити ‘соблазнять, подстрекать’, блр. ю́дзиць ‘лицемерить, лукавить; клеветать’, диал. ‘обманывать’, пол. *judzić* ‘подговаривать к чему-нибудь плохому, искушать, раздражать, подстрекать’, *judzić się* ‘раздражать, сердить’ и производное *podjudzać* ‘побуждать, подзадоривать, подстрекать’. Ф. Славский справедливо отвергает точку зрения Э. Бернекера, согласно которой польский глагол был заимствован из лит. *su-jaudinti* или *judinti* ‘приводить в движение, трясти’ (Sławski SEJP 1: 588, 457), считая его в то же время заимствованием из восточнославянского (там же: 587). Однако это маловероятно, если принять во внимание полное семантическое соответствие пол. *judzić się* и с.-х. *júdati сe*, оба в значении ‘раздражаться, сердиться’. Таким образом, можно сделать вывод о том, что данный глагол и лежащее в его основе существительное не ограничивались рамками южнославянского и восточнославянского языков, а существовали и в западнославянском.

Праслав. *\*juda*, *\*juditi* имеют точные соответствия в лит. *jaudà* ‘приманка, наживка’, *jaudìs* ‘раздражительный, возбудимый, чувствительный’, *jáudinti* ‘соблазнять, совращать кого-либо’, возвратное ‘волноваться’, *jáudyntis* ‘беситься, буйствовать’, лтш. *jauda* ‘сила’, *jaudít* ‘двигать’, др.-инд. *yúdhyate* ‘борется, сражается’, *ud-yōdhati* ‘бурлит (о воде), гневается’, *yōdhati* ‘борется, сражается’. В семантическом отношении самой точной параллелью является лит. диал. (южн.) *jáudra* ‘буря’, образованное при помощи суффикса *-r-* (Каралюнас 1975: 133). Этот же этимон с аблautом представлен в лит. *jùdinti*, *jùdinu* ‘двигать, размешивать, будоражить, трясти’, *judéti*, *judù* ‘двигаться, шевелиться, пошевеливаться’, *jùsti*, *jundù* ‘приходить в трепет, начать шевелиться, двигаться’, *judà* ‘движение’, лтш. *jûdít* ‘устраивать спор, перебранку, подстrekать, натравливать’, др.-лит. *judìs* ‘склонный, задиристый’, лит. *judrìs* ‘подвижный, живой’, *jùdra* ‘вихрь, ветряная карусель’, лат. *jubēre*, *jubēō* ‘приказывать’, греч. *ύστινη* ‘битва’, немецкое *zetern* ‘сетовать, жаловаться’ (< \**jaud-*, Kluge 1967: 881). Исходными индоевропейскими формами являются: *\*youdho-* ‘волнение, возбуждение’ / *\*yeudh-* ‘находиться в ожесточенном движении, сражаться’ – Baudouin de Courtenay 1907: 196–197; Trautmann: 109; Brückner SEJP: 208; Ильинский 1933: 467–474; Младенов 1941: 699; Pokorny 1959: 511–512; Fraenkel: 195; Shevelov 1964: 241; Sławski SEJP 1: 587; ЭССЯ 8: 191–192. Согласно Г.А. Ильинскому, речь идет о субстантивированном прилагательном со значением ‘беспокойное, капризное, сварливо-е существо’ (Ильинский 1933: 471), при этом он основывается на сравнении прежде всего с др.-инд. *judìs*. По его мнению, в устойчивом сочетании *юда самодива*, встречающемся в народной песне, *юда* изначально было эпитетом слова *самодива*. Однако я полагаю, что точными лексико-семантическими соответствиями праслав. *\*juda* являются формы, образованные при помощи форманта *-r-*: лит. *jáudra* ‘буря’, *jùdra* ‘вихрь’. Значения ‘буря’, ‘вихрь’ до сих пор сохранились в болгарском языке. Представление о нимфах как о духах ветра распространено во всех индоевропейских языках (Mannhardt 1875: 85–86, 115–116, 126–127, 129, 149, прим. 1; 1877: 37),ср. в особенности болг. *вѝла*, *самовѝла* ‘вихрь, поднимающийся в форме воронки’, ‘нимфа, которая вызывает этот ветер’, *вихрùшка* ‘то же’.

С. Карапюнас (1975: 136–137) относит сюда также лтш. *juðds* ‘лесной и полевой черт, злой дух’ (< \**yudh-*), однако принадлежность данного слова к группе родственных слов, образованных от и.-е. \**youdh-*, отнюдь не бесспорна: ср. фин. *juutas* ‘черт’, эст. *juudas* ‘черт’, которые дают основание усматривать в данных наименованиях культурный термин, в основе которого лежит имя *Judas* (Šmits 1926: 62).

Э. Чабей (Çabej 1963: 135) сравнивает болг. *юда* с албанским *judi* – персонажем албанских народных поверий, который в образе буйвола, осла или гуся по ночам является к пьяным и избивает их? – и тоже возводит его к имени библейского предателя. Данный персонаж далек от самовилы из болгарских народных верований и с этнографической точки зрения.

О других, по большей части еще донаучных, этимологиях см.: Ильинский 1933: 467–470 (Гильфердинг: родственно др.-инд. *yadas* ‘водяной’; Гейтлер: родственно лат. *unda* ‘волна’; Ягич: из *Sybilla Judaea*; Леже: родственно русскому *ягá*), где, помимо прочего, доказывается их фонетическая несостоительность. Некоторое обоснование имеет возведение слав. \**juda* к имени библейского предателя *Iouðaç*, которое предложил А. Дозон (Dozon 1875: 339) и поддержали А.Н. Веселовский (Веселовский 1883: 326, прим.), А.Т. Илиев (Илиев 1892: 383), А. Брюкнер (Brückner SEJP: 677) и А.И. Ионеску (Ionescu 1976: 85–88; 1978: 114–115). Данное имя, вне всяких сомнений, оказало влияние на древнее унаследованное слово, тем не менее благодаря надежным фонетическим и семантическим соответствиям слав. \**juda*, \**juditi* следует рассматривать как слова, унаследованные из индоевропейского. Ассоциативная связь данных слов с именем библейского предателя возникла позднее.

Этнографы усматривают в соответствующих образах болгарских народных верований черты фракийских нимф – тройственность, связь с плющом, жертвоприношения нимфам (Георгиева 1983: 350; ПК: 466). Этимологический анализ показывает, что вышеупомянутые черты интегрированы в образы славянского происхождения, которые изначально представляли собой олицетворение вихря.

\* \* \*

В ходе анализа рассматриваемых наименований демонов выяснилось, что сравнения с индоевропейскими словами или корнями,

которые существовали в науке до настоящего момента, должны быть сохранены. Однако была уточнена и откорректирована их деривация и точное соответствие между лексемами. К индоевропейскому наследию удалось добавить слово *\*buba*, которое до сих пор интерпретировалось как элементарное образование. Помимо этого, в свете содержания соответствующих народных верований были этимологически интерпретированы производные анализируемых основных слов и образованные с их участием фразеологические обороты.

Выводимая из этимона характеристика данного слова славянских демонов, являющегося наиболее древним, показывает, что они подразделяются на *демонов природы* (*\*vila*, *\*diva*, *\*zmyjь*, *\*juda*) и *демонов смерти и болезней* (*(\*j)ęga*, *(\*j)ęza*, *\*mora*, *\*mara*, *\*navь*). *\*Bēsъ*, названный по элементарному чувству страха, относится к обеим группам: болг. *бяс* ‘гидрофобия’ характеризует его как духа болезни, а связь с ветром, присутствующая во фразеологических оборотах, – как духа природы. *\*Buba* – это дух, пугающий людей шумом и звуками.

Наибольшее количество точных лексических соответствий обнаружилось в балтийских языках: *\*buba* ‘ужасный призрак’ – лит. *baūbas* ‘то же’; *\*bēsъ* ‘злой дух’ – *baīsas* ‘ужасный призрак’, лтш. *baiss* ‘страх, ужас’; *\*vila* ‘природный демон’ – лит. *vylis* ‘ложивый’; *\*divā* ‘природный демон’ – лит. *deivė* (образовано от другой основы) ‘то же’; *(\*j)ęga* / *(\*j)ęza* ‘болезнь, демон болезни’ – лит. *ingas* ‘ленивый, медлительный’; *\*navь* ‘мертвец, дух мертвца’ – лит. *novis* ‘мучение, смерть’, лтш. диал. *nāvs* ‘смерть’, др.-prus. *nowis* ‘туловище, пень’ (*\*nāvь* является производным от *\*naviti* ‘мучить, убивать’, *novis* – от *nōyti* ‘мучить (до смерти)’, *nāvs* – от *nāvīt* ‘убивать, истреблять, уничтожать’); слав. *\*juda* ‘вихрь, нимфа’ – лит. *jaudūs* ‘раздражительный’, диал. *jáudra* (образовано от другой основы) ‘буря’.

Кроме того, *\*vila* и *(\*j)ęga* / *(\*j)ęza* имеют древнегерманские соответствия.

Не имеют параллелей в балтийских языках *\*mora* и *\*zmyjь*. *\*Mora* имеет родственные в языковом и предметном отношении слова в германских языках, древнее производное от *\*móros* ‘смерть’ – *\*móra* ‘демон смерти’ обнаруживает соответствие в древнеиндийском *mārā-* ‘персонифицированная смерть, демон тьмы и зла’.

В качестве славяно-германских соответствий можно еще привести слов. *\*čьrtъ* ‘черт’ (словен. *črt* ‘ненависть, вражда’, ‘злой дух’,

рус. *чёрт* ‘нечистая сила, злой дух, дьявол, сатана’, диал. ‘водяной, лесной дух’, укр. *чорт* ‘черт’, блр. *чорт* ‘то же’, чеш. *čert* ‘черт, злой дух’, слвц. *čert* ‘то же’, пол. *czart*, в.-луж. *čert* ‘черт’, н.-луж. *cart* ‘черт, злой дух’, полаб. *cårt* ‘черт’) < и.-е. \*(s)kṛtō- – др.-герм. \*skrat- ‘лесной дух’ (исл. *skratti* ‘черт’, *scrato* ‘фавн’, *schrat*, нем. *Schrat(t)* ‘лесной дух’) < и.-е. \*skrotō- (Дукова 1985: 61–63), которое не было включено в данное исследование, поскольку не встречается в болгарском языке.

Славяно-германские соответствия отличаются высокой степенью семантического сходства: слав. \**mora* и др.-герм. *mara*, а также слав. \**сьрть* и др.-герм. \**skrat-* по сути являются почти идентичными существами.

Судя по всему, слово \**zтьјь* было унаследовано из индоевропейского языка в виде готового образования, поскольку оно не может быть возведено ни к одному праславянскому слову. Ту же исходную форму В. Георгиев обнаружил в одном фракийском теониме, поэтому есть основания полагать, что здесь существует славяно-фракийская параллель.

Из рассмотренных архаичных названий демонов к общеболгарскому языку относятся *бяс*, *дýва*, *змей*, *морá*. В отличие от них, распространение слов *бўба*, *вýла*, *éнза*, *Máрен*, *нáви* и *юðа* ограничено в основном западом и юго-западом болгарского языкового ареала.

*Máрен* и *éнза* можно рассматривать как слова-реликты; *морá* сохранилась в языке благодаря устойчивости содержания соответствующих верований. *Вýла*, *дýва*, *юðа*, *змей* и их производные, встречающиеся в других славянских языках гораздо реже, сохранились в болгарском благодаря фольклору, сыгравшему в данном случае консервирующую роль.

Кроме того, можно констатировать сходство южнославянских – особенно болгарского и сербохорватского – языков в том, что касается частоты, продуктивности и семантики наименований демонов; в особенности это относится к словам \**vila*, \**navь*, \**juda* и \**zтьјь*. Данное обстоятельство объясняется не только общим диалектным наследием, поскольку первоначально некоторые из этих слов были распространены гораздо шире (\**vila*, \**juda*), но и тем, что общее наследие усилилось благодаря общим тенденциям развития фольклора.

## II. ПРАСЛАВЯНСКИЕ, ДИАЛЕКТНЫЕ ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ И СОБСТВЕННО БОЛГАРСКИЕ ЛЕКСЕМЫ

Славянские термины в болгарском языке гораздо многочисленнее по сравнению со словами, унаследованными из индоевропейского языка. Благодаря изучению их ареального распространения и способов образования можно установить, какие из данных названий возникли еще в праславянском языке, какие можно считать южнославянскими диалектизмами, а какие представляют собой поздние формы, ограниченные рамками болгарского языка.

Надежность результатов зависит прежде всего от охвата сравнительного славянского материала, содержащегося в словарях или специальных исследованиях. В целом речь идет о редких диалектных словах, которые часто не зафиксированы в словарях. По меньшей мере часть из них можно было обнаружить в этнографических исследованиях.

Поскольку даже древние из рассматриваемых здесь форм либо являются производными от праславянских основ, либо представляют собой результат особого семантического развития этих слов, то они реконструируются только до праславянского состояния. Индоевропейское родство какого-либо слова будет рассматриваться лишь в том случае, если оно имеет непосредственное значение для этимологического анализа.

Для удобства рассматриваемые слова приводятся в алфавитном порядке.

### *Бàба, бàбичката, бàбици*

Болг. *баба* ‘бабушка, старуха; жена, супруга; акушерка, повивальная бабка; знахарка, волшебница’ часто используется как эпитет по отношению к демоническим и природным силам (Sławski 1974: 170), что в свою очередь показывает, что эти демонические силы воспринимаются как существа женского пола.

Данное слово обозначает прежде всего демонов болезней: *Баба Друсла* ‘лихорадка’ (Геров), *Баба Писанка* ‘корь’ (общ. Г. Оряхово – Големанов 1914: 6), *Баба Шарка* ‘оспа, корь’ (северо-западная Болгария – Маринов 1894: 3; 1914: 195; Геров), *бабичката* ‘то же’ (Георгиева 1983: 147).

На то, что особенно оспу и корь представляли как демонов, указывает обычай не резать скот и не готовить еду в доме, где заболевал ребенок, чтобы не сердить болезнь, а также в этом случае раздавать соседям намазанный медом ритуальный хлеб, дабы умилостивить болезнь при помощи чего-то сладкого (напр., села около Казанлыка – СбНУ 16/17: 221; Алтимир, общ. Оряхово; Стакевцы, общ. Белоградчик; Трыстеник, общ. Плевен; Козар Белене, общ. Свиштов – Маринов 1914: 195; Георгиева 1963: 147).

Праслав. слово *\*baba* имело тот же семантический объем, которым обладает сегодня соответствующее слово в болгарском языке (см. в особенности: Sławska 1974: 169 и след.); его семантика включала в себя в том числе и наименование демонических персонажей,ср. напр.: рус. диал. *бáба* ‘мифическая облачная женщина (ср. чеш. *baby* – облака), приносящая живую, целебную воду, т. е. дождь’ (СРНГ 2: 14), рус. *бáбочка* (насекомое, служащее воплощением души, – Vasmer REW 1: 35), кашуб. *baba* ‘ дух хлебного поля, являющийся в образе старухи’. На то, что вышеупомянутое слово обозначало и персонифицированную болезнь, указывает прежде всего рус. *бáба ягá* ‘ведьма (в сказках)’ <<sup>+</sup>(j)ęga> ‘болезнь, персонифицированная болезнь’. Значение ‘оспа, корь’ засвидетельствовано в рус. диал. *бáбúки* ‘натуральная оспа, пятна натуральной оспы’, ‘всякая болячка у детей’ (СРНГ 2: 30; ЭССЯ 1: 115), которое может быть переосмысленным в народе словом *бóбúки* ‘то же’.

Производное с диминутивным суффиксом представляет собой болг. диал. *бáбици* ‘заболевание желудка, сопровождаемое кислой отрыжкой’ (Геров), ‘детское заболевание, сопровождаемое поносом, в особенности после употребления в пищу чрезмерного количества яиц,вареной или печеной кукурузы’ (Маринов 1894: 219) – в другом месте тот же автор поясняет, что в данном случае речь идет о злых духах, неких сстрахах, которые набрасываются прежде всего на детей, реже – на взрослых (Стакевцы, Литаково, Козар Белене – Маринов 1914: 200). Другие значения этого слова: ‘понос у детей’ (общ. Лом, Кара Рейзово [Болярцы], общ. Пловдив – СбНУ 12, III: 153),

‘понос у грудных детей’ (Ботевград – Илчева 1891: 114), ‘понос, которым дети страдают, когда у них режутся зубы’ (общ. Пырвомай – СбНУ 1: 82; в приведенном там заклинании для исцеления от этой болезни сама болезнь характеризуется как множество живых существ: «*натиснали ма са живите бабици*» [сдавили меня живые бабки]), ‘недомогание после употребления жирной пищи’ (Банат – Телбизови 1963: 207). Характерным для восприятия этой болезни как демонической является то, что она лечится при помощи заклинаний (Маринов 1914: 200). То же наименование, что и болезнь *бàбици*, имеют и применяемые для ее лечения целебные травы ‘кошачья мята, *Nereta Cataria*’ (Явшов 1905: 25), ‘шалфей мускатный, *Salvia sclorea*’ (избавляет от телесных и желудочных болей и газов – Ахтаров 1939: 271). Для наименования лекарственных растений, исцеляющих от этой болезни, служат производные: *бàбиче* ‘шалфей мутовчатый, *Salvia verticillata*’ (помогает от поноса у маленьких детей – Ахтаров 1939: 271), *бàбичице* ‘растение, которое излечивает болезнь *бàбици*; растет по берегам рек’ (Ботевград – Илчева 1891: 115; Геров) или *бàбичево биле* ‘vasilek, *Centaurea*, который принимают от болезни *бàбици*’ (Геров).

Глагольное производное – *бабичàсвам* ‘страдать тяжелым поносом’ (Маринов 1894: 219; 1914: 200), ‘заболеть болезнью *бàбици*’ (Геров), ‘иметь боли в желудке от несварения пищи’ (Пазарджик – Джуренов 1980: 454), *бабичèсване* ‘испуг; расстройство желудка, в т. ч. и у детей, вызванное злым духом’ (Яврово – Стойчев 1965: 125), *бабачòсвам* ‘ощущать дискомфорт после употребления очень жирной пищи’ (Банат – Телбизови 1963: 207).

В форме единственного числа данное слово зафиксировано в румынском языке, где оно является заимствованием из болгарского – рум. *babićă* ‘болезнь, которой страдают дети во время прорезывания зубов’ (DLRM), диал. ‘злой дух’ (*O baghićă mîncăciosă* [прожорливая бабица], Молдавия – Rosetti 1975: 109). Как правило, румынское слово встречается и во множественном числе: рум. диал. *babiće* ‘вид болезни, которая поражает детей до окончания прорезывания зубов и выражается в болях в животе и увеличении живота’.

Болгарское слово имеет соответствия в с.-х. *бàбичце* ‘злые духи, убивающие маленьких детей’, ‘послеродовая лихорадка’ (= *наве*, восточная Сербия – CMP: 12–13) с синонимом *бàпke*, который тоже представляет собой диминутив (РСКНД 1: 223; Schneeweis 1961: 44),

‘болезнь рожениц и новорожденных, которая стискивает им челюсти и от которой они могут умереть’ (Левач – Бушетић 1911: 537), ‘злые духи, которые овладевают роженицей’ (область Тимок – Стакојевић 1937: 67) и укр. *бáбицi* ‘боли в животе, колики’ (Гринченко). Славянские соответствия болгарского слова доказывают, что точка зрения, будто *бáбици* представляет собой форму множественного числа от слова *бáбица* ‘желудок’ (Летоструй 1871: 73), когда-то высказанная А.Л. Дювернуа (Дювернуа: 45) и не так давно вновь озвученная Ал. Григоровым (Григоров 1971: 108), неверна. Исходной формой является праслав. *\*babica* – диминутивное образование от *\*baba* (Sławski 1974: 170–171). Значение ‘злые духи, которые являются причиной детских болезней’ → ‘детская болезнь’ является праславянским диалектизмом. Преобладание форм множественного числа указывает на то, что по народным представлениям эти духи появлялись в большом множестве.

### *Бóлките, болесчица, болехчѝци, болесчина*

В болгарских диалектах имеются языковые свидетельства того, что болезни и боль воспринимались как злые духи. Вот как говорится в одной из заговорных формул: ...издуил е черну мlekу, нагустил е струпите и булешиките да си идат [Выдоил черное молоко, угостили им струпья и болезни, чтобы они ушли] (общ. Пырвомай – СбНУ 1: 90). В том же диалекте зафиксировано слово *болесчица* ‘болезнь’ (там же: 89). Диминутивный суффикс выполняет эвфемистическую функцию. Ср. с.-х. *болёстица* эвфем. ‘легкая болезнь’ (РСКНJ 2: 49), с.-х. *болéшица* ‘то же’ (Далмация – РСКНJ 2: 51). Д. Маринов (Маринов 1914: 198) описывает данную персонифицированную болезнь как ужасное существо с одним глазом и отверстием вместо носа, которое способно убить множество людей. Табуированным наименованием этой болезни является *здравичката* [здравеньская] (общ. Смолян – СбНУ 11, III: 94). В Родопах было засвидетельствовано устаревшее слово с диссимилинацией *c – ч > x – ч*: *болехчѝци* ‘злые духи, которые, согласно народным поверьям, вызывают болезни у людей и рогатого скота’ (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Широка Лыка – Стойчев 1965: 131). То же слово обнаруживается у болгарских мусульман (Vakarelski 1966: 159), что говорит о его относительной древности. Оно даже выступает в роли сказочного

персонажа: *булехчица* (общ. Смолян – СбНУ 11, III: 94). Синонимы *болесчѝна* ‘эпидемия, злой дух’ (Маринов 1914: 131), *болешчѝна* ‘эпидемия, эпизоотия’ (Маринов 1914: 225) образованы, напротив, с помощью аугментативного суффикса. То же самое образование лежит в основе с.-х. *болёштина*, *болёчина*, *болёшчина*, *болёшћина* ‘заразная болезнь’ (РСКНJ 2: 51).

Рассматриваемые здесь термины, используемые для наименования персонифицируемой болезни, ограничены болгарским и сербохорватским языками. Однако на то, что и основное слово, от которого образованы перечисленные производные, интерпретировалось как демоническое, указывает пол. устаревшее *ból* ‘черт’ (XVII–XVIII вв. – Ślawski 1974: 315). Праслав. \**bolъ* ‘болезнь’ родственно др.-исл. *bol* ‘несчастье’, др.-в.-нем. *balo* ‘порча, гибель’, гот. *balwan* ‘мучить’, др.-корн. *bal*, f ‘болезнь’, которые восходят к и.-е. \**bhelēu-* ‘бить, ударять; слабый, больной’ (Pokorný 1959: 125). В данном наименовании выражено представление о том, что причиной болезней является то, что человека ударяет злой дух. Это представление существовало в разное время и существует до сих пор в разных местах. Ср., напр., нем. *Schlag(anfall)* ‘апоплексический удар’, болг. *ѫдар* ‘апоплексия’. Многочисленные примеры из балканских языков см.: Dukova 1980: 9.

### *Бродарица, бродница, бродник, бронник, бробнячи*

Болг. диал. *бродарица* зафиксировано в Станке Димитров (СбНУ 10, III: 163). Из контекста *Јзе нòгу познàвам, оти сам ја гледарица и бродарица* [Я многое знаю, ибо я ворожея и пророчица] можно установить значение ‘прорицательница, женщина, владеющая магическими знаниями’. Данное слово имеет соответствие в с.-х. *бродарица*, которое фигурирует в народных песнях как определение *вилы* ‘та, что обитает в морях, реках, озерах и колодцах и охраняет их’ (РСКНJ 2: 196; AR 1: 668). У сербохорватского слова есть синонимы: *брòдàрка*, *брòдàркиња* (РСКНJ 2: 196), *бродàруша* (Герцеговина – РСКНJ 2: 197). На основании данного соответствия можно сделать вывод, что первоначально болгарское слово тоже служило для наименования демонического существа (ср. болг. *бродница* ‘водяная русалка’ / ‘женщина, владеющая магическими знаниями’).

Исходной формой можно считать праслав. диал. (ю.-слав.) \**bradarica* ‘живущая у воды или в воде’, которое является производным от \**brodъ* ‘мелкое место на реке или в озере, брод’. Другую функцию имеет \*-*ar-ica* в с.-х. *бродарица*, словен. *brodarica* ‘жена паромщика’.

От корня *брод-* образованы также следующие слова: *бродница* ‘русалка, водный дух’ (Дювернуа; Божкова 1962: 23, Варна, общ. Ботевград – Арнаудов 1971а: 257), ‘ведьма, которая в Иванов день может отбирать урожай с полей и также молоко у коров’ (Маринов 1891: 179; 1914: 505; Геров; Колева 1981: 115), ‘колдунья, которая может достать с неба и поместить в сосуд солнце, луну и звезды’ (в народной песне, Ботевград – СБНУ 6: 20–21, общ. Елена – Арнаудов 1913: 177), *бродница* ‘нагая женщина, которая окликает путника по имени; если откликнешься на ее зов, то умрешь, если брошишь ей вслед камень – умрет она’ (Превала, общ. Михайловград – Архив Георгиева 570-II: 82), ‘женщина, которая стягивает с неба луну и превращает ее в корову и которая в Иванов день переносит урожай с чужих полей на свое поле’ (Гинцы, общ. София – Архив Георгиева 661-II: 34), *брódница* ‘колдунья, которая ночами бродит по берегам рек’ (общ. Ботевград – Попиванов 1949: 521).

*Брòдница* имеет формальные соответствия в других славянских языках, которые, однако, полностью отличаются по семантике: с.-х. *brödnica* ‘nautea, вонючая вода в трюме корабля’, словен. *brodnica* ‘птица, бродящая по воде’, рус. диал. *брòдница* ‘жидкая, топкая грязь, слякоть, по которой идут вброд’, чеш. *brodnice* ‘брод’, словин. *br'odnica* ‘болото, трясина, топъ’ (ЭССЯ 3: 37–38): праслав. \**brod-ъn-ica* ‘мелководье, неглубокая вода’ и ‘живущая у воды или в воде’. Семантическое развитие в болгарском языке → ‘женщина, владеющая магическими знаниями’ базируется на том, что воду, предназначенную для осуществления магических действий, «бродницы» брали с брода (Илчева 1891: 115, прим. 4).

Соответствиями мужского рода к слову *брòдница* являются болг. диал. *брòдник* ‘колдун, чародей, волшебник’ (Геров), *брòдник* ‘вампир’ (Евтимий 1943: 34), *брòдник* ‘злой дух, вампир’ (Вырбича, общ. Преслав – КБДР), *брòдник*, *брòдници* (с ассимиляцией -дн- > -нн- > -н- из *брòдник*) ‘ряженые в страшные одежды, как таласмы, которые бродят и пугают по ночам’ (Копривштина – Панчев: 35). Формальные славянские соответствия: с.-х. *brödník* ‘перевозчик, паромщик’ (AR), словен. *brodník* ‘паромщик, перевозчик; корабель-

щик, матрос’, др.-рус. *бродьници* (вариант: *броньници* – Срезневский 1: 180), рус. *бродник* ‘небольшой неводок, который тянут идущие бродом люди’, ‘бродяга из ссыльных, варнак’, ст.-укр. *бродник* ‘бредень’, блр. *быраднік* ‘то же’; все они тоже были образованы от \**brodъ* при помощи суффикса \**ъп-ик* (ЭССЯ 3: 38). Семантическое развитие болгарского слова происходило следующим образом: ‘ тот, кто берет воду для магических целей на броде’ → ‘волшебник, колдун’ → ‘злой дух’ (ср. *вѣщер* ‘волшебник, колдун’ / ‘вампир’).

Образованием от той же основы является болг. *диал. бробнячи*, f, pl. ‘колдуны, которые могут украсть у девушки голос, если та начнет петь до того, как раздастся первый петушиный крик’ (Чипоровцы, общ. Михайловград – СБНУ 16/17: 47). В семантическом плане речь идет скорее о духах, а не о владеющих магическими знаниями женщинах, поскольку способность отбирать у людей голос является характерной чертой лесных духов. Данная форма представляет собой искажение слова *броднячи*, возникшее в результате ассимиляции *б* – *ð* > *б* – *б*, которое могло легко произойти еще и потому, что связь со словом *брод* ‘брод, отмель’ перестала быть прозрачной. Поскольку речь идет о гапаксе, то можно предположить и то, что мы имеем дело с опечаткой.

К вопросу о словообразовании см. еще с.-х. *диал. брòдњача* ‘судно, корабль’ (РСКНД 2: 198). Формально присутствует южнославянское диалектное \**brodъnjača*. Однако значение ‘злой дух, колдунья, волшебница’ ограничивается болгарским языком.

### *Вѣда, вѣщица, вѣщер, вѣщерица, вѣщик, вѣ́шка, вѣщугерник*

Болг. *диал. вѣда* означает ‘ведьма, самодива, русалка’ (Геров 1: 195, 261). Его производное – *ведѹвам* ‘бодрствовать, следить, охранять’ (общ. Разлог – Молерови 1954: 430).

Соответствующая форма мужского рода имеется в др.-чеш.: *věd* ‘колдун, которому приписываются лунные и солнечные затмения’ (Krek 1887: 409)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> To sě ještě často stává, / že sě j'ho světlost proměnieva, / i mluvie to sprostni dědi, / by jej tehdy jedli vědi [Еще часто бывает, что его (месяца) яркость изменяется, и говорят простые деды, что это оттого, что его ели ведьы] (Александрида, цит. по: Máchal 1891: 55).

В остальных славянских языках та же основа засвидетельствована в многочисленных производных: с.-х. *вједовит, вједоѓоња* (*једоѓоња*) ‘человек, чья душа во время сна покидает тело, борется с другими духами и переносит урожай с чужих полей на свое; после смерти ему под ногти втыкают шипы боярышника и перерезают подколенные сухожилия, чтобы он не мог встать из гроба’ (Бока – Вук 68: 260–261); словен. *védavec, védavek, védomec, védovec* ‘волшебник, колдун, чародей; сверхъестественное существо, способное принимать различные образы; эти существа сражаются друг с другом на перекрестках горящими поленьями, а также в виде ночного кошмара душат во сне людей; вампир; блуждающий огонь’, *védenec* ‘блуждающий огонь, злой дух, душащий людей во сне’, *védenica* ‘дева судьбы’ (= *rojenica*), *vědeštvо* ‘предсказание, пророчество, гадание’ (Pleteršnik); рус. диал. *вёдей* ‘зناхарь, колдун’, *вёдёма* ‘ведьма, колдунья, чародейка’, *ведунýца* ‘знахарка, колдунья’, рус. *вёдьма*, диал. ‘сорока’ (в связи с верой в то, что ведьма превращается в бесхвостую сороку и вылетает через дымоход – ЖС 6, 1896: 542; Zelenin 1924: 394), укр. *відьма* ‘ведьма; Papilio machaon, махаон обыкновенный’ (Гринченко), блр. *вёдзьма* ‘ведьма’ (последнее произошло от \**věd-ьта* – см. Sławski 1976: 16; согласно А. Слупскому – от \**vědЬ* при помощи суффикса *-та* (Slupski 1971), слвц. *vedomkyňa*. Чеш. *vědma*, пол. *wiedźma* заимствованы из русского языка (Machek 1968: 680).

Праслав. \**vědЬ*, \**věda* являются производными от основы в \**vědě* ‘я знаю’, которой соответствуют лат. *vīdī*, греч. *oīda*, др.-инд. *vēda*, авест. *vaēda*, гот. *wait* в том же значении. Речь идет о форме перфекта \**void-* от глагола \**veid-* ‘видеть’, что означает ‘я видел’ = ‘я знаю’ (Miklosich: 390; Vasmer REW 1: 176 и след.; Machek 1968: 681; Pokorny 1959: 1125–1127; cp. Slupski 1971: 360 и след.; Ionescu 1978: 52–55). Таким образом, первоначальным значением \**vědЬ*, \**věda* было ‘мудрый человек, мудрец’, ‘мудрая женщина, знахарка’ → ‘владеющий / владеющая магическими знаниями’. Данное значение соответствует магическому представлению о том, что знание обладает практической силой, которая дает способность добиваться осуществления своих желаний и овладевать новыми навыками (Beth 1978). Эта мысль реализуется в многочисленных наименованиях людей, владеющих магическими знаниями: болг. *знаител, знаителка, знатница, знахар, знаиник, знаиница* (БЕР 1: 649), лит.

*župuš* ‘волшебник, колдун’ / *žinóti* ‘знать’ (ср. также: Откупщиков 1977: 271; однако приводимое им англ. *witch* иного происхождения – Pokorný 1959: 1128), нем. *Bilwis* ‘кобольд, волшебник, колдун, ведьма’ к основе от *wissen* ‘знать’ (Kluge: 78), ‘мудрая женщина, знахарка’ (Grimm 1876: 864), ‘те, кто способен на большее, чем есть хлеб’ = ‘владеющие магическими знаниями’.

Развитие значения ‘сверхъестественное существо, вампир’ связано с верой в то, что те, кто обладает магическими знаниями, после смерти становятся вампирами.

Древнее производное от \**vēd* \**vēd-tiō* > \**vēštъjь* ‘знающий, сведущий’ образует в славянских языках большое словарное гнездо: ст.-слав. *вѣшь* ‘сведущий’, кашуб. *véšći* ‘вампир (рождается «в ру-башке»)’, ‘ясновидец’ (Sychta 6: 144); ср.-болг. *вѣщица* = *мора* (Дуйчев 1971: 163), болг. *вѣщица* ‘ведьма’<sup>21</sup>, ‘бабочка, мотылек’ (Маринов 1914: 110, Ангелов 1895: 127), ‘светлячок’ (Геров 1: 521), ‘*Sphinx pinastris*, бражник сосновый’ (общ. Видин – СБНУ 10, III: 216). Значение ‘бабочка, мотылек’ связано с верой в то, что душа ведьмы является в виде бабочки / мотылька. Вера в то, что ведьма во время полета светится, привело к появлению значения ‘светлячок’.

Болгарскому слову соответствуют: с.-х. *вѣштица* ‘ведьма’<sup>22</sup>, словен. *veščica* ‘предсказательница, пророчица, ведьма’, рус. диал. *вѣшица* ‘колдунья, гадалка, ведьма, оборотень’, ‘эпитет сороки’ (СРНГ 4: 228, 229). Они восходят к праславянскому производному от \**vēštъ* – \**vēšt-ica*.

Болг. диал. *вѣщер* ‘волшебник, колдун’, ‘летучая мышь’ (Геров), ‘эпитет сороки’, ‘(сниженное) старик’ (общ. Тетевен – Стойчев 1915: 245), *вѣщерь* ‘летучая мышь’ (Панчев: 51), *вѣшчер* ‘насекомое, которое, согласно народным представлениям, выпивает кровь у маленьких детей’ (общ. Разлог – Молерови 1954: 431) с производными:

<sup>21</sup> Она обучается магии у черта, может летать и превращаться в животных – гуся, собаку, волка. Она насыщает болезни, способна превращать людей в животных, разлучать любящих, может снять с неба луну, вызывать атмосферные осадки. Она крадет урожай с полей и молоко у скота. Душа спящей ведьмы покидает тело бабочкой / мотыльком и выпивает кровь у спящих, особенно у младенцев (Маринов 1914: 213).

<sup>22</sup> Ее этнографическая характеристика во многом содержит те же черты, что и в болгарской традиции (см. СМР).

*вёщерица* ‘русалка, колдунья, ведьма; злая женщина; ночная бабочка, светлячок’ (Геров 1: 201), ‘волдырь на губах’ (СбНУ 16/17: 226), *вещерник* ‘злой человек’ – имеет соответствие в в.-луж. *wěšćeř* ‘волшебник, колдун’. Оба слова восходят к праславянскому \**věšt-erъ*.

Болг. диал. *věščka* ‘волшебница, колдунья’ (общ. Разлог – Молерови 1954: 431) имеет словообразовательный эквивалент в хорв. диал. *vīška* ‘волшебница, колдунья’ (Лиешче, Лика, Янче, Крк, Ловран, Истрия – AR; Skok 3: 603), *viška* ‘бабочка’ (Карлевичи – Skok 3: 603), словен. *vēščka* ‘волшебница, колдунья, ночной мотылек’, кашуб. *vēskā* ‘вампир женского пола’. Исходной праславянской формой является \**věšt-ъka*.

Болг. диал. *věščik* ‘волшебник, колдун; человек, который может убивать вампиров’ (Геров 1: 201) имеет соответствия в чеш. *věštík* ‘ребенок-уродец; подменыш’, слвц. *věstik* ‘волшебник, колдун’ < праслав. \**věšt-ikъ*.

Собственно болгарскими образованиями являются *věščugérnik* ‘уродливый старый человек’ (Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 232; к вопросу об образовании ср. *lisčugér* ‘лис’) и *věščegörnik* ‘злой дух’ (Маринов 1894: 232), ‘злой человек’ (Геров 1: 201), возникшие из формы *věščugérnik* в результате метатезы.

## *Влас*

Болг. диал. словом *влас* называется злой дух, убивающий коров и овец (западная Болгария), от которого 11 февраля празднуется день св. Власия, болг. *Свети Влас* (Маринов 1891: 114; 1914: 200). Ср. с.-х. диал. *Власовдан* ‘праздник, который 11.II спрашивают в селах Лужница и Нишава ради того, чтобы быки оставались здоровыми’ (СМР: 71).

На то, что имя данного духа произошло от наименования вызываемой им болезни, указывают следующие значения слова *влас*: ‘смертельное желудочно-кишечное заболевание у быков’ (Маринов 1914: 360), ‘заболевание коров, при котором в печени животного обнаруживается образование, напоминающее волос’ (Геров), ‘заболевание, возникающее у коров летом после того, как они напытятся из лужи теплой застоявшейся воды, – чтобы излечить эту болезнь,зывают к св. Власию’ (Панагюриште – СбНУ 9, I: 531), ‘заболевание овец – волосовидные черви в легких и съчуке’ (Бобошево – СбНУ

42: 177), ‘заболевание овец’ (Странджа – Горов 1962: 72, общ. Ихтиман – Младенов 1967: 46), ‘заболевание зерновых культур, при котором они не колосятся’ (Тодювцы, общ. Елена – Маринов 1914: 362), а также производные *власат* ‘тот, кто страдает болезнью *влас*’ (Георгиева 1983: 27), *влася́сва* ‘заболеть болезнью *влас*’ (Странджа – Горов 1962: 72), *власало* ‘сочащаяся рана’ (Архив Цончев).

Данное болгарское слово имеет соответствия в с.-х. *влâс* (*влâсак*, *влâсац*) ‘червь *Strangylus filaria*’, ‘вызванная данным паразитом болезнь’, ‘червь, который, согласно суевериям, живет в загрязненных ранах’, ‘сибирская язва, *Anthrax*’ (РСКН 2: 705), рус. диал. *волос* ‘гнойное воспаление, язва, опухоль, нарыв’, ‘водяной червь, волосатик’, который, согласно народным представлениям, во время купания проникает под кожу людям и животным и вызывает заболевание *волос*, *волосы* или *волосы*, выражаются в появлении язв, нарывов, покраснений и болей, ‘гнойное воспаление тканей пальца около ногтя, ногтоеда’ – данная болезнь приписывается тонкому, как волос, червию, находящемуся под кожей (СРНГ 5: 57), укр. *волос* ‘нарыв на пальце’ (Гринченко). В диалектах русского языка производные от слова *волос* также служат для наименования злых духов: диал. *волосатик* ‘болезнь *волос*’, ‘нечистый дух, черт’; *волосатка* ‘нечистая сила’ (север.) «означает духа женского пола, овинного домового, стерегущего овины с домашними животными» (СРНГ 5: 58), *волосень*, *волосе́нь* ‘водяной червь волосатик; гнойное воспаление, язва, опухоль, нарыв’ (СРНГ 5: 59). Авторы русских диалектных словарей указывают на то, что, по всей вероятности, данные духи имеют общее происхождение с древнерусским богом *Волос* (СРНГ 5: 58; также Иванов, Топоров 1974: 53). По моему мнению, имя древнерусского бога контаминировало с народным наименованием духа болезни; точно так же благодаря народно-этимологическому толкованию южные славяне взывают к св. Власию для защиты от болезни, название которой в южнославянском языкеозвучно имени этого святого (БЕР 1: 162). Ср. также народное поверье о том, что ни в коем случае нельзя допустить, чтобы ягнята увидели появление на небе созвездия Плеяд (болг. *Влâси*), иначе они заболеют болезнью *влас* (Георгиева 1983: 27). Исходным значением в южнославянских и восточнославянских языках является ‘волос’, поскольку возбудителем соответствующих болезней считается тонкий, как волос, червь. Как и многие болезни, данная болезнь тоже

воспринимается как результат действия злого духа. Наличие слова *\*volsъ* ‘волос’ в качестве наименования болезни в южнославянских и восточнославянских языках дает основание считать, что такое значение данное слово имело уже в праславянском языке.

### ***Вълколàк, върколàк***

*Вълколàк* – это разновидность вампира, который появляется из крови того, кто был убит в уединенном месте. Он может принимать любые образы, но привязан к месту убийства. Ночью он окликает прохожих по имени, нападает на них и загрызает (Геров 1: 137). Диалектные варианты: *вулколàк* (Пазарджик – Джуренов 1980: 455), *вукодлак* (общ. Трын – СБНУ 21, II: 59). По информации К. Йиречека (Jíreček 1888: 634), речь идет о существе, которое появляется на свет в результате связи женщины и вампира (Máchal 1891: 180). Болгарский диалектный глагол *увълчвам се* = *вълколàсвам* ‘становиться вампиром’ (Геров) указывает на то, что первоначально данный демон имел *облик волка*. Точно так же в сербохорватских диалектах вампира называют не только *вукодлак* (Вук: 82; AR: 21, 622–623), но и *вук* (Бока, Черногория, Герцеговина – Чайкановић 1932: 184). У племени Кути распространено суеверие, что каждый вампир может на какое-то время превращаться в волка (СЕЗб 48, 1931: 292). Т. е. и в болгарском, и в сербохорватском языках значение ‘вампир’ является вторичным (для сербохорватского языка это установил Г. Махал – Máchal 1891: 182). Итак, под *вълколак*-ом первоначально понимали волка-оборотня, т. е. человека, который может на время превращаться в волка. Это основное значение подтверждается соответствиями, имеющимися в других славянских языках: словен. *volkodlák* ‘волк-оборотень (человек, на которого наложено проклятие быть волком до тех пор, пока его не освободят)’ (Pleteršnik), диалектные варианты: *vukodlak*, *vulkodlak*; рус. *волкодлák*, *волколák*, *волкулák* (СРНГ 5: 41) ‘оборотень; человек, который превращается в волка’, укр. *вовкулák*, *вовкулáка*, *вовкун* ‘волк-оборотень (= человек, который может превратиться в волка и убить большое количество людей’ – Гринченко; Bogatyrev 1929: 137), бел. *воўкалак* ‘волк-оборотень’ (как пишет П.П. Демидович, колдун может превратить в волка-оборотня; подходящим моментом для этого является свадьба – Демидович 1897: 142), чеш. диал. *vyl'kodlak* ‘росомаха’ (как

полагает В. Махек, *vlkodlak* является литературным заимствованием из южнославянских языков (Machek 1968: 695), слвц. *vlkodlak* (Wollmann 1921–1922: 39)<sup>23</sup>, *vl'kolák* (Máchal 1891: 180), пол. *wilkolak*, пол. стар. *wilkołek* ‘волк-оборотень’ (человек становится волком-оборотнем, когда св. Георгий набросит на него волчью шкуру – Moszyński 1967: 544, Brückner 1918: 222).

Исходной праславянской формой является \**vlkodlakъ* – сложное слово, состоящее из \**vlkъ* ‘волк’ и \**dlaka* ‘звериная шкура’ (Матов 1893: 59 и след.; Meyer 1894: 20; Berneker SEW 1: 208; Vasmer REW 1: 218; Skok 1: 417; Ślawski 1979: 236). В то время, как праслав. слово \**dlaka* есть только в южнославянском (Skok 1: 417; ЭССЯ 5: 63), \**vlkodlākъ* имеет гораздо более широкое распространение, если только восточно- и западнославянские формы не являются заимствованиями из южнославянских языков. В пользу этого предположения говорит утрата *-d-* в звуковом сочетании *-dl-* в некоторых западнославянских формах, свойственная только южно- и восточнославянским языкам.

Праславянская форма трактуется по-разному. Ее интерпретируют как ‘волчью шкуру’, сравнивая с др.-исл. *bersekr*, образованным из *ber* ‘медведь’ и *sekr* ‘рубашка, сорочка’ (Moszyński 1967: 544). Р. Якобсон (Jakobson 1966: 344) приводит в качестве сравнения др.-исл. *ulfharm* ‘волчья шкура’. Поскольку \**dlaka* сопоставляется с балтийскими названиями медведя – лит. *lokÿs*, лтш. *lācis*, др.-prus. *clokis* (балт. \**tlākio* > \**klākio*), первоначально в значении ‘лохматый, косматый, волосатый’ (Brückner 1914: 207; 1929: 304; SEJP: 622; Ślawski 1979: 236 – против Fraenkel LEW: 385) – Вяч. Вс. Иванов и В.Н. Топоров (Иванов, Топоров 1963: 139; Иванов 1977: 154) реконструируют первоначальное значение ‘волк-медведь’, для чего проводят сравнение с др.-исл. *Ulfbiorn* и др.-в.-нем. *Wulfero*.

На самом деле речь идет о сложном прилагательном со значением ‘покрытый волчьей шерстью’ (Machek 1968: 695; Skok 3: 636; уже Grimm 1876: 916 правильно проанализировал данную форму).

<sup>23</sup> Ф. Вольман приводит следующий приговор для защиты от этого демона: *Dlaku – tlaku – vlkodlaku, / kol'ko v moci zrniek maku, kol'ko hviezda svetom toči, / tol'ko daj mi tichých nocí* [Шерсть-и-шкура-волколак, сколько зерен в маковой головке, сколько звезд вращается над миром, столько дай нам спокойных ночей].

К вопросу о словообразовании ср. с.-х. *malodlak* ‘тот, у кого мало волос’. Для данного типа сложных прилагательных, не имеющих суффикса, было установлено, что в славянских языках они, как правило, описывают части тела (Вльчкова 1971: 211). Это относится и к *\*vylkodlākъ*. Семантическую параллель предлагает древнегерманский язык: экстатических воинов Одина *berserkir* называли также *ulfhednir*, «облаченный в волка», потому что они были одеты в волчьи шкуры (Ström 1975: 123).

У праславянского слова нет формальных соответствий в индоевропейском. Лит. *vilkālakis*, *vilkālojis*, *vilkōlakis*, *vilkolākis* ‘волк-оборотень’ являются заимствованиями из славянского (Fraenkel LEW: 1253). Однако образ волка-оборотня известен и у других индоевропейских народов – как утверждает К. Мюллер (Müller 1937: 28), у всех племен, которые мигрировали на запад. Ср. немецкое *Werwolf*, др.-в.-нем., ср.-в.-нем. *wērwolf*, дословно ‘человек-волк’ (Kluge: 854), греч. *λυκάνθρωπος*, лат. *versipellis*. А. Вайян (Vaillant 1931: 679) интерпретирует праславянское слово как перевод греческого *λυκάνθρωπος*, что является неточным с точки зрения словообразования и не подтверждается этнографическими фактами. Наиболее древнее сообщение о превращении человека в волка содержится в трудах Геродота (Herodot IV: 105), который утверждает, что невры на несколько дней в году превращаются в волков (Müller 1937: 17; Skok 3: 636; Brückner 1980: 56). Как известно, невры очень близки славянам, их неоднократно отождествляли со славянами (Георгиев 1964: 89), так что с исторической точки зрения вполне закономерно предположить, что и представления о волке-оборотне, и его наименования у славян являются очень древними.

В том, что касается этнографической интерпретации этой мифологической фигуры, единой точки зрения не существует. Этнографы рассматривают этого демона либо как феномен психического заболевания под названием ликантропия, либо как рудимент переодевания в животных, сохранившийся от культовых практик (ср. Луперкалии – Krauss 1908: 137; Burkhardt 1966: 241). Если принять во внимание то обстоятельство, что во многих славянских языках производные от *\*vēdъ*, *\*vēštyjь* ‘знающий, владеющий магическими знаниями’ имеют значение ‘волк-оборотень’ (словен. *vedomec*, *vedarec* ‘вампир, волк-оборотень’, пол. *wieszcz*, кашуб. *věšči* ‘ребенок, родившийся «в рубашке», вампир’ – ребенок, родившийся в сорочке, может превра-

щаться в волка – Слово о полку Игореве: 159 – в: Jacobson 1966: 344, 346), то можно заключить, что волком-оборотнем славяне первонациально называли человека, владеющего магическими знаниями, который мог превращаться в волка (ср. также Brückner 1980: 285–288). В упомянутом выше сообщении о неврах Геродот говорит следующее: «Судя по всему, эти люди являются колдунами...» В христианской интерпретации колдун становится после смерти вампиrom, что объясняет переход значения ‘волк-оборотень’ → ‘вампир’ в болгарском и сербохорватском языках.

Наряду с фонетическими продолжениями праслав. *\*vъkodlākъ* в некоторых славянских и смежных неславянских языках обнаруживаются диссимилятивные формы: болг. *върколàк* ‘вампир, похожий на *вълколàка*, но крупнее, у него всего один глаз размером с гусиное яйцо, который расположен во лбу’ (область Валовиште – СбНУ 4: 111; Геров 1: 159; Маринов 1914: 221); считается, что это существо способно съесть луну, на месте которой в небе образуется дыра (Градец, общ. Видин – Архив Георгиева, 570-II: 55), ‘вампир’ (общ. Враца, Радомир – ИДР: 162). Другие диалектные варианты: *врколàк*, *врколòк* (Бобошево – Кепов 1936: 115) с ассимиляцией *o* – *a* > *o* – *o*, *враколàк* ‘дух, который ходит по земле на святки и может запрыгивать путникам на плечи’ (Черни-Вит, общ. Тетевен – Евтимий 1943: 152), ‘злой дух; плохой и уродливый старик; тот, кто работает и бродит по ночам’ (Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 233), *вракалок* = *върколак* (Штип – СбНУ 8, III: 243), его производное *вракалосам се* (Штип – СбНУ 6: 208) и *фърколак* (Панчев: 317) с диалектным переходом *v* > *f* (ср. напр. *вандàк* > *фандàк*).

В сербохорватском языке есть слово *врколак* (РСКНЈ 3: 62) и тоже существует вера в то, что эти существа способны проглотить солнце (Тројановић 1911: 151)<sup>24</sup>, словен. *vrkodlak* и слвц. *vrkolák* приводит Г. Махал (Máchal 1891: 180).

Похожие фонетически формы широко распространены во всех балканских языках: рум. *vîrcolâc*, *vârculâc*, *virgolâc* ‘волк-оборотень, в которого превращается ребенок, умерший некрещеным; этот волк-оборотень пожирает луну и солнце’ (Mihăilă 1960: 149; Popinceanu 1964: 225; Rosetti 1968: 314; Свешникова 1979: 214),

<sup>24</sup> Ср.: јегда оубо погубићеть луѓна или сљнџе, глаголићть, вљкодлаци луѓној изђдоше или сљнњце (162, Иловицкая кормчая – см. Miklosich Lex; Jagić 1881: 91).

н.-греч. *βουργόλαχας*, *βρουγόλαχας*, *βρυγόλαχας*, *βουργούλαχας*, *βρουργόλαχος*, *βρογόλαχо* (Лесбос) и модифицированные далее формы *βουνθρόλαχας*, *βουρδόλајац*, *βондбоулајац*, *вонгблалајац*, *вонгблалајац*, все со значением ‘вампир’ (Schmidt 1871: 157; Матов 1893: 59; Meyer 1894: 8; Vasmer 1941: 286). Албанские формы *vurkollák*, *vurvollák*, диал. *vrkollak* (Çamëri 1974: 110), аромун. *vurculák*, *vircólac*, *vurcólac*, тур. *vurkolak* (Dukova 1977: 107) произошли не непосредственно из славянских языков, а из новогреческого. Со времен Г. Мейера (см. Meyer 1894) существует единая точка зрения на славянское происхождение данного слова в неславянских балканских языках. Спорным остается вопрос о том, появилась ли диссимиляция *l-l>r-l* еще в исходном славянском языке, как полагают М. Фасмер, Г. Михэилэ и В.И. Георгиев (Vasmer 1941: 286; Mihăilă 1960: 149; Георгиев 1970: 472, а также БЕР 1: 206), или же это изменение произошло уже в румынском или новогреческом языках (Skok 1: 417; Dukova 1977: 107) – если принять во внимание н.-греч. *βουλγόλαχας* наряду с более распространенным *βουργόλαχας*, рум. *vâlcolâc* наряду с *vîrcolâc*, то можно было бы прийти к выводу, что диссимилятивные формы в южнославянских языках являются обратными заимствованиями, а слвц. *vrkolák* – южнославянским заимствованием.

### *Вѧтърь, ветрощина; вихър, вихрушка*

В одном из преданий из района Лерин сообщается, что *вѣтрите и самувѣлите* собираются на перекрестках (Сетина – СбНУ 3: 155); это свидетельствует о том, что ветры причисляются к демонам. Одну из самовил зовут *жълт вятър* [желтый ветер] (общ. Горна Оряховица – БЕР 1: 563). Аугментативные производные от слова *вятър* – *вѣтрище* (Странджа – Горов 1962) и *ветрощина* (Прилеп – СбНУ 8, III: 224) – имеют значение ‘злой дух’. В апокрифах *ветри и вихри* причисляются к болезням (Петканова 1982: 310). В заговорах, применяемых против различных заболеваний, говорится: *Вѣтър те довѣял* [Ветром тебя принесло], *Ветър те отвѣял* [Ветром тебя унесло] (Орхание [ныне Ботевград] – СбНУ 3: 145), *Вѧтрум душилò, вѧтрум утишилò* [С ветром пришло, с ветром ушло] (общ. Пловдив – СбНУ 9, III: 137).

Диал. *вѧтърните болести* [ветряные болезни] является синонимом выражения *отнадворешни болести* [болезни, приходящие со

двора] (Шапкарев 1894: 327), что означает болезни, вызванные злыми духами. Таким образом, ветер считается *демоном болезней*. Переносимые им заболевания, зачастую имеющие аналогичное название – *вѧтъръ*, – это прежде всего ревматизм, заболевания кожи, заразные болезни и заболевания нервной системы (Ватев 1905: 8; Геров 1: 200). Ср. *вѧтъръ* ‘ревматизм’ (СбНУ 1: 83; 4: 100; Геров 1: 200), *вѣтръ* (юго-западные регионы болгарского языкового ареала – Шапкарев 1894: 327), *вѣтѣръ* (общ. Смолян, Асеновград, Арда, Мадан – Стойчев 1965: 138) ‘то же’, *вѧтъничава трева* ‘букашник Хельдрейха, *Jasione Heldreichii*’, ‘эспарцет посевной, *Onobrychis sativa*’, лекарственное растение, помогающее от ревматизма (Явашов 1905: 40), *лош вѧтъръ* ‘льнянка малая, *Linaria Elatine*’ – растение, с помощью которого лечится болезнь *вѧтъръ* (общ. Варна – Явашов 1905: 21), *червен вѧтъръ* ‘рожа’ (с.-х. *цирвени вѣтаръ* ‘то же’, алб. *erëkuqe* ‘сибирская язва’), *вѣтрогонец* ‘синеголовик полевой, *Eryngium campestre*’, растение, при помощи которого лечится сыпь на лице у детей (общ. Варна – Явашов 1905: 17). Еще одной болезнью, которая предположительно вызывается ветром, считается бешенство (Прилеп – СбНУ 16/17: 271). Ветер особенно опасен для грудных и маленьких детей: вечером необходимо заносить в дом пеленки, *да не ги навее лош вѧтъръ* [чтобы их не обвеял злой ветер] (Студена, общ. Хасково – Архив Георгиева, 570-II: 43). В Пирине психические расстройства объясняют тем, что когда больной был ребенком, его заворачивали в пеленки, висевшие на улице во время бури (ПК: 478).

В сербских заговорах ветры упоминаются вместе с другими злыми духами (*veštice, vile i vetrovi* – Krauss 1908: 65). С.-х. *вѣтаръ* ‘ветер’ имеет также значения ‘рожа’ (= *цирвени вѣтаръ*) и ‘ревматизм суставов’ (PCKHJ 2: 550).

В словенском заговоре против ревматизма, как и в болгарском, говорится: *Či ste prišli iz vetra, ite na veter* [Раз вы пришли с ветром, идите на ветер] (Möderndorfer 1964: 181).

Словен. *v trih* означает ‘злой дух, который порождает ветры’, а *v trnica* имеет значение ‘особая боль в суставах, разновидность ревматизма’ (Pleter nik).

Большое количество производных от слова *вѣтеръ*, являющихся наименованиями злых духов или болезней, содержат диалекты русского языка: рус. диал. *вѣтрена* ‘болезнь домашних животных; сибирская язва; воспаление легких’, *вѣтреник* ‘по суеверным пред-

ставлениям, «нечистый дух, не злой, а игривый, являющийся в виде вихря и в виде пара, врывающегося клубами в теплую избу, когда отворяют дверь на мороз», *ветреник* ‘болезнь лошадей’ (СРНГ 4: 199), *вётреное* ‘болезнь (колики), напускаемая волшебниками (по суеверным представлениям)’, *вётреная болезнь* ‘легкая болезнь, наносимая, по народным поверьям, ветром’ (СРНГ 4: 201), *ветреница* ‘хроническая сыпь на теле’ (новгород. – ЖС 3 1893: 377; СРНГ 4: 200), *вётреница* ‘ветряная оспа’ (СРНГ 4: 200), *ветренница* ‘грипп’ (СРНГ 4: 200), *вётренка* ‘подкожные нарывы – просто «с ветру»’ (СРНГ 4: 201), *ветровой* ‘по суеверным представлениям, дух, связанный с ветром’ (в заговорах, СРНГ 4: 203), *ветряк* ‘«занесение болезни, напускание болезни»’ (СРНГ 4: 204), *вётряная* ‘болезнь, «произошедшая будто бы от ветра»’ (СРНГ 4: 204), *вётрянка* ‘болезнь корь’, ‘по суеверным представлениям, болезнь «с ветру»’, ‘болезнь лошадей’ (СРНГ 4: 205), *сухой ветер* ‘болезнь домашних животных’ (СРНГ 4: 192).

Кроме того, демоническое представление о ветре выражено в следующих наименованиях: укр. *вітер* в выражении: *Іди по три вітри* ‘иди к черту’, *вітерник* ‘болезнь – разновидность сыпи на теле’, ‘растение, используемое для лечения этой болезни’ (Гринченко), блр. *подвеял вéтер* ‘паралич’ (Havers 1946: 91), чеш. *Větrnice* ‘мать ветра’, морав. ‘жена ветра’ (Máchal 1891: 74; Г. Махал сообщает об обычай бросать на ветер муку и манную крупу, приговаривая: *Tu máš bohyňě – tu máš na kaši – pro své děti!* [Вот тебе, богиня, вот тебе на кашу для твоих детей!]), рус. *повéтрие* ‘эпидемия’, пол. *powietrze* ‘воздух, испарение, дымка; чума; апоплексический удар’, кашуб. *morové povetře* ‘духи, которые распространяют холеру и другие инфекционные болезни’ (Sychta 2: 49).

Исходя из приведенного материала, можно сделать вывод о том, что праслав. \**vētrъ* ‘ветер’ воспринимался как демон – и прежде всего как демон болезни. Дополнительные этнографические сведения см.: Moszyński 1967: 83. Отмечалось, что словообразовательный суффикс \*-trъ (<\*-tro-) обычно служит для наименования чего-то одушевленного, т. о. ветер воспринимается персонифицированно (Meillet 1902–1905b: 407; 1943: 356; Jakobson 1966: 290, прим. 225). Во многих индоевропейских языках ветер является божеством, ср. лит. *Véjopatis*, др.-инд. *Vātah* ‘ветер, бог ветра’. Кроме того, в других индоевропейских языках известны представления о ветре и как

о переносчике болезней: ср. др.-инд. *vātīkṛta* ‘неизвестная болезнь’, дословно ‘сделанная ветром’ (Атхарваведа 1976: 80, 339), тохар. *wantwraske* ‘ветряная болезнь’ (Thomas 1964: 144). В современных иранских языках словами, имеющими значение ‘ветер’, называют разные болезни: вахан. *bod* ‘ветер’, ‘различные болезни: ревматизм, туберкулез’ (Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976: 308), мундж. *bod* ‘заболевание суставов’ (Грюнберг 1972: 283), перс. *zoubāe* ‘ураган, вихрь, демон, черт’. Представления о ветре как о переносчике болезней нашли свое отражение и в балканских языках. Ср. н.-греч. *’αερικά* ‘духи, связанные с воздухом, которые порождают болезни’ (Abbott 1903: 224), тур. *yel* ‘ревматизм’, заимствованное в албанский как *jel* ‘то же’. Точно такие же представления присущи и неиндоевропейским языкам: например, венг. диал. *rossz szél* «плохой ветер» – ‘апоплексический удар’, венг. *szélütés* «удар ветра» – ‘апоплексический удар’ – Hegedüs 1958: 91. В то, что ветер переносит болезни, верили телеуты (Harva 1938: 221). Финны верят, что болезни приходят с ветром, в особенности болезнь рожа (Manninen 1922: 110). Наиболее распространенными заболеваниями, которые переносятся ветром, являются заболевания кожи. Заразные болезни, прежде всего чума, приходят с южным ветром (Manninen 1922: 110). В ассирийском мифе о Нергале демоны болезней называются *idibtu* ‘дуновения (ветра)’ (Ebeling 1938: 112).

Представление о ветре как о разносчике болезней или как о демоне болезней можно считать универсальным, в конечном итоге оно основано на рациональных наблюдениях: заражение происходит посредством вдыхания, в результате простуды и т. д.

С верой в то, что ветер является переносчиком различных заболеваний, связаны следующие болгарские названия болезней, являющиеся производными от слова *навèя*: *навéйнина* ‘детская болезнь, которой, согласно народным поверьям, может заболеть грудной младенец во время купания’ (Перуштица, общ. Пловдив – Стойчев 1965: 213), *нàвеф* ‘то же’ (общ. Смолян и др. – Стойчев 1965: 213), *нàвен* ‘болезнь Верльгофа, пурпур, *Riprura haemorrhagica*, при которой из носа идет кровь и появляются гнойники (*вихърници*)’ (обл. София – СбНУ 21, II: 7; Панчев: 216–217), *навет* в контексте: «Зли *навети*, а особенно болести, могат да дойдат от вън» [Тяжелые недомогания, а особенно болезни, могут прийти извне (с улицы)] (Маринов 1914: 557). Чтобы понять образование и семантику

слова *навѣй-нина*, можно сравнить его с блр. *подвѣй* ‘сердцебиение’ (Zelenin 1927: 390), ‘дух, который кружит в вихре’, ‘вызывающая этим духом болезнь, при которой возникают паралич и немота’ (Богданович 1895: 79).

Заимствованное румынским языком болг. слово *vîxръ* – *vifor* ‘буря, ураган’ – было зафиксировано как наименование болезни: нар. ‘вид заболевания, вероятно, боль в области лица, *prosopalgia*’, лечится при помощи заговоров (Tiktin). Болгарское диалектное производное от слова *vîxръ*: *vîxръница* служит названием гнойников на теле (синоним: *мъртвици*) – от удара демонов на теле образуются красные гнойники (= *Morbus maculosus Welhofii*), на умирающем человеке появляются черные (Панчев: 212).

Восприятие вихря как демона распространено у всех славянских народов и нашло соответствующее отражение в языке: укр. *диал. vîхор* ‘демон вихря’, ср. выражение *Bixor na poli* – *чортове весілля* (Петров 1926: 104), *vixrova horoba* ‘эпилепсия’ (Петров 1926: 104), блр. *vîxар* = *чортово вяселье* (Демидович 1896: 101), н.-луж. *wichar*, персонифицированный вихрь в выражении *Wicharic Hanzo mimo jědžo* [Вихрь Ханнес едет мимо]; в pl. *wicharé* ‘вихри’ (в серболужицких сагах под ними подразумеваются духи – Muka), *wichorowa chorosć* ‘болезнь, вызываемая ураганным ветром’ (Muka), ср. также полаб. *vaixrər vårti-sə* (*waichárr vårtisa*) ‘вихрь, смерч’. «Местные венды приписывают все вихри злому дьяволу...» (Heydzianka-Pilatowa 1971: 65). К. Мошиньский сообщает, что у всех славян, начиная от лужичан и до Урала, существует традиция бросать в вихрь нож или другой острый предмет, для того чтобы поразить находящегося в вихре злого духа (Moszyński 1967: 471).

Воспринимаемый как существо мужского пола, дух ветра часто имеет соответствие женского рода: так, *vixruška*, будучи производным от болг. *vîxръ*, является наименованием ветра, и кружашей в нем самовилы (Маринов 1914: 32). Данное представление объясняет и переход к женскому роду и диминутивную – эвфемистическую – форму. Слово имеет соответствие в с.-х. *диал. viрушка* = *vixor*. Переход в женский род и диминутивные формы наблюдаются и в других славянских языках: словен. *vihár* ‘урagan’ и *vihra*, f ‘то же’; чеш. *vichřice*, слвц. *povichrica* ‘вихрь’. Соответствиями женского рода к болг. *вѣтър* являются слова: *ветрушка* ‘вихрь’ (Штип – СБНУ 6: 207, Чанкча, общ. Чаталжа – Денчев 1979: 344) и *светрушка* ‘вихрь’

(Сюйт [ныне Стан], общ. Нови Пазар, Шуменская обл. – Русакиев 1956: 51). То, что изначально имеется в виду дух ветра женского пола, показывает с.-х. диал. соответствие *vètрушка* ‘вила, которая, согласно народным верованиям, вызывает вихрь’ (РСКНД 2: 560). Ср. также с.-х. *vјетру́штина* ‘ведьма’, *ветру́штина* ‘заразная болезнь, которая, согласно народным поверьям, переносится ветром’ (РСКНД 2: 561).

Ближе всего к южнославянским народным поверьям о том, что причиной вихря являются природные демоны или что сам вихрь является демоном, стоят греческие поверья о том, что вихрь вызывают нереиды (Schmidt 1871: 123), а также кельтские народные поверья о том, что виновницами вихря являются феи. В Шотландии вихрь называется *fairy wind* [ветер фей], по-ирландски *side gaoite* [ветер эльфов] (Funk and Wagnall’s dictionary I: 366, Frazer 1955: 329). Ср. также нем. *Windin* ‘дух ветра женского пола, жена ветра – она сильнее и резче, чем ее муж’ (Grimm DWb 14/2: 308) и *Windsbraut* «невеста ветра», *windis prut* (начиная с VIII в. – Mannhardt 1877: 93; HdA 9: 629). В Швеции считается, что вихрь – девушка, которая проносится в воздухе перед ударом молнии (Mannhardt 1877: 93).

### *Глог, глогинковец*

Название растения *глог* ‘боярышник, Crataegus oxyacantha’, диал. ‘боярышник однопестичный, Crataegus monogyna’ служит для наименования человека, рожденного от вампира и обладающего способностью убивать вампиров (общ. Враца – СбНУ 14, III: 193; Маринов 1914: 49; Геров; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 236). Такое же значение имеет производное *глогинковец* (Геров). Речь идет о табуированном наименовании, связанном с обычаем прорыгать предполагаемых вампиров колом из боярышника или терновника.

Семантические параллели в других славянских языках отсутствуют, хотя обычай, который привел к подобной семантической спецификации, известен и в Сербии (СМР: 88). Ср. также сербское выражение, употребляемое, когда речь идет о вампире: *Na puti ti broč i glogovo trnje* [На дорогу ему марену (растение) и колючки боярышника] (Krauss 1908: 124). В Посавье, чтобы предотвратить превращение умершего в вампира, ему под язык втыкали шипы боярышника (там же). Вера в то, что боярышник обладает силой,

способной защитить от демонов, существует и у других славянских народов. Так, чехи втыкали боярышник в порог хлева для защиты от ведьм (Moszyński 967: 307).

Вера в апотропеическую силу боярышника известна со времен античности: чтобы защитить детей от *стригоев*, высасывающих из тела кровь, в Риме клали на окно боярышник (Samter 1911: 63). Точно так же в Греции верили, что боярышник защищает от колдунов и духов. В Афинах его вешали на двери, в особенности во время поминальных жертвоприношений, чтобы обезопасить себя от призраков (там же: 73–74). Кроме того, сообщения о защитной силе боярышника, отражающего зло и магию, имеются и из Малой Азии<sup>25</sup>.

Судя по приведенным данным, описанная здесь практика, обозначаемая у болгар и сербов термином, в основе которого лежит болгарское диалектное наименование, вполне могла иметь античное происхождение.

### *Гробник*

Болг. диал. *гробник* (Охрид, Струга, Кукуш – Шапкарев 1891: 547), *гробник* ‘тот, кто очень стар или болен’, ‘вампир’ имеет соответствие в с.-х. *гробнік* ‘мертвец в могиле’, диал. ‘вампир’ (Призрен) (РСКН; СМР: 98). Таким образом суффикс *-ып-икъ* в ю.-слав. диал. *\*grob-ып-икъ* имеет иную функцию, чем в аналогично звучащем *\*grob-ып-икъ* (словен. *grobnik*, чеш. *hrobník*, др.-пол. *grobnik*) ‘могильщик’.

### *Дедёйко (дидёйко), дедёин (дидёин)*

Следующие слова одновременно обозначают и злого духа, и вызываемую им болезнь:

*дидёйко* ‘вампир’ (Геров), *дидейку* ‘болезнь, от которой летом умирают овцы’ (Либяхово, общ. Гоце Делчев – СбНУ 36: 163), *дедёйко* ‘заболевание карбункул, сибирская язва’ (Делчево, область

<sup>25</sup> Ср. хеттск. i-da-a-lu-uš-qa-aš-ša-an an-tu-u-qa-aḥ-za l-da-a-lu-uš EME-aš i-da-a-lu-qa-IGI<sup>L,A</sup>-qa GIŠ-ḥa-tal-ki-iš-ni-it kat-ta tar-ma-a-an e-eš-du [Злой человек, злой язык, злые глаза должны быть снизу крепко прибиты боярышником] XI44 (Табличка, предположительно XIII в. до н. э.) – Friendrich, Kammenhuber 2: 118).

Пирин – ПК: 470); *дидён* ‘забытая где-нибудь в доме голова овцы или другого животного, которая по прошествии 40 дней оживает и превращается в злого духа. Поначалу этот дух шумит в доме и пугает людей, позже он переселяется в пещеры. По ночам он блеет, как баран. Тот, кто слышит его голос, умирает или заболевает’ (область Валовиште – СбНУ 4: 111; Геров 1: 293). В следующей загадке *дедёйко* означает огонь: *Царвен дедейко в падина лежи* [Красный дедушка в ложбине лежит] (Скребатно, общ. Гоце Делче – Панчев: 89; Стойкова 1970: 37). Ст. Стойкова убедительно связывает данное название огня с болг. *дядо* ‘дед’, считая, что в поверьях о старике, живущем в очаге, речь идет о воплощении домового, и указывает на то, что в тех областях, откуда происходит данная загадка, вера в домового, именуемого здесь *стопан*, сохранялась вплоть до середины XIX в. В честь этого духа совершался ритуал *стопанова гостба* [угощение хозяина] (СбНУ 14, III: 186), который исполнялся у очага, считавшегося местом его обитания. Одно из диалектных наименований этого домового – *дядото* (Плевня, общ. Драма в Греции – Георгиева 1983: 168).

Формальное объяснение слов *дедёйко* и *дедён* дает «Болгарский этимологический словарь»: \**дедей* ‘старик’ + -ко или -ин (БЕР 1: 333).

Болг. диал. *дедёй-* имеет соответствия в с.-х. диал. *дедёја* ‘старик’ (обычно в народных песнях – РСКНД 4: 151) и словен. *dēdej*, диминутив ‘дед, старый человек, человечек’ (Pleteršnik; SSKJ; Bezljaj 1977: 96). Речь идет о диалектном праславянском \**dēdējъ*, распространенном только в южнославянском; оно является производным от \**dēdъ* ‘дед, старик, предок’ с гипокористическим суффиксом -*ejъ* (Sławski 1979: 108–109).

Праслав. \**dēdi* является наименованием предков и различных праздников в их честь,ср. рус. диал. *деды* ‘праздник поминования усопших’ (СРНГ 7: 330), укр. *діді*, блр. *дзяды* ‘то же’, рус. диал. *дедова суббота* ‘последняя суббота перед 26.X, в которую поминают умерших’ (СРНГ 7: 330) (Sławski 1979: 120). Эти важные с культурно-исторической точки зрения значения отсутствуют у Э. Бернекера (Berneker SEW 1: 191), на что указывал еще М. Мурко (Murko 1910: 94).

В южнославянском ареале духи предков представлены в образе ряженых во время рождественских и новогодних обходов: болг. диал. *деди, дедица* ‘ряженые, которые ходят по дворам в день св. Василия’

(Каменица, общ. Кюстендил – Захариев 1935: 192), с.-х. диал. *dëdiča* ‘персонаж святочных обходов’ (Косово – Чайкановић 1932: 189), *ħë-dəvə* ‘карнавальные ряженые, облаченные в шкуры’ (Вук).

Благодаря культу предков семантика слова \**dēdъ* и его производных с гипокористической функцией развилась в значения ‘дух-хранитель’, ‘домовой’ (Brückner 1980: 350), ср. в особенности чеш. *děd* ‘бог домашнего очага’, др.-чеш. *dědky* ‘пенаты’ (Далимилова хроника, XIV в. – Gebauer 1: 216), слвц. *dedkovia* ‘боги домашнего очага, духи предков как духи-хранители дома’, болг. диал. *dядото* ‘домовой’ (см. выше).

Значение ‘домовой’ расширилось до значения ‘злой дух’. Ср. рус. диал. *дед* ‘черт, домовой’ (СРНГ 7: 328), *дёдерь* ‘бральное слово, обозначающее нечистого духа’, *дёдка* ‘нечистый дух, черт’ (по р. Дон, воронеж.), ‘домовой’ (архангел.), в качестве ругательства ‘черт, леший’ (орлов., курск. – СРНГ 7: 329), *дёдко* ‘нечистый дух’ (СРНГ 7: 330), ‘домовой’ (там же), *дёдунка* ‘нечистый дух, черт’, *дёдушка* ‘домовой’ (СРНГ 7: 331), *дёдушки* ‘домовой’ (СРНГ 7: 332), *дёдя* ‘леший’ (там же); укр. *дідько* ‘черт, злая сила’, кашуб. *dżād* ‘злой дух, которым пугают детей, вероятно, домовой’ (Sychta 1957: 39), пол. диал. *dziadzi = djabli* (SGP 1: 631), н.-луж. *nocne žědkи* ‘гномы’ (наименование гномов в народных сказках – Muka).

Переход от значения ‘домовой’ к значению ‘злой дух’ хорошо прослеживается в болгарском языке, где дух *дидён* в первой фазе своего развития является домашним духом, домовым, а затем становится вампираподобным смертоносным демоном.

### *Дыхание, дух*

Болг. диал. *дихание* означает ‘живое существо, животное’ (северо-западная Болгария) и ‘злой дух, вампир’ (Ловеч). Это слово продолжает ст.-слав. *дыханиe* ‘дыхание, дух’, ‘живое существо, дух’, ‘дуновение, веяние’, которое было заимствовано румынским языком – *dihănie*, f ‘живое существо, (дикое) животное’. В сербохорватском языке слово *дихање* (устар., диал.) зафиксировано в значении ‘живое существо’ (РСКНЈ 4: 356). Речь идет о производном от праслав. \**dyxati* ‘дышать’, которое является аблautной формой \**dъxъ*, \**duxъ* ‘дуновение, дыхание, дух’. Последнее имеет общеболгарское значение ‘злой дух’ (*дух*), то же наблюдается и в других славянских языках – ср. рус. диал. *дух* ‘нечистая сила, черт’ (ЭССЯ 5: 153). Фор-

ма женского рода к слову *\*dux – \*dux-jā > \*duša* ‘душа’. В данном наименовании выражено широко распространенное представление о том, что дух и душа представляют собой дыхание (ср. *πνεῦμα, animus, anima*). Значение ‘злой дух’ отражает веру в то, что душа, будучи дуновением, продолжает жить после смерти, чем объясняется связь демонов смерти и демонов ветра (напр. *\*nauv*) в славянских народных поверьях. Наряду с этим у славянских народов сохранилось представление о душе-тени (*сёнище, тёнец*).

### *Дòбра(та), дòбрица, добринкѝте*

Болг. *диал. дòбра* зафиксирована в следующих значениях: ‘болезнь’ (Старопатица, общ. Кула – СбНУ 41: 217), ‘апотропейское наименование болезни’ (Ботевград – СбНУ 35, III: 110), ‘заболевание, при котором больное место отекает, краснеет и в нем возникает ощущение жжения’ (Ботевград – СбНУ 3: 144; Геров 1: 302; Дабева 1934: 34), ‘абсцесс десен’ (Бяла Слатина, Големаново, общ. Кула – Архив Цончев), ‘абсцесс зубов’ (Банат – Стойков 1968: 70), форма с артиклем *дòбрата* означает ‘болезнь зубов и десен’ (Махалата, общ. Плевен – КБДР), ‘абсцесс десен’ (Банат – Телбизови 1963: 207).

Производными от данного субстантивированного прилагательного являются: *добрánка* ‘ рожа, Erysipelas’ (Брусен, общ. Тетевен – КБДР), *дòбрица* ‘язва на десне или в горле’ (общ. Ловеч – КБДР), *добринна* ‘сыпь на лице’ (Чепеларе – СбНУ 1: 92), *добринкѝте* ‘духи’ (Яврово, общ. Асеновград – Хайтов 1958: 161). Обращения к болезням в заговорах являются по большей части эвфемистическими диминутивными образованиями: *Сестрице Добриңце* [Сестра Добрица] (общ. Ботевград – СбНУ 3: 144), *Добро доброчко, / Суха добриничку* [Добрая добруша, сухая добрушечка] (Широка Лыка – СбНУ 1: 91), *Дòбу дубрањчица блага булеахчица* [Добрая добрушечка, сладкая болячечка] (общ. Смолян – СбНУ 4: 104).

В перечисленных примерах болезнь представляется как существо женского пола. Это же прилагательное, тоже субстантивированное, встречается в форме среднего рода: *добрò, добрòто* ‘припухлость вокруг зуба или в паху’ (Брусен, общ. Тетевен – КБДР), *добрòто* ‘припухлость вокруг зуба, на голове или ноге’ (Лопян, общ. Ботевград – КБДР). Ср. также отглагольные *дòбрено, одобрено* ‘болезнь маленьких детей, при которой у них вздувается, а затем

твердеет животик, в то время как дети впадают в продолжительный беспокойный сон' (ю.-з. диалекты болгарского языкового ареала – Шапкарев 1894: 337; Битоля – СБНУ 15, III: 76; СБНУ 10, I: 337). В мужском роде это слово встречается реже: *добрю* ‘отек десны’ (Радуил, общ. Самоков – ИССФ 8–9: 279).

У одной из приведенных форм, а именно у слова *добрница*, есть славянское соответствие – с.-х. *добрница*, имеющее в народной медицине значение ‘корь’, ‘злой дух’. Праслав. \**dobrica* представлено и в других славянских языках (см. Ślawski 1979: 298), но в качестве наименования болезней оно присутствует только в южнославянских диалектах. Ср. также с.-х. *добрац* ‘корь’, ‘язва, нарыв’, ‘болезнь, которая вызывает сильные, резкие головные боли’, ‘злой дух, который является причиной данной болезни’ (РСКНД 4: 389), словен. *dobrči*, m, pl. ‘корь’ (Ślawski 1979: 298, 317).

Сопоставимыми по семантике являются, кроме того, с.-х. *добриня*, *добринке* ‘корь’ (РСКНД 4: 391), *добрый*, *добрый* ‘злокачественный нарыв, фурункул’ (Бока – Вук; РСКНД 4: 391) и рус. диал. *добрыва*, *добруха* ‘лихорадка’ (СРНГ 8: 75, 80; Vasmer REW 4: 391).

Большинство из рассмотренных здесь форм не восходит непосредственно к праславянскому языку, но можно говорить об общеславянской тенденции использования \**dobrъ* и его производных для эвфемистического наименования болезней, воспринимаемых как демонические.

### *Дъждовниче*

Является узко локальным диалектным наименованием души ребенка, умершего некрещеным, которая принимает образ птицы и управляет грозами и градовыми тучами (Габрене, область Пирин – ПК: 471). У данного слова нет славянских соответствий. Общей, напротив, является вера в то, что нечистые покойники вызывают ливень, град и другие атмосферные явления (см. *Нàви*). Ср. русские народные поверья о том, что если снится покойник, то зимой это к снегу, а летом – к дождю (ЖС 3, 1891: 210).

### *Злина*

*Злина* имеет в болгарском литературном языке значение ‘злость, злоба, злой поступок, зло’. В диалектах это слово используется для

наименования разных злых духов: драконоподобное чудовище, которое вызывает грозы (= *ламя, хала* – Геров; Маринов 1914: 556; Капатово, область Пирин – ПК: 463). Кроме того, оно является табуированным названием змеи (Георгиева 1983: 60). *Злинѝ* имеет значения: ‘три женщины, аналогичные самовилам, именуемым *юди*’ (Тешово, Илинден, область Пирин – ПК: 472), ‘злые духи, которые нападают на людей у сточных вод’ (Трявня – СбНУ 6: 92 – кто вечером идет мимо помоеv, должен плонуть, чтобы выплюнуть этих духов).

Данное слово имеет соответствие в с.-х. *злѝна, злѝна* ‘злость, злоба, беда, несчастье; злой дух, дракон’ (= *ала* – РСКН 7: 68).

\**Zъl-inā*, производное от \**zъlъ* ‘злой, плохой’, является одновременно и абстрактным существительным, и наименованием злых духов, употребленным взамен табуированных, и встречается только в южнославянском.

По семантике с ним сопоставимы *лошотиите* ‘злые духи’ и *ниваљаните* ‘злые духи’ (Банат – Телбизови 1963: 177), являющееся заимствованием сербохорватского *неваљан* ‘злой, плохой’.

### *Изтрàви, изтрàвица, изтрòва, изтрòвка, изтрòвужса*

Болг. диал. *изтрàви* означает ‘злые духи, которые нападают на некрещеных детей, когда их оставляют одних’ (общ. Лом – СбНУ 12, III: 142, Панагюриште; Литаково, общ. Ботевград – Маринов 1914: 126; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 259). Словом *изтрàвица* называют болезнь, которая может возникнуть у рожениц до принятия очистительной молитвы, и у новорожденных до крещения (северо-западная Болгария – СбНУ 12, III: 283). Слово можно объяснить как стяженную форму слова \**изтрàв(i)ца*; в этом случае название болезни было бы образовано при помощи эвфемистического диминутивного суффикса (к вопросу об основном слове ср. рус. диал. *истрàва* ‘расточительство, порча, потеря’ и параллельное образование *изтрòвица*). Такого же происхождения и слово *изтрàвици* ‘злые духи женского пола, которые убивают детей’ (Геров), ‘пузырьки в горле и на деснах грудного младенца’ (Панчев: 147). Возможно, оно произошло от того же основного слова, что и \**изтрàв(i)ца*, или от болгарского диалектного глагола *изтрàвям* ‘отравлять’, ‘сглазить (роженицу) так, что она становится уязвимой для злых духов’ (Геров), ‘оставлять некрещеного ребенка одного, в результате чего на него нападают

злые духи’, *изтрявя се* ‘заболеть под воздействием злых духов’ (Троян – Ковачев 1968: 205). Отглагольным существительным к данному глаголу является диал. *изтрявяне* ‘заболевание Tetanus neonatorum, столбняк новорожденных, тризм у грудных детей’ (Панчев: 147). На наличие данного глагола в старославянском указывает рум. устар. *istrăvesc* ‘растрачивать, расточать, разбазаривать’ (Цонев 1940: 133). От \**изтрява* образованы названия растений *изтрявиче* ‘ястребинка волосистая, Hieracium pilosella’ (Герман, общ. София – Явшов 1905: 38) и *изтрявиче* ‘скребница аптечная, Asplenium’, ‘пастушья сумка, Capsella bursa pastoris’ (Ахтаров 1939: 110, 123). Эти растения используются для лечения названных болезней.

*Издръва* – это болезнь рожениц, в результате которой у них исчезает молоко (Чипоровци, общ. Михайловград – СбНУ 16/17: 262), персонифицируемая в приводимом ниже заговоре как злой дух: *Бёжи църна издръво, / бёжи бела издръво* [Убегай, черная отрава, убегай, белая отрава]. Существуют следующие производные от данного слова: *издръвица* ‘гастроэнтерит у маленьких детей’ (СбНУ 21, II, Материалы по народната медицина: 44; Панчев: 147), *издръвка* ‘злой дух (в заговоре)’: *седомдесе и сёдом издръвке* [семьдесят семь отрав] (Чипоровци, общ. Михайловград – СбНУ 16/17: 262) и наименование растения в словосочетании *трева издръвка* [трава отравница] (в заговорах, Перуштица – СбНУ 9, II: 140). Другие производные: *издръвници* – злые духи, которые упоминаются в заговорах вместе с *полунощници* (Пловдив – СбНУ 9, II: 138), *издръвиче* ‘растение, при помощи которого роженица возвращает себе молоко’ (Каменица, общ. Кюстендил – СбНУ 40: 255), *издръвушка* ‘болезнь, вызываемая ночными духами’ (Станёвцы, общ. Брезник), ‘заболевание новорожденного, вызванное злыми духами’ (Кюстендилско краиште – Захарiev 1918: 128), ‘заболевание, возникающее в результате сглаза’ (Кюстендил – Умленски 1965: 229).

Болг. диал. *издръва* является отглагольным существительным от *издръвя* ‘терять’ (общ. Цариброд, Брыложница, общ. София), *издръвя се* ‘заболеть, встав на нечистое место’ (Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9: 368), ‘(о новорожденном) умереть в результате воздействия злых духов’ (Кюстендилско краиште – Захарiev 1918: 124), *издръвувам се* ‘заболеть в результате сглаза’ (Кюстендил – Умленски 1965: 229) (ср. БЕР 2: 56). Эти глаголы имеют соответствия в сербохорватском языке – *истрòвiti* ‘терять, перемещать, переносить’,

‘уничтожать, истреблять’, *истрёвти се* ‘потеряться, исчезнуть’ (РСКНJ 8: 391) – и восходят к праславянскому \**jъzъ-truti*, \**trovq*, представляющему собой производное слово, образованное при помощи приставки \**jъzъ* от \**truti* ‘отравлять, портить’. Оно родственno греческому *τρώω* ‘ранить’, *τράῦμα* ‘рана’ < и.-е. \**trou-* (Trautmann BSW: 327; Младенов 1941: 637; Vasmer REW 3: 131; Skok 3: 507–508).

Болг. диал. *изтрàвци*, *изтрàв(и)ца* являются производными от \**изтрава*, которое, наряду с рус. диал. *истрàва*, восходит к праслав. \**jъzъ-trava*, являющемуся отглагольной формой от \**jъzъ-traviti* – формой итератива от \**jъzъ-truti*;ср. болг. диал. *изтрàвям*, с.-х. *istraviti* ‘отравлять’, зафиксированное в двух местах в XVI и XVIII вв. (AR), др.-рус. *истравити* ‘стравливать (пастбище скотом), объедать (кусты, деревья – о домашнем скоте)’, рус. диал. *истравить* ‘произвести потраву, потравить (посев, огород); израсходовать на корм скоту; повредить, покалечить, поранить’ (СРНГ 12: 264). «Болгарский этимологический словарь» необоснованно считает *изтрàвям* производным от слова *тràва* (БЕР 2: 53).

О словарных гнездах \**truti*, \**trovq*, \**traviti*, \**tryti* см.: Vasmer REW 3: 131; Sławski 1958: 228; Skok 3: 507.

### *Клинове*

Д. Маринов сообщает о 77 видах злых духов *клинове*, которые стреляют человеку в пах (Перуштица – СбНУ 9, II: 139; Маринов 1914: 200). Этим словом называют различные резкие боли в нижней части живота, боли, возникающие при переломах, колики и в особенности боли у мужчин и женщин, связанные с половой сферой (о диалектном распространении см.: БЕР 2: 452–453). Описание, приводимое К.А. Шапкаревым, согласно которому на органах прощупываются клинообразные наросты (Шапкарев 1894: 332), указывает на то, что данное слово идентично слову *клин* ‘клин’ (см. также БЕР 2: 452–453). Слово, в т. ч. и в качестве наименования болезни, является общеславянским (Junková 1956: 189). В основе номинации лежит очень древнее доанимистическое представление о болезни, которое состоит в том, что боли вызываются острыми предметами, которые проникают в тело (Токарев 1964: 105). Позже эта номинация была переосмыслена в свете анимистических представлений. В пользу анимистического толкования данной болезни

говорит и то, что она лечится при помощи заговоров, т. е. экзорцизма, изгнания злых духов. На то, что анимистическая интерпретация этой болезни должна была существовать по меньшей мере уже в старославянский период, указывает заимствованное румынским языком слово *clini* ‘заболевание нижней части живота’, которое встречается в заговорах (Rosetti 1975).

### **Лèля, лèличка, лèлка, лèлици**

Перечисленные выше слова употребляются в диалектах для наименования различных тяжелых болезней: лèля ‘чума’ (Тырново, общ. Хасково – Маринов 1914: 516; Вакарелски 1977: 510; Архив Цончев), ‘тиф’ (Осенец, общ. Разград – Архив Цончев). Это слово перешло в аромунский язык – *lélé* ‘смертельная болезнь’ (Papahagi 1974: 734). Эвфемистический характер особенно ярко выражен в производных, образованных при помощи диминутивных суффиксов: леличка ‘самовила’ (Асеновград – КБДР). На то, что это же самое слово интерпретируется как дух болезни, указывает следующий заговор против ревматизма: *Ако е дошло от хубавата и медена леличка, с мед ще го намажим, пчели с мед да го изнесат по дърветата...* [Если пришло (заболевание) от красивой медовой тетушкы, медом его намажем, чтобы пчелы с медом разнесли его по деревьям] (общ. Пырвомай – СбНУ 1: 83).

Эпитет *медена* ‘медовая’ напрямую связан с ритуальным действием, которое принято исполнять у балканских народов для того, чтобы задобрить демонов, а именно окроплением медом того места, на котором кто-нибудь заболел (под воздействием злых духов) (болг. *блажене на мястото* [подслащивание места], алб. *atëlsimë* [то же]). В общ. Кырджали (Долно Луково) слово *леличка* «тетушка» используется как синоним *баба Шарка*, народного названия кори и оспы (Архив Георгиева, 570-II: 33). В Родопах *лелки* означает ‘болезнь’ (Архив Цончев), в других местах – ‘смерть’ (Тырын, общ. Смолян – Стойчев 1965: 199). *Лèлици*, pl. означает ‘заболевание, которое возникает из-за продолжительного плача’ (Панчев: 192) и представляет этих духов как множество.

В данном случае налицо эвфемистическое употребление термина родства, как и в случае с *мàйки* ‘матери’, *мàичица* ‘матушка’, *сестриѝци* ‘сестрички’.

По внутренней форме данному слову соответствуют: с.-х. *тета* «тетя» ‘чума’ (СМР: 308), рус. *тетушка* ‘лихорадка’, блр. *цё-циюха* ‘то же’, укр. *тітка* ‘то же’ (Moszyński 1967: 181), н.-луж. *śotka* ‘тетка’ ‘эвфемистическое наименование лихорадки, в особенности холодной’ (Muka). Эти последние названия можно считать праславянскими формами. Использование болг. *лèля* в качестве названия для различных болезней базируется на тех же психологических предпосылках и восходит к тому периоду, когда болезни воспринимались как существа женского пола.

### *Лиша*

Болг. диал. *лиша* означает ‘лишай’, ‘вид лишая, при котором выпадают волосы на голове и бороде’ (Геров). В одном из заговоров из общины Ловеч к этой болезни обращаются как к живому существу, т. е. как к демону болезни: *Добър вèчър, лишио, пърио* [Добрый вечер, лишай, парша] (СбНУ 8, III: 159).

Похожая форма обращения обнаруживается в южной Сербии: *Добро јутро, лишио* [Доброе утро, парша] (общ. Болевац – Грабић 1909: 125).

Ю.-слав. *\*lišā* ‘заболевание кожи, лишай’ является производным от *\*lixъ* ‘нечетный, непарный, злой’ с суффиксом *-ja* (Sławski 1974: 82),ср. праслав. *\*lišajъ* с тем же значением <*\*lixъ + -ja(j)ь*> (Sławski 1974: 87).

К вопросу о развитии значения *\*lixъ* ‘злой’ → ‘злой дух’ → ‘заболевание кожи’ ср.: рус. диал. *лихóй* ‘в суеверных представлениях – нечистая сила, домовой, злой дух’ (СРНГ 17: 78) и ‘гнойный нарыв, чирей’, ‘кожная болезнь, раны, причиненные домовым, злым духом’, ‘болезнь ногтоеда’, ‘кожная болезнь у лошадей, вид сапа, с опуханием ног и шеи, покрывающихся гноинными желваками’ (СРНГ 17: 79), рус. диал. *лихорáд* ‘гнойный нарыв, короста’, ‘в суеверных представлениях – таинственное злое существо, поселяющееся в ком-либо и вызывающее болезнь ногтоеду’ (СРНГ 17: 81), рус. диал. *лишай* ‘черт’ (Сороколетов 1966: 159), рус. *лишáй* ‘лишай, струп’.

На основании приведенных фактов можно сделать вывод о том, что уже в праславянском языке и лишай, и другие кожные заболевания приписывались воздействию злых духов или сами считались злыми духами.

### *Майките, майчица*

Слово *майки* является эвфемистическим наименованием самовил и других вредоносных демонов (Велес – Матов 1895: 148; Панчев: 200; СБНУ 34: 258). Это наименование используется прежде всего в качестве обращения – например, в заговоре: *Мѝли м̀акы самовѝли!* [Милые матери самовилы] (общ. Гоце Делчев – СБНУ 12, III: 147).

*Милата майка* «милая мама» является наименованием оспы (Долен, область Пирин – ПК: 481). Характер табуированного наименования проявляется благодаря добавлению указательного местоимения: *тèя майки* «эти матери» ‘самовилы, русалки’ (Родопы – СБНУ 8, III: 137) или использованию диминутивных суффиксов: *майчица* «матушка» ‘мифическое существо, самодива, обитающая во дворе’ (Шишковцы, общ. Кюстендил – ИССФ 7: 212), *майчицата ни* «наша матушка» ‘тяжелая болезнь, которая спит в доме в шерсти’ (Кюстендил – Любенов 1887: 41), *майички* ‘так называют злые существа: самовилы, юды, нави и др., когда не хотят называть их имени’ (Велес – Панчев: 200), *майички* ‘самовили’ (Воден – Панчев: 201). В общине Разлог зафиксировано *бобова макя* «бобовая мать» ‘привидение, живущее в саду; им пугают детей’ (Молерови 1954: 424).

Наименование «мать» по отношению к женским демонам славянским языкам неизвестно. В кельтских же языках оно, напротив, очень распространено: валлийск. *u Mamau* (de Vries 1961: 122), бретон. *nos bonnes meres les fées* «наши добрые мамы феи» (Loomis 1: 204). Там оно восходит к античной традиции: кульп *Matres* или *Matronae* – триединого материнского божества как дарительницы плодородия – был распространен с сер. I до конца III в. н. э., а затем во времена правления Юлиана Отступника во всем кельтском языковом и культурном ареале, а также в Верхней и Нижней Германии (Roscher 2/2: 2464 и след.; Ruge 1937: 1574; de Vries 1961: 120; Bertholet 1962: 285). В пожертвованиях, предназначавшихся этим *matres*, сами они зачастую изображаются с цветами, фруктами и колосьями<sup>26</sup>. В этой свя-

<sup>26</sup> Нем. *Weihegabe* ‘жертва, пожертвование, дар (по обету)’; в качестве дара богиням приносили вотивные камни, служившие одновременно неким подобием алтаря, на них изображались сами *matres*, а также цветы, фрукты, колосья, животные и даже дети – см., напр.: <https://de.wikipedia.org/wiki/Matronen>. – Прим. перев.

зи интересно отметить, что в славянском языке слово *мать* тоже связано с представлениями о плодородии. В болгарских диалектах слово *майка* обозначает двойной колос (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Мадан, Девин; Габрово, Крыстополе, общ. Ксанти; Яврово, общ. Асеновград – Стойчев 1962: 202), *мàтица* ‘то же’ (Банско – СбНУ 48: 401), а также ‘двойной плод’ (Лештен, общ. Гоце Делчев – Стойчев 1970: 186). Двойные колосья также называют *мàкята на нивата* [мать нивы]. Подобные колосья означают богатство, их не молотят, а сохраняют (Орехово, Хвойна, Павелско, общ. Асеновград – Стойчев 1962: 202). Ср. рус. dial. *жатная màтка* ‘стебель с большим количеством колосьев’ (СРНГ 18: 32). Приведенные данные показывают, что двойной колос считался воплощением плодородия (подробнее об этом см.: Liungmann 1945: 257, где приводится болгарский материал). Помимо этого, слово *мать* для называния мифических существ мы находим в албанском языке – *nëna e vatrës*, *nëna e votrës* букв. «мать очага», ‘мифологический персонаж, представляемый как уродливая струха’ (Эльбасан – Çamëri: 74), также *mëtëloshe*, *mëmëstihi* (там же), и, прежде всего, в латышском языке, где зарегистрировано около 60 существ, которые называются *Māte* и которые повелевают определенными сферами – например, *ugunsmāte* ‘мать огня’, *ūdensmāte* ‘мать воды’, *mežasmāte* ‘мать леса’, *vējasmāte* ‘мать ветра’ (Grimm 1875: 18; Bals 1950: 608). В литовском языке духи природы, напротив, представлены как «отцы»: *Žemėpatis*, *Vejoratis* (Bals 1950b: 632). В немецкой низшей мифологии существует демон зерна *Roggentihme*, букв. «тетка ржи», или *Kornnihme*, букв. «тетка зерна» (Mannhardt 1877: 207). В венгерской народной мифологии упоминаются демонические существа с бровями из мха, обитающие в горных местностях, которых нужно называть словом *мать*, для того чтобы они не уничтожили человека (Wlislocki 1893: 207). С точки зрения типологии существует связь между всеми упомянутыми здесь персонажами народной мифологии и образом Великой Матери (в христианской интерпретации *Magna mater deum* превращается в *Magna mater daemonum* – Colpe 1976: 768). Однако использование в болгарском языке наименования *матери* (pl.) в качестве названия для различных болезней показывает, что речь скорее всего идет об эвфемизме – ср., например, рус. dial. *матуха* ‘лихорадка’ (СРНГ 18: 39), *máтушка* ‘то

же' (Moszyński 1967: 181), рум. *mătrice* ‘колики’ (в заговорах – Rosetti 1975: 61) и обращение к опухоли как *Močiute močiute, gražuoli mergele* [Матушка, матушка, девица-красавица] в одном литовском заговоре (Mansikka 1929: 97). В этнографии известно, что уже носители первобытной культуры, обращаясь к демонам, использовали слова *отец* или *мать* (Löhr 1925: 344). То есть использование наименования *матери* (pl.) для различных мифологических существ, вероятнее всего, возникло в болгарском языке независимо от других языков, поскольку оно является ментальной универсалией.

### *Мàлик*

Слово зафиксировано только в народной песне в составе проклятья: *не съм ти майка, Малик те удрил...* [Не мать я тебе, чтоб тебя Малик ударил] (Геров 3: 46). Из контекста можно заключить, что речь скорее всего идет о демоническом существе. Это предположение подтверждается славянскими соответствиями: с.-х. *malik*, *mālik* ‘черт, кобольд, гном’ (Истрия, о. Крк, первое свидетельство датируется XIII в. – AR 24: 416; Schneeweis 1961: 21; Skok 2: 374). В сербохорватском существуют также варианты *mālić*, *malicić* (о. Крк), *maljak* (о. Паг – Schneeweis 1961: 21). Имеются и сербохорватские этнографические данные о соответствующем демоне: это мальчик в красной шапочке (ср. выражение: *mālik tečē ro pičičeh va črljēnen klobuciće* – Skok 2: 374), добродушный проказник, который путает рыбакам сети и пугает людей, не нанося им при этом вреда; он добывает людям золото, если те дают ему хорошую еду. Этот демон появляется из яйца, которое снес семилетний петух и которое, завернув в черный шелк, носили девять месяцев под мышкой. Таким образом, первоначально речь шла о домовом. Вера в домового, вылупляющегося из яйца, засвидетельствована у французов, немцев, датчан, западных славян, белорусов, украинцев и румын, проживающих в Карпатах (Polívka 1915: 73–81; Hda 2: 391; Schneeweis 1961: 21). Словенское *malik* означает ‘кобольд, гном; эхо; идол’. Значение ‘эхо’ объясняется тем, что эхо, согласно народным поверьям, считается языком гномов, ср. исл. *dvegmál* ‘эхо’, досл. «язык гномов» (Güntert 1921: 61). Данное слово продуктивно в словенском языке, ср. производные *hišni malik* ‘домашний идол, изображение идола’, *malikinja* ‘идол

женского пола’, *malíkov* ‘принадлежащий идолу’, *malikováti* ‘идолопоклонничать’ (Pleteršník 1: 546). Ср. также: рус. *малíк* ‘мальчик, юноша’, укр. *málik* ‘карлик’, чеш. *malík* ‘маленький человек’, др.-чеш. *malík* ‘мизинец’, *malík* ‘melopus, кузнецик’ (Gebauer 2: 305), др.-пол. *malik* ‘пустой лесной орех’ (1472 г.), пол. *malik* ‘заболевание лошадей и быков, отеки на шее’ (SJP, приводится здесь как заимствование из укр. яз.; ср. также рум. *malic* ‘воспаленные шейные железы у лошади’), *malikowaty* ‘корова или лошадь с ввалившейся спиной’ – такое животное считалось демоническим: если оно умрет, то у его владельца три раза подряд сдохнут девять животных (Brückner 1918: 215), ‘несчастный’.

Из совокупности приведенных данных можно сделать вывод о том, что уже праслав. *\*malikъ*, являющееся производным от *\*malъ* ‘маленький’, имело мифологическое значение (ср. также с.-х. *manjík* ‘кобольд, гном’ – Brückner 1918: 215; Skok 2: 374). А. Брюкнер необоснованно ставит под сомнение предложенную им самим этимологию и отдает предпочтение корневой этимологии, а именно расширению корня *\*ta* ‘обманывать, вводить в заблуждение’ при помощи форманта *l*.

К вопросу о наименовании домового по его маленькому росту ср. нем. диал. *Butz* ‘кобольд, гном, маленький скрюченный человек’, норв. *pusling*, шв. *pysling* ‘домовой, малыш’ (HdA 5: 32), а также многочисленные диминутивные образования в славянских языках, которые используются в качестве названий домового: рус. *дедушка домовой*, чеш. *hospodáříček*.

**Мàмник, мàмниче, мàмница,  
житомàмница, мамец, мàмяк,  
мамячка, мàмичко пиле, майница**

Болг. диал. *màmnik*, *màmnik-pile*, *màmniche* являются наименованиями домашнего духа, вылупившегося из яйца, снесенного курицей в Великий четверг до восхода солнца, которое ведьма вынашивала под мышкой. Из этого яйца вылупляется цыпленок, который летает и приносит в дом сокровища – деньги, золото и украшения. У этого существа очень красивый голос; его песня очаровывает людей настолько, что каждый, кто ее слышит, теряет сознание и умирает (свидетельства из населенных пунктов Деремахла, Белица,

общ. Хасково – Маринов 1914: 222; общ. Смолян – СбНУ 1: 77; Стамболово, Родопы – СбНУ 38: 14; Хвойна, Добралык, Павелско, общ. Асеновград – Стойчев 1965: 203; Нова Махала, общ. Харманли – Евтимий 1943: 64; Манастир, общ. Гюмюрджина – ТрСб 6/2: 141; общ. София – СбНУ 37: 245).

Приблизительно на тех же территориях *màmник* имеет значение ‘ведьма, которая в ночь на св. Юрия или на Ивана Купалу переносит плодородие с чужих полей на свое собственное’ (Болярово, Родопы – СбНУ 38: 15; Манастир, общ. Гюмюрджина – Стойчев 1965: 203). Значения ‘ночная бабочка’ (общ. Смолян, общ. Асеновград – Стойчев 1965: 203), ‘летучая мышь’ (Хасково – Кювлиева, Димчев 1970: 79) связаны с верой в то, что ведьмы могут повсюду летать в виде бабочек и других животных, считающихся воплощением души.

Для наименования ведьмы, похищающей зерно и молоко, чаще используется слово *màmница* (южная и юго-восточная Болгария – Колева 1981: 62; ср. Маринов 1914: 184, 215; Яковица, Дрангово, Джарово, Чакаларово, общ. Момчилград – Стойчев 1965: 203), а также сложное слово *жистомàмница* (общ. Пловдив – СбНУ 13, III: 17; Панчев: 117; Маринов 1914: 505). В северной и северо-восточной Болгарии в том же значении встречается слово *измамница*, в южной и юго-восточной – *примамница* (Колева 1981: 62). Кроме того, *màmница* является названием бабочки *Bombyx pavonia* (ПСп 39, 1892: 389; Геров 3: 48).

К той же словарной семье относятся *màмяк* ‘цыпленок, который крадет молоко’ (Каяджиклар <Скалист>, общ. Кырджали – Вакарелски, Кодов, Младенов 1935: 279; Сычанли, общ. Гюмюрджина – Бояджиев 1971: 55), *мамячки* ‘волшебницы, которые отбирают молоко у чужих коров и переносят его своим’ (Ковачевица, общ. Гоце Делчев – СбНУ 12, III: 152; на юго-западе и северо-востоке болгарского языкового ареала – Колева 1981: 62)<sup>27</sup>. Ср. и *màмичко пѝле* ‘волшебная птица с чарующим голосом’ (Сычанли, общ. Гюмюрджина – Бояджиев 1971: 55).

<sup>27</sup> Колдунья кладет кусок хлеба на перекрестке, через который перегоняют стадо. Затем она дает съесть этот хлеб собственной корове или овце, после чего те начинают давать вдвое и втройе больше молока, в то время как у чужого скота молоко исчезает.

Речь идет о производных от глагола *màmja* ‘манить, заманивать’<sup>28</sup>. В разных областях Болгарии они образованы при помощи разных суффиксов и не имеют славянских соответствий. Исходя из этого можно предположить, что все они являются собственно болгарскими образованиями. Синонимом слова *màmniča* является слово *majniča*. Оно образовано от глагола \**majati*, однокоренного с глаголом *màmja*; глагол \**majati* сохранился в болгарском языке только в приставочных формах (Berneker SEW 2: 15). Славянские соответствия (словообразовательные, но не семантические) имеются для болг. диал. *mamec* ‘цыпленок, которого вывела ведьма и который приносит в дом сокровища’ (= *мамник* – Колева 1981: 62); с.-х. *mámac* ‘приманка, наживка’, словен. *mámeč* ‘фокусник, обманщик’.

Сомнительным, напротив, представляется принадлежность к данной словарной семье словацкого *tatona* ‘призрак’ (согласно Matzenauer 1883: 60; Berneker SEW 2: 15 – производного от \**mamiti*) и пол. диал. *tatina* ‘дух, вводящий в заблуждение’ (Бернекер также причисляет его к этой группе родственных слов). Скорее всего, речь идет о народно-этимологической связи \**māmiti* с пол. *tatom*, *tatona*, слвц. *tatona*, устар. *tatom* ‘мамон(а), богатство, деньги’ (Bückner 1981: 209; Ionescu 1979: 104–105).

Об этнографическом контексте народных представлений о домашнем духе, вылупляющемся из яйца, см. Polívka 1915: 73–81 (в распоряжении автора не было материалов из ареала проживания православных южных славян и северных славян – см. с. 74); Zelenin 1927: 391; Moszyński 1967: 638. Наименования этого духа в славянских языках очень различны (чеш. *hospodáříček*, *šotek*, *spíritus*, *skřítek*, пол. *skrzat*, с.-х. *malik*, *malič*, *maljak*, *mačić*, *cikavac*); кроме того, наблюдается богатая синонимия в пределах одного языка.

<sup>28</sup> Ср. Срециу Свети Мартíния запотват и мляко, за да не им го màmet млéкото от овците [Накануне дня св. Мартина «прячут молоко», чтобы колдуны не отняли молоко у овец] (Охрид, СБНУ 16/17, III: 31) (делают это так: молоко наливают в кувшин, сверху залепляют отверстие хлебом и зарывают в пепел очага. – Прим. ред.).

### *Мрак*

В некоторых болгарских диалектах слово *мрак* ‘темнота, мрак, тьма’ одновременно является наименованием и злого духа, и вызываемой им болезни: *мрак* ‘болезнь, которой заболевает грудной ребенок, если его пеленки сушат на улице после захода солнца: на спине ребенка вырастает пучок волос’ (общ. Разлог – Молерови 1954: 378); ‘язва на ноге ребенка’ (Караагачкёй, общ. Гюмюрджина – ТрСБ: 292); ‘детская болезнь, причиной которой являются злые духи’ (Родопы – Стойчев 1965: 210). В заговорах используется аугментатив *мрачище* (Широка Лыка – Стойчев 1965: 210). Производное *прёмрак* является названием детской болезни (ПСп 25: 204). Кроме того, зафиксированы следующие отглагольные производные от *мрача*: *мрачасвам, мрачасувам* ‘заболеть (о маленьком ребенке, которого вынесли на улицу в темноте)’ (Геров), *мрачесвам, мрачесувам* ‘заболеть оттого, что ночью рассердил злого духа’ (общ. Смолян, Арда, Широка Лыка, Чепеларе; Проглед, Хвойна, Павелско, общ. Асеновград – СбНУ 7, III: 139; Стойчев 1965: 210).

Самое точное соответствие болгарскому слову находим в словенском языке: *mrâk* ‘существо, которое ночью наносит вред маленьким детям’ (SSKJ), *mraki*, pl. ‘детское заболевание’ (Pleteršnik), его синоним – *somrak* (Möderndorfer 1964: 345). Симптомами этой болезни являются шум / звон в ушах, урчание в животе и усталость в конечностях (Прекмурье). Во многих местах верят, что эта болезнь возникает в том случае, если до захода солнца не занести в дом пеленки или если на пеленки попал лунный свет. Духов, вызывающих эту болезнь, представляли себе как крупных женщин с огненными глазами (Möderndorfer 1964: 345). В Доленском пеленки окуривали целебной травой *mračnica* ‘глобулярия, или шаровница волосоцветковая’ (Möderndorfer 1964: 346). В Белой Краине верят в бродячего духа, называемого *mračnjak*; это большой черный косматый человек в широкополой шляпе (Möderndorfer 1964: 345). В Словении также существует суеверие, согласно которому тот, кто приходит вечером, когда темно, в дом, где есть дети младше 16-ти лет, может принести с собой болезнь *mtrak* (Mrkun 1937–1939: 6).

В сербохорватском языке слово *mrâk* является локальным наименованием великаны (Вук; Schneeweis 1961: 21), производное

*мрачник, мрачница*, pl. служит названием демонов, которые летают по ночам, извергают огонь и отравляют воду (СМР: 208). Авторы «Сербского мифологического словаря» относят их к вампироподобным демонам, являющимся воплощением душ предков.

Общее для болгар и словенцев суеверие, согласно которому эти демоны наносят вред маленьким детям, чьи пеленки остались висеть на улице после захода солнца, дает повод идентифицировать их с духами, которых называют *нàви, нàвяци* и в которых превращаются души детей, умерших некрещеными. Они тоже летают по ночам и вредят роженице и новорожденному, особенно если выстиранное белье последнего ночью осталось висеть на улице (см. *Нàви*).

Данное слово имеет соответствия и в других языках: рус. *диал. морок* ‘сон, в котором человек видит самого себя; такой сон предвещает скорую смерть’ (СРНГ 18: 238), *мóрока* ‘боль в суставах’, *мóро́ка* ‘болезнь, хворь’ (СРНГ 18: 273), ‘призрак’ с производным *мороку́н* ‘колдун, знахарь’.

Таким образом, у праслав. слова *\*morkъ* ‘темнота, мрак, тьма’ было и значение ‘демон тьмы’ → ‘злой дух’ с диалектной (южнославянской) специализацией ‘злой ночной дух, наносящий вред маленьким детям’.

Следующую ступень абраутия демонстрирует рус. *диал. мérek* ‘привидение, злой дух, черт’ (СРНГ 18: 115) (praslav. *\*merkъ*), образованное от глагола *мерéкатъ* ‘фантазировать, заблуждаться, говорить’ (< *\*merkāti* наряду с *\*тыркati* ‘темнеть’ – Berneker SEW 2: 38; Vasmer REW 2: 119–122) и н.-луж. *Smérkawa*, *диал. Smérkawa* ‘призрак сумерек, вечерний призрак’ (Černý 1898: 153; Muka), образованное от *smerkaš, smérkać* (< *\*sъ-тыркati, \*sъ-merkati*).

## *Нàлем*

В Родопах слово *нàлем* встречается в значениях ‘злой дух, который наносит вред, ущерб’, ‘несчастье’ (Стойчев 1970: 190). В селах Кипилово и Клисурা (общ. Сливен) на Троицкую неделю не работали, чтобы защититься от болезни *нàлем*, причиной которой являлись самовилы (Маринов 1914: 476). Маринов приводит также диалектный вариант названия этой болезни – *нàлят* (Шипка – Маринов 1914: 477). Производное с аугментативным суффиксом и тем же значением – *налетище* (Геров).

Речь идет об отглагольных существительных от *налетѣј*, *налетѣвам* ‘внезапно заболеть параличом или сумасшествием, ступив на то место, где обитают злые духи’ (общ. Разлог – Молерови 1954: 407, 485), *налятвам* ‘то же’ (Ловеч – СБНУ 21, II: 34). Ср. в заговоре: *Ка не ша глас да дїгам до небо, / като ма са среиниа / страшини страшници... / та сам налетѣла / на търне, на глодзи, / на зъмени кости...* [Как же мне не кричать диким голосом аж до неба, коль встретили меня страшные страшилицы, и налетела я на колючки, и на шипы, и на змеиные кости] (СБНУ 11, III: 89).

Словом *налетѣно* называют болезнь, вызванную злыми силами (Странджа – Горов 1962: 116). Производным от *налетѣј* является слово *налетешчина* ‘внезапная болезнь’ (общ. Разлог – Молерови 1954: 485). От итератива *налитам* образовано *налитимѣ* ‘несчастье, болезнь’ (Веригово, общ. Карлово – РР 13: 189).

Таким образом, слово *налѣт* первоначально означало не злого духа, а вызываемую им болезнь, которую можно приобрести, случайно попав на то место, где обитает этот дух. Иного происхождения с.-х. *nalet* ‘проклятье’ (Skok 2: 500).

Значение ‘внезапно заболеть, встав на то место, где обитают злые духи’, имеют также следующие глаголы с общим значением ‘наступить’: болг. *нагазвам* и его производные *нагазище* (Прилеп – СБНУ 6: 95, Битоля – СБНУ 13: 145), *нагазѫчка* (Прилеп – СБНУ 1: 92; Герров), *нагазѹчика* ‘болезнь’ (Шишковцы, общ. Кюстендил – ИССФ 7: 324) – ср. с.-х. диал. *нагазио на чини* [наступил на чары (порчу)] (Вук; AR), *нагазио (на виље коло)* [наступил на коло (место кругового танца) вил] (Бушетић 1911: 538), *нашиао је на вилинско коло* [наткнулся на место танцев вил] (Krauss 1908: 35), *čovik «nagranda», «nagazija» na koje nesritno mesto* [человек наступил на какое-то насчастливое место] (Польница – Ivanišević 1905: 287); *нациратим* (Кюстендилско краиште – Захариев 1918: 145), *нацирапѣтвам* (Доброславцы, общ. София – Гъльбов 1965: 93), *настрѣцам* (общ. Ихтиман – Младенов 1967: 115), *оградиствам, урадиства* – соответствующая болезнь называется *ограма*, *урама* (заимствовано из тур. *ugra-* ‘наталкиваться на что-то, попасть в беду, заболеть’ или османского *ogra-* ‘то же’), словен. *nalêzem* ‘подхватить болезнь, заболеть’ (Berneker SEW 1: 175).

По форме слово *налѣт* является праславянским образованием, ср. словен. *nalet* ‘прилет, приближение’, рус. *налёт* ‘нападение, столкновение’, однако в значении ‘внезапное заболевание под воз-

действием злых духов’ оно не имеет никаких соответствий. Поскольку использование глагола *налетявам* в качестве непереходного нетипично для болгарского языка, можно предположить, что такое употребление возникло под влиянием часто употребляемого *оградӣсвам*. Турское *ug̊ra-* (османское *ug̊ra-*) было заимствовано во все балканские языки, ср. с.-х. *ограисати*, *ög̊rama* (Милевић 1894: 291), н.-греч. *ogratisma* ‘удар самодивы’, *Θά ούγραιον* (Abbott 1903: 244–245), алб. *ogradis* ‘попасть в беду’ (Meyer EtWb), рум. *ogrăsut* ‘калека, изувеченный’ (Weigand 1896: 323), аромун. *ugrădisescu* ‘наталкиваться на что-то’. Насколько глубоко турское слово проникло в балканские языки, видно на примерах гибридного сербохорватского образования *награјисати* (СМР: 212) и болгарского выражения *ограма да нагазии* [чтоб ты на болезнь *ограма* нарвался] (общ. Станке Димитров – СБНУ 11, III: 165). Ср. аналогичные по внутренней форме н.-греч. *ἄντεμα* ‘болезнь, вызванная демоном’, дословно «встреча» (Парнас – Beth 1929/1930: 1081), рус. диал. *встрѣтище* ‘паралич’ (СРНГ 5: 216).

## *Нàмestник*

Слово *нàмestник* является диалектным наименованием домового (Скребатно, общ. Гоце Делчев – СБНУ 34: 254; Родопы – СБНУ 34: 298; Арнаудов 1967: 130), которого обычно называют *стопан*. Кроме того, словом *нàмestник* также называют жертву, приносимую домовому, – черного барана или черную курицу, крови которых давали стечь в ямку, вырытую в очаге (Родопы – СБНУ 34: 284). Этот обычай называется *наместникова трапеза* (Родопы – СБНУ 34: 298).

Основное значение слова *нàмestник* – ‘заместитель, управляющий’, ср. ст.-слав. *наи́мѣстъникъ* ‘*тототългтънъ*’ (Супр.) ‘наследник’ (Киевские листки – Львов 1979: 61), заимствованное в румынский устар. *namèsnic* ‘наместник, регент, заместитель’, с.-х. (юж.) *нàмјесник* ‘ви-карий, эконом (в монастыре)’ (Вук), словен. *namestnik* ‘заместитель, замещающий, наместник (провинции)’ (Pleteršnik), др.-рус. *наи́мѣстъникъ* ‘наследник, наместник, регент’, рус. *намéстник* ‘наместник, регент’, устар. ‘заместитель, представитель’, др.-чеш. *naměstnik*, др.-пол. *na-miestnik*, н.-луж. *naměstnik* ‘заместитель, представитель’ (Muka). Согласно А.С. Львову (Львов 1979: 62) и П. Скоку (Skok 2: 438), речь

здесь идет о семантической кальке с немецкого слова *Statthalter* «держатель места», которое, в свою очередь, калькирует лат. *lociservator* или *locunterens*. По мнению Львова, калькирование произошло в Моравии и через посредство церковных книг распространилось на другие славянские языки, при этом автор не исключает и устного распространения. В пользу последнего говорит существование данного слова в болгарских диалектах с семантической специализацией в области народной мифологии.

По мнению Львова, речь идет об отглагольном образовании (Львов 1979), против чего возражает П. Скок (Skok 2: 438), полагающий, что с.-х. *намјесник* образовано от прилагательного *námjestan*, которое было зафиксировано уже в XIII в. Последнее образовалось из предложной конструкции (с.-х. *na tjestu*). Вероятность этого объяснения подтверждается, на мой взгляд, такими прилагательными, как болг. *намѣсничав* ‘пятнистый’, *начасничав* ‘капризный, своенравный’.

Что касается использования данного слова в качестве наименования домового в болгарском языке, то по внутренней форме с ним сопоставимы греч. *tópajos* ‘дух места’ и лат. *genius loci* (Арнаудов 1969: 535).

### *Нарёчницы, нареченици, речници, реченици, паръчници*

До конца XIX в. в Болгарии верили в существование дев судьбы. Речь идет о трех женщинах, которые на третью ночь после рождения ребенка определяют его будущее. Чтобы задобрить их, накрывали стол: ставили еду, вино, горящие свечи и клади монеты (Маринов 1914: 170; Георгиева 1983: 137 и др.).

На западе и юго-западе болгарского языкового ареала<sup>29</sup> эти существа назывались *нарёчницы*, *нàречници* (общ. Тетевен – СбНУ 31:

<sup>29</sup> Свидетельства для слова *нарёчницы* имеются из следующих населенных пунктов: Габрене, Гега, Горна Сушица, Тешово, Парил, Зарово, Гостун, Кремен, область Пирин (ПК: 385), Скопье (Шапкарев 1891: 384), Прилеп (СбНУ 10, III: 119, 120; 14, III: 111; 16/17: 177), Велес (Георгов 1904: 43; СбНУ 8, III: 189; Шапкарев 1891: 384; СбНУ 9, II: 131), Кривна, общ. София (СбНУ 53: 322), Яврово, общ. Асеновград (Хайтов 1958: 226), Кривонос, Брусник, общ. Брезник (СбНУ 49: 388, 466).

303; Сусам, общ. Хасково – Архив Георгиева, 570–II: 12; Бобошево – СБНУ 42: 56, 204, Трын – СБНУ 41: 250; Кюстендилска котловина – Захариев 1963: 365), наречници (общ. Кюстендил – Умленски 1965: 240). В общине Смолян слово *наречница* имеет значение ‘старуха, которая благословляет новорожденного во время его первого купания’ (Стойчев 1965: 217).

Геров также приводит формы *rечница* и *rеченница*. Последние зафиксированы в населенных пунктах Банско (Молерови 1954: 336, 341) и Кожницы, общ. Перник (Архив Георгиева).

Форма *наръчница* засвидетельствована в населенных пунктах Гевгели (Шапкарев 1973: 337), Струга, Кукуш (Шапкарев 1891: 370), Охрид (Шапкарев 1891: 370; СБНУ 11, III: 22; 13, III: 137, 138; Маринов 1914: 171), Сычанли, общ. Гюмюрджина (Бояджиев 1969: 61), там также зафиксировано *наръчница*, Харманли (Евтимий 1943: 12), Долно Луково, общ. Кардзали (Архив Георгиева, 570–II: 33), а также, с несколько иным значением – ‘женщина, которая предсказывает ребенку судьбу’, – в Габрово, общ. Ксанти (Стойчев 1965: 217).

В некоторых селах Странджи, а также у переселенцев из Фракии и Малой Азии считалось, что демоны судьбы – это существа мужского пола (Георгиева 1983: 137): *наръчник* (Яна, общ. Визен – ТрСб 6/2: 145), *наръчник* (Габрово, общ. Ксанти – ТрСб 6/2: 145; Вакарелски, Кодов, Младенов 1935: 318). Вероятнее всего, в данном случае речь идет об обратном образовании от формы pl. Демоны судьбы изначально являются существами женского пола, что, с точки зрения этнографии, объясняется ролью женщин, ухаживавших за недавно родившей матерью, которых с давних пор связывали с пророчеством и колдовством (Brednich 1964: 157).

В населенных пунктах Пирин, Дыбрава и Оштава, расположенных в горном массиве Пирин, демоны судьбы называются *раченница* (ПК: 385).

Болг. *наречница* имеет соответствие в с.-х. диал. *наречнице* ‘женщины, предсказывающие судьбу’ (Дробњаковић 1960: 138). Однако, учитывая редкую встречаемость этого слова в сербохорватском, можно предположить, что в данном случае речь идет о заимствовании из болгарского языка. Формальным соответствием болгарскому слову является кашуб. *nařečnica* ‘женщина, которая постоянно жалуется’. Следовательно, данное образование является праславянским: \**nā-reč-*

*ьп-ica* (ср. с.-х. *narečan* с неясным значением<sup>30</sup>), в качестве наименования демонов оно ограничено болгарским языком и пограничными сербохорватскими диалектами.

Ср. нареченица с с.-х. *narečenik* ‘destinatus’ (только в AR), *narečeňe* ‘augurio, denominato, nomen, titulus’ (там же), ст.-слав. наречение ‘предназначение, предопределение’. Речь идет о производных от причастия *narečeť* в некоторых языках.

Слово *наръчица* производно от диалектного глагола *наръчам* ‘определять судьбу, предсказывать’ (Геров 3: 213), который является продолжением формы \**rekti* (подтверждается формами ст.-слав. императива *ръци*, др.-рус. наст. вр. *ρ(ъ)къ*, прич. *ρ(ъ)ка*, др.-чеш. наст. вр. *řku*, прич. *řka*) и по отношению к которому формы, оканчивающиеся на *-рицати*, представляют собой императивные образования со степенью удлинения (Sadnik 1966: 659).

Диал. *уречници* (Геров) сопоставимо с с.-х. *урочнице* ‘женщины, определяющие судьбу’ (Дробњаковић 1960: 138): первое восходит к \**urekti*, второе – к \**uročiti*.

Образы трех женщин, определяющих судьбу, известны прежде всего у греков. По свидетельству Прокопия, славянам понятие судьбы не знакомо (Аничков 1923/4: 771); предполагается, что оно пришло к ним от греков только в начале VI в. и слилось здесь с праславянским божеством рождения (засвидетельствовано в др.-рус. *роженица*, *рожаница*) (Grafenauer 1944: 34–51; Łowmiański 1979: 91). В пользу этого также говорит отсутствие единого наименования в славянских языках, где встречаются производные от \**narekti*, \**sqditi* (с.-х. *сућенице*, словен. *sojenice*), \**roditi* (др.-рус. *роженицы*, *рожаницы*, словен. *rojenica*). Однако то, что представления о предназначданности судьбы человека распространились у славян достаточно рано, видно по таким архаическим образованиям, как ст.-слав. *нарокъ* ‘срок, дата’ (заимствовано румынским языком: *năroc* > *noroc* ‘судьба, счастье, удача’), с.-х. *nárok*, рус. *рок* ‘судьба’ (praslaw. \**rokъ* ‘предназначенное, установленное, срок’ родственно гот. *ragin* ‘совет’, др.-инд. *ra-canam* ‘упорядочивать’, тохар. A *rake*, B *reki* ‘слово’ – Vasmer REW

<sup>30</sup> С.-х. *narečan* обнаруживается в следующем тексте: *Kad zvjezdari spovidaju, da narečne nihe natke Božjim htijenjem uništaju i ostaju tašte gatke* [Когда звездочеты пророчат, и предназначданное по Божьему повелению унищожают, и остается одна пустая болтовня] (AR).

2: 532). Та же основная идея – «сказанное» → «судьба» – отражена и в других индоевропейских языках: лат. *fatum* ‘судьба’, которое в форме *Fata* стало народной персонификацией приговора судьбы (Brednich 1964: 199), последнее получило продолжение во франц. *fée* ‘фея’, алб. *fatite* ‘девы судьбы’ (Hahn 1853–1854: 148), ср. также алб. *thënë*, f ‘судьба, предопределение’.

### ***Неволя, неволица***

Из Софийской области сообщается о том, что в прошлом, когда кто-то в доме был болен, запрещалось убивать животных, чтобы не рассердить болезнь *неволята* (СбНУ 13, III: 170). Из этого запрета видно, что болезнь воспринималась персонифицированно, а именно как злой дух. Еще отчетливее демоническая интерпретация болезни отражена в следующем выражении: *Неволицата дошла да пие* [Неволица пришла пить] (Превала, общ. Михайловград – Архив Георгиева, 570-II: 84). Дiminutивный суффикс *-ица*, очевидно, имеет эвфемистическую функцию.

На то, что *\*ne-volja* ‘нужда, болезнь’ интерпретировалась как проявление демонического, указывает укр. *неволя* ‘нужда’, ‘черт’ (Гринченко).

### ***Нежјит***

Болг. диал. *нежјит* является наименованием заболевания десен и зубов (СбНУ 16/17: 407; Геров), ‘гингивит, воспаление десен’ (общ. Тырново – СбНУ 4: 97), ‘зубная боль’ (Градец, общ. Котел – Архив Цончев), ‘растение живучка, или молодило, *Sempervivum*, с помощью которого лечится одноименная болезнь’ (Чанче, общ. Айтос – СбНУ 4, Научен отдел: 577; общ. София, Калофер, Троян, Тетевен – Геров; Ахтаров 1939: 279) и, наконец, ‘невидимое существо, которое блуждает с места на место’ (Геров).

Упомянутая болезнь лечится при помощи заговора. В заговорах к ней обращаются как к существу (напр., СбНУ 11, III: 89; СбНУ 16/17: 260), отсюда у этого слова возникло значение ‘невидимое существо’. Эта персонифицированная болезнь может иметь и обозначение в форме женского рода: *Тръгнъл и нижжитъ и нижжитницътъ* [Пошел нижит с нижитницей] (общ. Котел – СбНУ 7,

III: 102), ср. и: 77, 88, 99 *песици*, *кровопийници*, *нижитници* [77, 88, 99 «псов», кровопийц, нежите] (Махалата, общ. Плевен – КБДР), а также *урок* или *урочница*, тоже в заговоре.

Слово *нежит* было зафиксировано уже в апокрифических молитвах, которые близки к заговорам (Петканова 1982: 303). Симптомы демонической болезни характеризуются в них следующим образом: и рече ему нежить: азъ идѣ въ чѧгъ главъ мозгъ и смирѣцати, зъби съкроушити, челюсти сломити, ѿши ѿглаушити, отъи ѿслепити, ѿта ѿкривити, носъ ѿгнити, главе болѣзнь днь и ношь [И говорит ему нежить: я иду в голову человека мозг ему помрачить, зубы сокрушить, челюсти сломить, уши оглушить, очи ослепить, уста окривить, нос заложить, голове болезнь день и ночь] (XVII в., Цонев 1923: 133).

У данного слова существуют следующие производные: *нежито* ‘растение живучка, молодило, *Sempervivum*’ (Геров), *нежитче* ‘орхидея пчелоносная, *Ophrys bicornis*’ – настоем этого растения полощут рот для укрепления десен (Ахтаров 1939: 222), *нежитниче* ‘настурция, *Digitalis lanata*’ (община Ботевград – Ахтаров 1939: 155). Перечисленные названия растений представлены в БЕР 1: 549 как производные слова *жито* ‘злаки, зерновые культуры’, что возможно с формальной точки зрения. Однако применение этих растений в народной медицине для лечения болезни *нежит* дает основание считать их названия производными именно от этого слова.

Болгарское слово имеет соответствия в ц.-слав. *нежитъ* ‘болезнь’, с.-х. *nežit*, *nežid* ‘злой дух, который проникает в голову’, ‘заболевание головы, которое лечится заговорами’, ‘гнойное воспаление уха’ (Милићевић 1894: 314; СМР: 210; AR), ‘злокачественный нарыв’ (Крк – AR), *nežić* ‘ревматическое заболевание, связанное с заложенностью ушей’ (Skok 3: 682), др.-рус. *нежидъ*, *наждъ* ‘язва, нарыв, сукровица’, рус. диал. *нѣжид* ‘гной из раны или нарыва, сукровица’ (Даль), рус. *нѣжить* ‘нечистые духи’, ‘неуютное, необжитое место’, укр. *нѣжит*, т. *нежид*, т. *нѣжить*, f ‘насморк’ (Гринченко), чеш. *nežit*, *nežid* ‘язва, нарыв’, пол. *nieżyt*, устар. *nieżyć* ‘катар, насморк’, устар. ‘боль, язва’, полаб. *nizait* ‘нарыв, гнойник’ (Polański 3: 444).

Праслав. \**nežitъ*, m, \**nežitъ*, f являются сложными словами, состоящими из отрицательной частицы \**ne* и корня \**ži-*, расширенного при помощи суффиксов \*-tъ и \*-tъ (ср. *ži-ti* ‘живь’). Относительно значения ‘незаживающая рана’ ср. рус. *зажить* ‘заруб-

цеваться’. Ср.: Младенов 1941: 349; Machek 1957: 325; Polański 3: 444; Skok 3: 682; Ślawski 1976: 36. Формы с *d* возникли благодаря народной этимологии, согласно В. Махеку – по аналогии с *žid* ‘еврей’ (Machek 1957: 325); кроме того, возможно и образование по ассоциации с \**židъkъ* ‘жидкий’.

В русском языке слово \**nežitъ* имеет значение ‘злой дух’, в других языках оно совпало по семантике с \**nežitъ*. Семантическое развитие \**nežitъ* ‘болезнь’ → ‘злой дух’ имело место в заговорах, в которых к болезни обращаются как к живому существу.

### **Нèмош (нèмош)**

В болгарском литературном языке слово *нèмош* означает ‘обморок, слабость’, в диалектах также ‘болезнь’ (Геров). В некоторых диалектах, главным образом в общине Разлог, это слово является наименованием злого духа: *нèмош* ‘призрак, тень, ужасное существо’ (Банско – Молерови 1954: 302, 343, 377, 489). Оно может лишить человека голоса (там же: 302) и поразить его внезапной болезнью (там же: 377)<sup>31</sup>. Таким образом, оно близко злым духам, называемым *самодиви*, которые тоже выступают в качестве духов болезни. Производное от слова *нèмош* – *нъъмухчѝци* (диминутив, pl.) имеет значение ‘злые духи’ (Нова Надежда – ИИБЕз 4: 234); *-ич-* диссимилировалось в *-хч-*. Данный диминутив имеет эвфемистическую функцию; точно так же в диминутиве *немохчѝца* ‘болезнь, слабость’ (Тетевен – СБНУ 31: 306) выражено представление о болезни как об опасном существе, которое необходимо задобрить; диминутив *петőčica*, наряду с *петőč*, существует также в словенском языке.

Болгарское слово продолжает ст.-слав. *немошь* ‘обморок, слабость, болезнь’ и имеет соответствия в с.-х. *нёмбѣх* ‘болезнь’ (Вук), словен. *petőč* ‘обморок, слабость, болезнь’, рус. *нёмочь, нёмошь* ‘слабость, болезнь, боль’, укр. *нémіч* ‘то же’, др.-чеш. *petos* ‘обмо-

<sup>31</sup> Вечер, когато домашните се връщат от някъде със запалена борина или друго светило, трябва да ги гасят още на двора, защото «немошта» върви по светилото и тогава се «оградисва» [Вечером, когда се мья возвращается домой с горящей лучиной, надо погасить ее во дворе, потому что дух болезни *немош* идет на свет, в результате чего человек заболевает] (Банско – Молерови 1954: 491).

рок, слабость, физический недостаток, недуг, болезнь’, пол. *nietos* ‘обморок, слабость, болезнь’, в.-луж. *njetós*, н.-луж. *ńātos* ‘слабость, обморок, менструация, болезнь, подагра’.

Исходной формой является праслав. \**nemoktъ* ‘обморок, болезнь’ – производное от \**moktъ* ‘сила, мощь, власть’ (ср. Niederle 1926: 40). «Демоническое» значение является в болгарском языке вторичным. Тем не менее то, что данная болезнь и в других славянских языках воспринимается как персонифицированная демоническая сила, демонстрирует диминутив *nemóčica* в словенском языке.

### ***Нощ, ношнò, нощни́ца***

В Софийской области было записано суеверие, согласно которому новорожденные заболевают, если в доме ночью открыты двери. Лечение происходит при помощи заговоров от «ночи» (*от ношкъа*) (СбНУ 16/17: 217). Из вышесказанного видно, что ночь воспринимается как злой дух. На то, что это представление было свойственно уже праславянскому языку, указывает слвц. *нос*, *носка* ‘кошмар, удушье; ночная бабочка’ (Machek 1968: 400).

В Родопах слово *ношнò* означает ‘злой дух, вампир’ (Ракитово, общ. Велинград – Стойчев 1970: 192), *ношно* ‘кошмар’ (Корово, общ. Велинград – там же). Это наименование представляет собой средний род прилагательного *нощен* ‘ночной’ и типологически является самым архаичным, поскольку в самой примитивной интерпретации демоническое предстает как безличное, ср. нем. *es spukt* ‘(здесь) нечисто / (здесь) (водятся) нечистые духи’, досл. «оно/это является» (Röhrich 1951: 457).

Одним из образований, унаследованных из праславянского языка, является диал. *ношници* ‘ночные болезни и злые духи’. Оно зафиксировано в заговоре: *Излезли съ седемдесе / и седем и половин вёри / ношници и лошотии: / страшни, мръсни, галатни. / През поле пойдова, гора / потрошиха; през вода / минаха, вода пресушиха* [Вышли семьдесят семь с половиной вер / ночницы и бедствия: страшные, грязные, поганые. Пошли через поле, лес поломали, пошли по воде, воду высушили] (Драгоман – СбНУ 16/17: 264).

Это слово встречается уже в апокрифических молитвах: *да сохраниши крълоц твонци раба сегв... ѿ ношнице* (XVII–XVIII вв. – Дуйчев 1971: 160).

Оно имеет соответствия в с.-х. *ноћница* ‘ночной демон, привлекаемый светом, проникающий в дом, опрокидывающий в темноте посуду, бьющий детей, сосущий молоко из груди детей и мужчин’ (Левач, с.-зап. Босния – Вук; СМР: 214; Skok 2: 522). Его производные: *noćničine* ‘ночные демоны с длинными волосами и длинными ногтями, которые вызывают у детей резкое пробуждение ото сна’ (Schneeweis 1961: 54), *ноћничав* ‘страдающий ночным недержанием мочи’ (Вук), *ноћничавица* ‘целебная трава, настой которой пьют против головной боли’ (Милићевић 1894: 312). Ср. словен. *nočnina* ‘ночные духи болезней, от которых читают заговоры’ (Möderndorfer 1964: 347).

Другие соответствия – рус. диал. *нощница* ‘бессонница’ (Даль), ср. заговор против бессонницы у младенцев: *Ночная, полуночная, / полуночная бабка, / полуденная тетка, / Ироду сестра, / Не тешься над младенцем (имя)...* (ЖС 1895, 5/2: 241), укр. *нучник, нічник* ‘ночной дух’ (Bogatyrev 1929: 129), блр. *начницы* ‘злыеочные духи небольшого размера, которые мучают по ночам маленьких детей’, ср. заговор: *Цёмная ночка / Начниц парадзила – / Малому дзицяци / Муки нарабила* (ЖС 5, 1895: 241), слвц. *nočnica, noclica, noclička* ‘кошмар, удушье; ночная бабочка’ (Vážný JM: 71–72), *nočnice* ‘духи, сосущие молоко из груди новорожденного’ (Máchal 1891: 197), пол. *nośnica* ‘кошмар, удушье, ночной призрак’, устар. *nośnice* ‘удушье во сне’ (см. также Moszyński 1967: 204), в XV в. упоминается как болезнь (Brückner 1980: 300), н.-луж. *nośnice* ‘(ночные) фантазии, являющиеся людям в лихорадке, галлюцинации, лихорадочные фантазии, бред’ (Muka).

Эти слова восходят к праслав. \**noktъnica* (или \**noktъnikъ*) – производным от \**noktъnъ* ‘ночной’, образованным с помощью суффиксов *-ica, -ikъ*. Языковой непрерывности соответствует стабильность характерных признаков данных демонов: это духи удушья, ночью они вредят маленьким детям и сосут молоко у них из груди (ср. также Иванов, Топоров 1965: 120). А.И. Ионеску необоснованно причисляет рассмотренные выше слова к образованиям, возникшим внутри отдельных славянских языков (Ionescu 1978: 84).

Родственным образованием является болг. диал. *пулонишиници* (искаженное *полунощница*) в следующем заговоре: *Тръгнъле съ сидимисè и сèдем / вèри злинù авреѝци, ... / пулонишиници, ... / на срешинаа (имя больного) та / му сèрце испѝ... [Пошли семьдесят семь вер, злые, евреи... полуночницы, и встретили (имярек), и сердце его выпили] (общ. Пловдив – СбНУ 9, II: 138).*

Соответствия обнаруживаются в укр. *полуночница*, *полуношица* ‘вид детской болезни’ (Гринченко), ср. следующий заговор: *цьому младенцеві ізжени... крикливиці, / плаксивиці, ночниці, полуночниці*, рус. диал. *полуночница* ‘ночной плач младенцев, болезнь’ (Даль), *полуношник* ‘вид детской болезни, при которой ребенок днем спит, а с наступлением ночи постоянно кричит’ (Макаренко 1897: 237), ср. также рус. диал. *полуночный лихач* ‘эпилепсия’ (СРНГ 17: 75).

То же самое слово присутствует в ц.-слав. *полоуноштица* ‘богослужение, совершающееся в полночь, полунощница’; с соответствующими рефлексами \**kτj* оно обнаруживается во всех славянских языках.

В качестве наименования демона оно встречается только в украинском, русском и болгарском языках. Возможно, они восходят к греческому образцу, ср.: *πάταξον πᾶν κακὸν καὶ δαιμονίουν / μεσημβρινόν καὶ μεσονυχτικόν* [отогнал все плохое и демоническое, северное и полуночное] (Лев Аллаций, заклинание Гелло – Schmidt 1871: 128).

### *Писарница*

Слово *писарница* ‘дева судьбы’ зафиксировано в Ново Село, общ. Видин (Младенов 1969: 264). Шире распространено соответствующее поверье, а именно то, что девы, определяющие судьбу, записывают судьбу новорожденного. Так, из Бобошево сообщается, что насечки, заметные на костях черепа, являются записями дев судьбы (Кепов 1936: 56), из Прилепа – *ищо му е пишано на трекята вечен на глаата на чдека, съто кье му върви преку глаа* [что записано на третий вечер на голове человека, то и падет на его голову] (СБНУ 10, III: 120). В других местах верят, что девы судьбы пишут на лбу ребенка (область Пирин – ПК: 473). Ср. также *пишила* ‘заранее предопределеннное несчастье’ (Елховец, общ. Смолян; Старцево, общ. Мадан – Стойчев 1965: 236), *натисано* ‘предопределено’ (общ. Смолян, Асеновград – там же). Последнее можно считать балканским: ср. н.-греч. *τὸ γραψένο*, рум. *scrisul*, аромун. *scriata*, алб. *shkronë* ‘судьба’ (Papahagi 1908: 153), тур. *alın yazışır* ‘судьба, предопределение’. Так, в греческих народных поверьях несколько раз упоминается, что майры записывают свои предсказания на лбу или на носу новорожденного. Ср. болгарские народные поверья о том, что после посещения дев судьбы нос новорожденного краснеет (Тешово,

Пирин – ПК: 743, прим. 77). Пятно, обнаруженное на коже ребенка, считают надписью мойр и остерегаются его стирать. Черные пятна на носу означают несчастье, белые являются счастливым предзнаменованием (Schmidt 1871: 290). На основании данных сказок и легенд письменная форма определения судьбы считается более поздней, чем устная (Brendich 1964: 163). Тем не менее это верование является очень старым. Известно, что римляне верили в *Fata scribunda*, которых призывали в последний день недели после рождения ребенка (Schröder 1969: 525; Binder 1973: 113). Палайские<sup>32</sup> божества судьбы *Gulzannikes* этимологически трактуются как ‘необходимые для письма (*gulzatar, gulzannas*)’ (Neumann 1974: 281), хеттск. *gulša* – ‘парка, богиня рождения’ < \**kʷls*-ó ‘резница’ (Oettinger 1979: 204). Представления о богине судьбы, записывающей предопределенную участь, обнаруживаются также в Египте (Harva 1938: 74).

Таким образом, рассмотренное здесь слово имеет многочисленные мифологические соответствия, однако по своей форме является поздним болгарским образованием.

### *Плàдница*

В письменном варианте банатского диалекта зафиксировано слово *плàдница* ‘фата-моргана, мираж’ (Стойков 1967: 458). Упоминаемое в апокрифах девятое имя ведьмы пладница (XVII в., неопубликованное – Петканова 1982: 312) указывает на то, что само имя полуленного духа используется здесь для характеристики внешнего вида демона. К. Мошиньски ошибочно полагал, что у балканских славян данное слово отсутствует – в отличие прежде всего от славян западных, у которых оно широко распространено (Moszyński 1967: 691).

Это слово соответствует словен. *poludnica* ‘злой дух, который бродит в полдень’ (Pleteršnik), рус. *полудница* ‘призрак, которым пугают детей, чтобы они не разоряли огород, что происходит именно во время полуленного отдыха взрослых; косматая старуха в лохмотьях и с клюкой’ (Даль), ‘высокая женщина в белом сияющем одеянии; убивает людей, которые встречаются ей в полдень’ (Zelenin 1927: 391), чеш. *poludnice, polednice* (зафиксировано уже в XIII в. – Niederle 1926:

<sup>32</sup> Палайцы – индоевропейский народ, родственный хеттам, живший на южном побережье Черного моря (сер. III тысячелетия до н. э.). – Прим. ред.

134), слвц. *poludnica* ‘демоническое существо, которое во время сбора урожая прячется в жите, высокая и дородная, недоброжелательна по отношению к жнецам; в нее превращается душа девушки, умершей после помолвки’ (Bednárik 1943: 31), пол. *południca* (*przypołudnica*, *południówka*), кашуб. устар. *opřerądñica* ‘полевой демон женского пола, девушка, одетая в белое, с венком из спелых колосьев на голове’ (Sychta 3: 328), н.-луж. *přezpoldnica*, *přezponica*, в.-луж. *připolnica*, *připołdnica*, диал. *čipoldnica* (Máchal 1891: 134, 138; Černý 1898: 132).

Часть этих форм восходит к праславянскому *\*polъ-dъньп-ica* – производному на *\*-ica* от прилагательного *\*polъdъньпъ*, образованному от *\*polъ-dъне* ‘полдень’, часть – к *\*palu-dъньп-ica* (ср. Фасмер, который воздерживается от праславянской реконструкции). Однако праславянская реконструкция представляется мне вполне оправданной, особенно с учетом данного болгарского слова, являющегося дополнительным аргументом в пользу такой реконструкции. Кроме того, в этнографическом отношении данному персонажу у всех славянских народов присущи постоянные черты: он имеет солярный характер, вызывает тепловой удар, является полевым демоном, враждебен по отношению к людям, в особенности к детям (Померанцева 1978: 151; Reiter 1973: 187).

Я. Гримм (Grimm 1876: 972) полагал, что в основе славянских слов лежат греч. *μεσημβρινός δαίμον*, лат. *daemon meridianus* «полуденный демон» (Du Cange 3: 2), переведенное на немецкий язык как *mittetagigo tiefel*. Однако не исключено, что речь может идти о независимых представлениях, поскольку полдень считается опасным временем во многих народных традициях. По форме славянские названия являются существительными женского рода и связанны, с этнографической точки зрения, с распространенными по всей Европе представлениями о демоне женского пола, который ходит по полям в полдень (Померанцева 1978: 151), т. е. относятся к иной традиции, чем, например, античный мифологический персонаж Пан, с которым идентифицируют библейского *daemon meridianus* (см. об этом Andres 1918: 274; Roscher 2: 2832 и др.).

### **Плач**

В обширном труде Д. Маринова о болгарских народных верованиях сообщается о злом духе под названием *плач*. Ведьма при

помощи магии насыщает его на маленького ребенка, которого он мучит по ночам бессонницей. Тот же дух – персонификация детской болезни – известен и в сербских народных поверьях (Schneeweis 1961: 17).

Только в болгарском и сербском языках праслав. *\*plačь* ‘плач’, являющееся отглагольным существительным на *\*jь* от *\*plakati* (Sławski 1972: 81), получило семантическое развитие → ‘злой дух, детская болезнь’. Ср., тем не менее, слова *крикливиці*, *плаксивиці*, *ночници* ‘духи, которые мучат младенца по ночам’ в украинских заговорах. Т. е. семантическое развитие вышеупомянутого слова произошло, вероятнее всего, в заговорах.

### **Плътенѝк, плътниќ, плтенѧк, пялтèк, уплътенѝк**

Эти диалектные слова, распространение которых ограничено западной частью болгарского языкового ареала (в одном из этнографических исследований было подсчитано, что 78,5% данных наименований встречаются западнее ятевой границы – Генчев 1968: 185), являются названиями восставшего из гроба мертвеца, вампира<sup>33</sup>. Данное наименование встречается в следующих диалектных вариантах: *плътенѝк* (Геров 4: 46; общ. Велико Тырново,

<sup>33</sup> В этого злого духа превращается ребенок, который был зачат и родился в субботу вечером и умер некрещеным. Ночью он покидает свою могилу через отверстие, которое сам себе проделал, и высасывает кровь у коров, быков и лошадей, реже – у буйволов. Животное умирает в ту же ночь. Место укуса опухает и синеет. Если таким образом вампир наберется сил, то он больше не возвращается в свою могилу, а лежит днем между рогами молодого быка или между задними ногами бесплодной коровы. Увидеть его способны только те люди, которые родились в субботу. По описаниям он представляет собой бесформенное существо, напоминающее мешок волынки, со свиным рылом, красными глазами, отверстием вместо носа и двумя отростками с длинными кривыми ногтями, или похож на клубок с длинными черными волосами. Его можно уничтожить только при помощи терна (*черен глоз*) или очистительного огня. Если он при этом выживет, то сделается еще сильнее и сможет высасывать кровь у людей. Через шесть месяцев у него появляется скелет, а затем он приобретает человеческий облик (Маринов 1914: 221–222).

Плевен – ИДР: 162), *плътеник* (западная Болгария – СбНУ 13, III: 263; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 296; Гырци, общ. Видин – СбНУ 41: 120, 430), *плътеник* (Чорлево, общ. Лом – СбНУ 41: 120), без фиксации ударения – *плътенник* (Градец, Старопатица, общ. Видин – Архив Георгиева, 570–II: 55–56; Долна Рикса, общ., Михайловград – Архив Георгиева, 570–II: 91; общ. Видин, Кула, Белоградчик, Берковица, Лом, Оряхово, Враца – Маринов 1891: 41; Криводол, общ. Лом – СбНУ 37: 226), *плътенек* (Лом – ИДР: 162), *плътеник* (Гырци, общ. Видин – СбНУ 41: 428; Лом – СбНУ 38, 1: 18; 41: 121), *плътеникъ* (Банат – Телбизови 1963: 201; Стойков 1968: 197), *плътеняк* (общ. Ботевград – СбНУ 38: 132), *плетеняк* (Врачеш, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 60), *уплътеник* (Гинчев 1890: 88), *уплътеник* (общ. Лом – ИДР: 162), *уплътеникъ* (Геров 5: 445), *плътник* (Геров 4: 46), *плътник* ‘тяжелобольной с бледно-желтым цветом лица’ (Кесарево, общ. Горна Оряховица – РР 14: 97), *плътняк*, *потняк* (Гинци, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 36), *плятèк* (Сливница – ИДР: 162).

Эти слова не имеют славянских соответствий (с.-х. *ritenik*, которое обнаруживает ту же словообразовательную структуру, означает ‘чувственный человек’). То есть вышеупомянутые слова образовались уже в болгарском языке при помощи суффиксов *-еник*, *-енек*, *-еняк*, *-ник*, *-няк*, *-ек*. Основными словами для этих форм послужили болг. *плът* ‘мясо, плоть, тело’ (ст.-слав. *плъть*) или соответствующий глагол (ср. ц.-слав. *плътити* ‘incarnari’). Упльтеник образовано от глагола *уплътя се* ‘стать вампиrom’ (ср. с.-х. *ири-тити се* ‘стать плотью, воплотиться’). О праслав. \**plъtъ* см. Vasmer REW 2: 375; Macheck 1968: 459; Skok 3: 86.

Этот демон, в отличие от демона *тенèц*, который является только тенью, обретает плоть. Однако у него нет костей, его нос не имеет хряща (Долна Рикса, общ. Михайловград; Паволче, общ. Враца – Архив Георгиева, 570–II: 91, 100), если ткнуть в него иглой или терном, он превратится в желеобразную массу, ср. пол. *bezkosty* ‘вампир’ (Brückner 1980: 44). На основании языковых данных можно сделать следующий вывод: болгарские народные поверья различают три стадии развития вампира – тень (*тенèц*), плоть и кровь (*плътеникъ*), все тело (*окостник* – зафиксировано в общ. Кюстендил – Георгиева 1983: 157, соответствующий глагол – *укоствам се* ‘стать вампиrom’ – Геров 5: 429).

### *Полувёрник, полувлегер*

В западной Болгарии *полувёрник* – это ‘злой дух, который бродит по ночам’, ‘человек, который ходит один по ночам’ (Дувернуа 1751; Маринов 1896: 266; Геров). Искаженным вариантом данного слова является, на мой взгляд, слово *полувёнгер* ‘вампир’ (Тристеник, общ. Плевен – Евстатиева 1971: 210). Метатеза стала возможной благодаря утрате первоначального значения.

Болгарские диалектные слова имеют семантические параллели в рус. *диал.* *полувёрицы* ‘лесные духи небольшого роста’ (Zelenin 1927: 389; Havers 1946: 114), однако болгарские и русские формы восходят к разным праформам. В данном случае речь идет о самостоятельном семантическом развитии, основанном на одном и том же принципе: исходное значение болгарских слов – ‘еретик’,ср. с.-х. *poluvjernik* = *poluvjérac* ‘еретик’ (AR), словен. *poluvéren* ‘еретический’, *poluvérnik* ‘полуверец’ (Pleteršnik). Русское диалектное слово связано со словом *полуверцы* ‘латыши’ (Даль). В обоих случаях имеет место демонизация иноверцев: ср. в этой связи болг. *погàнец* ‘злой дух’ < балк.-лат. *raganis* ‘языческий’.

### *Почùди, почудица, почудище, почуден, почудници*

К области значения «недобрый глаз» и «сглаз» относится нанесение вреда, магически связанное с *восхищением*, болг. *диал.* *почùда* (ИНЕМ 1921, 2: 96), являющееся отглагольным существительным, ср. *пòчудванье* ‘то же’ в диалекте села Дольна Преспа (Шклифов 1979: 134), обычно используется *почуди*, *pl.* – как синоним слова *уроки* (Казанлык – СбНУ 3, III: 145; общ. Горна Оряховица – СбНУ 30: 33). То же самое значение – ‘сглаз’ – имеет и производное *почùдица* (напр., ИНЕМ 1921; Геров). В заговорах *почудица* персонифицируется и становится злым духом: *Почудицата отговоря:* / «*Ми че с ѹдемо и че се ѹблèгнемо / Ко бробиняк ю вòду...*» [Почудица отвечает: Ну мы уйдем и пропадем, как муравьи в воде] (Чипоровцы – СбНУ 16/17: 261).

Суффикс *-ица* образует здесь, как и в случае других наименований болезней, форму с эвфемистической функцией. В свою очередь, диминутивным образованием от слова *почùдица* является слово *почудичици*: *Фанали ма са ерметичици, / Почудичици, мочур-*

*ничици, / Глава ми пие...* [Схватили меня ерметичици, почудици, мочурничицы, «пьют мою голову» (мучают мою голову)] (Широка-Лыка – СбНУ 1: 91; Геров).

Синонимом слова *уроки* также является аугментатив от слова *почùда* – *почùдище* (общ. София – СбНУ 3: 142; Божкова 1962: 261; Драгоман – СбНУ 16/17: 263), тоже зафиксированный преимущественно в форме pl. – *почùдища* (Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9: 379; общ. Смолян – СбНУ 4: 102). В Родопах слово *почùдище* со значением ‘злая мысль’ встречается в заговорах (Широка-Лыка – Стойчев 1965: 246) – *почùдя се* означает, соответственно, ‘размышлять, думать, обдумывать’ (Сычанли, общ. Гюмюрджина), – а в Ботевграде это слово имеет значение ‘способ заговаривания’. Производным от слова *почùда* является также слово *почùдиче* ‘растение Potentilla recta, лапчатка прямая’ (Ахтаров 1939: 247–248), от прилагательного *почùден* – *почùдиче* ‘то же’. Упомянутое растение добавляют в воду, предназначенную для купания маленьких детей, чтобы они не заболели от сглаза (Сливен – КБДР).

Предпочтительное использование формы множественного числа объясняется тем, что неосмотрительное восхищение, вредносное, так как базируется на скрытой зависти (Röhricht 1974: 118), воспринимается не как безличное воздействие, а как воздействие многочисленных духов болезней.

Болг. диал. *почùда* ‘сглаз, заболевание, возникшее под воздействием дурного глаза’ / литерат. ‘удивление, изумление’ имеет соответствие в с.-х. диал. *почуди* ‘сглаз’ (общ. Болевач – Грибич 1909: 125). Параллельными образованиями являются укр. *почùд*, т. ‘удивление, изумление’, слвц. *роčud* в выражениях *на роčуд*, *од роčуду sveta* – отлагольные образования к \**роčuditи* ‘удивляться, изумляться’. К вопросу о семантическом развитии в болгарском и сербском языкахср. также словен. *čuden pogled* ‘недобрый взгляд’ (Möderndorfer 1964: 348).

Одно из прилагательных, образованных от слова *почùда*, – *почùден* ‘чудесный’; оно выступает в заговорах от дурного глаза и других болезней в качестве злого духа: *Господи! вечерва дзвезди, / Заушки от почуден, / Утрe ни дзвезди, ни / Заушки от почуден* [Господи! Сегодня вечером звезды, воспаление от сглаза, завтра нам звезды, без воспаления от сглаза] (общ. Битоля – СбНУ 12, III: 156). Тот, кто записывал этот материал, трактует *почуден* как имя или прозвище черта, однако в данном случае речь идет о некоем

человеке, у которого дурной глаз и который через похвалу наносит вред, –ср. *по кудни хора* ‘те, которые могут сглазить, люди с дурным глазом’ (Големанов 1914: 33). От более старой формы прилагательного *по куден* (*по кудънъ*) образовано слово *по кудници* ‘болезнь, возникающая в результате сглаза’ (общ. Смолян – СбНУ 4: 103), от прилагательного *зачуден* – *зачудници* ‘то же’ (там же).

Постоянное повторение слова *чуден* в заговорах от дурного глаза и сглаза связано с представлениями о том, что то, при помощи чего совершается колдовство, может в то же время от колдовства и защитить. Например: *Тръгнале са чудни Ѳра.* / *Чудни, по кудени,* / *Узеле чудни секири,* / *Чудни, по кудени,* / *Очелѣ ф чудна гора,* / *Чудна, по кудена* [Пошли чудные люди, чудные-пречудные, взяли чудные топоры, чудные-пречудные, отправились в чудный лес, чудный пречудный] (общ. Ботевград – СбНУ 5: 116); с.-х. *Пошло чудан човек у чудну / Йиву, упрегао чудни волови.* / ... изорао чудну змију. / *Не чудим се чудне змије,* / *но се чудим Милошеву уроку!* [Пошел странный человек в странное поле, запряг странных волов... выпал на странную змею. Не удивляюсь я странной змее, но удивляюсь я сглазу Милоша!] (Грбић 1909: 125).

Данная словесная магия основана на том же принципе, что и изображение глаз для защиты от дурного глаза (ср. Seligmann 1920b: 145).

Семантически слово *по чуда* как обозначение дурного глаза не ограничено болгарским и сербским языками. То же самое семантическое развитие наблюдается в кашубском слове *żęnak* ‘сглаз, вызванный восхищением’ (Sychta 1: 266), которое является производным от *\*divati (se)* ‘удивляться, изумляться’ (Sławski 1979: 214). Кроме того, семантические параллели в балканских языках имеет слово *по чуда* ‘сглаз’: рум. *mirătură* ‘сглаз’, *miratór* ‘ тот, кто может сглазить’, упоминается в заговорах вместе со злыми духами (DLR 5: 594), производные от *a mira* ‘удивляться, изумляться’ (согласно Rosetti 1975: 122, табуированное), алб. *tërehem* ‘поражаться, удивляться, ахать’ / ‘подвергнуться сглазу’.

## *Пърица*

В одном из заговоров к лишаю обращаются как к человеку: *Добър вечър, / лишио, пърио* [Добрый вечер, лишай, парша] (общ. Ловеч – СбНУ 8, III: 159).

Это слово имеет соответствия в рус. диал. *peršia* ‘перхоть’, чеш. диал. *perša* ‘веснушки’. Речь идет о производном на \*-ja от праслав. \**ryxъ* (ср. словен. *rīh* ‘пыльная земля, летучая зора’, рус. диал. *perx* ‘перхоть’, чеш. *prch* ‘дождь’, болг. *пърхом* ‘перхоть’). Слово образовано от глагольной основы в \**ryxati*, \**ryxnati* (Варбот 1968: 103).

Как демоническое существо *pàrsha* упоминается только в болгарском языке. Тем не менее представления о том, что кожные болезни либо вызываются демонами, либо сами являются злыми духами, существуют и у других славян – см. *Лиша*, *Вјатър*.

### **Роденица**

В одной апокрифической молитве XVII в. (Цонев 1940: 151–152; Петканова 1982: 310, 405) некоего злого духа называют *роденица*.

Современное диалектное значение слова *роденица* – ‘роженица’ (Мустафчево, Сахин, общ. Ксанти – Стойчев 1965: 259). Как показывают славянские соответствия, данное слово должно иметь мифологическое значение ‘дева судьбы’: с.-х. *rodenica* ‘роженица; мать’ (AR), *рођенице* ‘девы судьбы’, словен. *rojenica* ‘дева судьбы, вила’, др.-рус. *роженица*, *рожденица* ‘роженица; матка’, ‘божество древних славян’, *рожаница* ‘роженица’, ‘божество древних славян’, ‘судьба’, *рожданица* ‘роженица’, ‘божество древних славян’ (Срезневский), кашуб. *rozeńica* ‘матка’ (Sychta).

Существа древнерусской мифологии упоминаются вместе с божеством *родь* – воплощением племени: *ї ти начаша т҃еъбы класти роду ї рожаница* (Срезневский).

Др.-рус. слово *родь* сохранилось в рус. диал. *rod* ‘домовой’ (Даль), *роды* ‘духи предков’. Подробнее об этом персонаже древнерусского пантеона см.: Mansikka 1922: 59, 142; Jacobson 1959: 267; Vyncke 1969: 78.

Упомянутые формы из других славянских языков восходят к праслав. \**rodēnica*, \**rodjanica*. Др.-рус. *рожденица*, *рожданица* являются старославянismами. На то, что соответствующее слово присутствовало в старославянском языке, указывает рум. диал. *rojdânic* ‘предсказание, пророчество’, ‘книга предсказаний / пророчеств’, также заимствованное из старославянского.

Болгарское *роденица*, напротив, является поздним образованием от слова *родя*. Видоизмененное образование представляет

собой также чеш. *rodička* ‘дева судьбы’ (Niederle 1916: 66)<sup>34</sup>. Здесь представлена та же номинация, что и в лат. *Parca* ‘домовой дух’ (< *par(i)ca* от *pario* ‘рождать, родить’).

### **Сёнище, сянка**

Болг. диал. *сёнище* означает ‘призрак, дух места, домовой, злой дух, душающий людей во сне’ (Геров); кроме того, на юго-западе болгарского языкового ареала были также зафиксированы следующие значения: ‘призрак, привидение’ (общ. Велес – Георгов 1904: 64), ‘дух, душающий человека, являющийся в образе животного’ (Прилеп – СбНУ 7, III: 146), ‘дух-защитник, появление которого связывается с замурованной тенью человека’ (общ. Битоля – Ангелов 1895: 126).

Сянка – это ‘невидимое существо, которое способен увидеть только тот, кто родился в субботу; в доме, где обитает подобное существо, жильцы постоянно болеют’ (область Валовиште – СбНУ 4: 11; Маринов 1914: 213), ‘тень замурованного человека, которая появляется в полночь, плачет, зовет и поет, а также может принимать облик разных животных’ = *таласъм* (Литаково, Козар-Белене – там же: 220), ‘длинное белое одеяние, которое носят самовилы; в нем заключена сверхъестественная сила’ (Геров), *сенка* ‘вампир, который возникает из крови убитого и который возвращается на место убийства до тех пор, пока не закончится срок той жизни, которую погибший должен был прожить’ (область Пирин – ПК: 470).

Ср. с.-х. *сјен*, *сјеновник* ‘дух-защитник’ (Черногория – Дробњаковић 1960: 249), *сенка* ‘тень’, ‘дух, являющийся в облике кошки, который мучает рожениц’ (СЕЗБ 40, 1927: 111; Чајкановић 1932: 185), *сјеновит* ‘человек или предмет, имеющий магическую силу’ (AR), это слово часто употребляется в отношении некоторых высоких деревьев: кто срубит такое дерево, тот умрет или тяжело заболеет (Вук; AR); согласно Э. Шнеевайсу, речь идет о деревьях, в которых обитает демон (Schneeweis 1961: 15). Слово *сјеновит* имеет также значение ‘тот, кто потерял свою тень’ (Máchal 1891: 18; AR). Авторы «Сербского мифологического словаря» определяют *сен* как двойника души, а *сенки* – как двойников тела (СМР: 267).

<sup>34</sup> В словарях чешского и словацкого языков слово *rodička* в данном значении не встречается; в чешской народной культуре для обозначения дев судьбы используется слово *sudičky*. – Прим. ред.

Болгарские и сербские слова являются производными от праслав. *\*sēćь* ‘тень’; в пользу предположения о том, что данное слово имело значение ‘дух’ уже в праславянском языке, говорит др.-рус. *стънъ* ‘тень, иллюзия’, рус. диал. *постён*, *постёнь* ‘тень, падающая от кого-л., чего-л.; по суеверным представлениям, домовой, нечистый дух, якобы давящий спящего человека (СРНГ 30: 225), блр. *сценъ* ‘болезнь’ (Богданович 1895: 165) < *\*stēnъ* (согласно Vasmer REW 3: 11, является контаминацией *\*sēćь* и *\*tēnъ*).

Тень воспринимается здесь как душа человека, которая продолжает существовать и после его смерти – в отличие от души-дыхания, которая покидает тело после смерти (Маринов 1914: 224). Подобное представление существует у финно-угорских народов (ср. венг. *iz* ‘душа усопшего, душа-тень’ / *lélek* ‘душа-дыхание’ – Ferdinandy 1973: 235).

Вера в то, что умерший продолжает жить дальше в виде тени, существует у всех балканских народов, ср. греч. *ἴσχιος*, *ἴσχιος* ‘тень, призрак, злой дух, душающий людей во сне’, *ἴσχιοτιχός* ‘дух-защитник, покровитель’, алб. *hie* ‘тень’, ‘дух’, в области Томар – призрак, напоминающий злого духа, душающего людей во сне, фея в золотом чепце, украшенном драгоценными камнями (Lambertz 1973: 481), аромун. *aímbră* ‘тень, призрак, восставший из гроба мертвец’. Особенно ярко эта вера выражена в обычаях, распространенных в южной Европе, когда во время строительства дома тайно измеряют тень человека, а затем замуровывают нить такой же длины. Через год этот человек должен умереть, а его душа – превратиться в духа – защитника дома (Арнаудов 1972: 289). То есть семантическая специализация болг. слов *сёнище*, *сянка* в значении ‘призрак, дух места’ могла также сформироваться под влиянием прочих балканских языков.

### *Сестри*

В болгарском разговорном языке существует следующее выражение: *Хвàнали го сестрите* [Его сестры схватили] ‘Он рассердился / разозлился’; его диалектный вариант – *Цат го хвàнат дòдките* [Его схватят сестры]. Как и в выражении *Прихванали го майките* [Его ухватили матери], речь должна идти о злых духах.

*Сестрами* представляли себе многих демонов женского пола. Например, считалось, что демоны лихорадки – это семь сестер, ко-

торые живут на краю мира (Маринов 1914: 196). В русском языке слова *сестры*, *сестрицы* являются эвфемистическими наименованиями лихорадки (Moszyński 1967: 181). В русских заговорах демоны лихорадки изображаются как 12 девственниц, *сестер* Ирода (Майков 1869: 49). В болгарских народных верованиях как сестры воспринимаются прежде всего *самовилы*. Наиболее известные мифологические сестры, которые имеют с нимфами много общих черт и которые тоже выступают в качестве духов болезни, – это античные музы, представляемые как девять сестер (Топоров 1977: 46 и след.).

### *Страх*

В болгарских заговорах страх персонифицируется как злой дух. Женщина, произносящая заговор, требует от страха, чтобы тот покинул тело больного: *йскочи, страу, йот глàву* [Выскочи, страх, из головы] (Чипоровцы – СБНУ 16/17: 259).

Точно так же персонифицируется страх в сербохорватском языке, особенно в заговорах: *strâh* ‘плач маленьких детей’, ‘страшилище’, *strâva* ‘сильный страх, испуг’, вызванный одноименным демоном (Вук; AR). Если ребенок чего-либо испугался, то мать обходит вокруг него трижды, держка в руках кочергу и сковороду, и приговаривает: *Бежи страва! Гони те мајчина спрava* [Убегай, страх! Гоню тебя с кочергой и сковородой в руках] (Милићевић 1894: 202).

Множественное число с.-х. слова *стрâх* – *стрâхи* является наименованием умершего, не находящего себе покоя, например, самоубийцы, утопленника (Schneeweis 1961: 12). Ср. также: словен. *strâh* ‘страх, испуг’ / ‘страшилище’, укр. *страх* ‘страх’ / ‘чудовище, призрак’, блр. *страх* ‘страх’ / ‘черт’ (Демидович 1896: 114), пол. *strach* ‘страшилище, кошмар, злой дух, душащий людей во сне’, н.-луж. *tšach* ‘страх, испуг, ужас’ / ‘пугало, призрак’ (Černý 1898: 432; Muka). На основании проведенного сопоставления можно сделать вывод о том, что праслав. \**straxъ* также обладало значением ‘злой дух’ (ср. также: \**bēsъ* / лтш. *baiss* ‘боязнь’).

### *Тенèц*

Это диалектное наименование вампира распространено на крайнем западе и северо-западе Болгарии (Генчев 1968: 193; Вака-

релски 1974: 582), *тèнец* – в общ. Годеч (ИДР: 162), без указания ударения – *тенец* (Средогрив, общ. Видин; Превала, общ. Михайловград – Архив Георгиева, 570-II: 74, 81). Производным от этого основного слова является *утèнчват се* ‘стать вампиrom’.

Данные болгарские слова имеют соответствия в сербохорватском: *тèнац*, *тéњац* ‘вампир’ (= *једогона*, Бока – Вук; AR: 282, область Тимок – Станојевић 1937: 74), *утенчити се* ‘стать вампиrom’ (Лужница, Нишава, Сербия – Дробњаковић 1960: 159).

Это диалектное (южнославянское) образование *\*tēn-ьсь* – производное от *\*tēпъ* ‘тень’. Таким образом, предполагается, что умерший продолжает существовать в виде тени. Само основное слово *\*tēпъ* означает в некоторых славянских языках душу усопшего: рус. диал. *тень* ‘тень, душа усопшего, призрак’ (Даль), пол. *cieп* ‘усопшая душа, дух, тень’ (Linde).

В рассмотренных наименованиях вампира нашла отражение широко распространенная вера в то, что тень тождественна душе (HdA 9, Дополнения: 133, 137). В отличие от *\*duxja* – души-дыхания, которая покидает тело в момент смерти, – *\*tēпъ* является душой мертвца (ср. *сёнище*, *сјнка*).

### *Урòки, ўроци, ўрочища, зарек, прòрек, ўрикъ*

Общеболгарские слова *урòки*, *урòки*, *ўроци* означают ‘сглаз’ – действие и состояние. Сглаз приписывается дурному глазу или неосторожной похвале. Сглазу подвержены дети, а также молодняк рогатого скота. У детей это выражается в том, что они внезапно заболевают болезнью, которая не имеет характерных признаков с медицинской точки зрения (см. также Seligmann 1910: 252) – это общие болезненные состояния: головная боль, рвота, головокружение, высокая температура и т. п. (Ватев 1905: 65), у животных наблюдается вздутие живота (Евтимий 1943: 65). Данное слово встречается также в форме женского рода: *урука* (Ново Село, общ. Русе – Евтимий 1943: 77). *Урока* также является названием растения володушка круглолистная, *Bupleurum rotundifolium* (Ахтаров 1939: 119).

В качестве злого духа *урòк* персонифицируется в заговорах против дурного глаза, где появляется также эквивалент женского рода. Эти духи пребывают в *глазах*, или же они только передают глазу свою магическую силу: *урòк седѝ под клепало, / урочица над кле-*

*пàло... [Урок сидит под веком, урочица над веком]* (общ. София – СбНУ 8, III: 155; Геров 5: 450, где ошибочно приведено слово *урочици* вместо *урочица*). *Седи на пакъо урочица / под пакъо, / едно око водено, едно огнено; / пукнало се воденото, / та изгасило огненото; / пукнали са тия очи юроци, / които уручасаха болнио* [Сидит на дороге урочища под дорогой один глаз водяной, другой огненный лопнул водяной и загасил огненный, лопнули эти уроки, которые урок большому причинили] (Драгоман – СбНУ 16/17: 264).

В Родопах зафиксировано производное *урочици* в значении ‘злой дух, таинственная сила, которой обладает взгляд некоторых людей’ (Широка Лыка, общ. Смолян, Арда, Асеновград – Стойчев 1965: 287). Еще одна форма, возникшая в заговорах в результате игры слов, – *бùроки: Уроки, буроки, / идете в пусто горе тилилейско* [Уроки, буроки, идите в пустые горы тилилейские] (Геров 1: 86).

У этого слова существуют различные диалектные фонетические варианты: с ютацией *ю́руки* (Гебел <Яила, Ягнило>, общ. Новопазар – СбНУ 47: 52), с гиперкорректным *о-*: *ороци* (Градево, общ. Благоевград) и с выпадением приставки: *роци* (Каменица, общ. Кюстендил – Захариев 1935: 412–413), также производное *ру́часам* (Кюстендил – СбНУ 7, III: 146).

Болг. *урòк*, *ùрòки*, так же как и ц.-слав. *ѹроκь* ‘*incantatio*’, с.-х. *ѝроци*, *ùрòкâ* ‘сглаз’ (Карацић), *урок* ‘то же’ (Герцеговина – Милићевић 1894: 293), ‘дурной глаз’ (Левач – Бушетић 1911: 537), словен. *urók*, обычно в форме pl. – *uroki* ‘колдовство, сглаз’ (Pleteršnik), рус. *урóк* ‘колдовство’, блр. *уроки* (Демидович 1897: 110), *уроцы* (Богданович 1895: 42, 163), чеш. *írok*, простонар. *ouročky* ‘сглаз’ (Němec 1980: 33) с производным *íročník* ‘*Veronica officinalis*, вероника лекарственная’ (Machek 1954: 213), морав. *neúroku* ‘незвано, непрошено’, пол. *urok* ‘сглаз’, кашуб. *urok* ‘вредоносная магическая сила в словах или во взгляде’ (Sychta), восходят к праслав. \**u-rokъ*, которое, в свою очередь, является существительным (номен actio-nis – Golab 1967: 781), образованным от глагола \**u-rekti* ‘сглазить’ (с.-х. *ureći* ‘околодовать’, словен. *ureči* ‘сглазить, околдовать (при помощи слов или взгляда)’, чеш. *urknout* ‘сглазить’ (в др.-чеш. медицинской рукописи XV в. – Němec 1980: 33) (Skok 3: 121).

Производным от слова \**urokъ* является слово \**uročiti* (болг. *урòча*, с суффиксом *-асвам* – *урочасвам* ‘сглазить’ и ‘подвергнуться сглазу’, рус. *урочить* ‘околдовывать’ и т. п.).

Болг. *зàрек* ‘сглаз’ является отглагольным существительным от \**za-rekti* (с.-х. *zareći* ‘сглазить’, словен. *zaréči* ‘обворожить, зачаровать’).

Одно из отглагольных образований от \**urekti* – праслав. \**urekъ* – сохранилось в болг. диал. *ùrьци* ‘сглаз’ (Габрово, общ. Ксанти – Стойчев 1965: 287), *ùрикъ* ‘то же’ (Банат – Телбизови 1963: 207), словен. *urèk* ‘сглаз, оклдовывание’, слвц. *neurekom* (Варбот 1967: 70) ‘чтобы не сглазить’, кашуб. устар. *urék* ‘вид глаза, вызванный удивлением, восхищением или похвалой’ (Sychta 6: 32).

Этимология данного слова показывает, что изначально речь идет о словесной магии. Вера в то, что неосторожная похвала наносит вред и вызывает болезнь, является широко распространенной, ср. нем. *berufen, beschreiben* ‘сглазить, накликать беду’ и выражения *unbeschreiben, unberufen* ‘чтобы не сглазить!’ (Seligmann 1920/2: 366).

Вера в силу слова слилась с широко распространенной верой в дурной глаз (см. в особенности Seligmann 1910: 1920). Тесная связь между магией слова и магией взгляда образовалась благодаря тому, что восхищенный или завистливый взгляд обычно связан со словами похвалы, в результате чего у праслав. \**urekti, urokъ* развилось значение ‘оклдовывать при помощи дурного глаза’. Вера в магическую силу глаз подтверждается и языковыми данными: болг. диал. *продзрена* ‘оклдованная’ (Пиянец – Захариев 1949: 210, общ. София – СбНУ 3, III: 142), *очòсвам* ‘подвергнуться воздействию дурного глаза’ (Каменица, общ. Кюстендил – Захариев 1935: 254), рус. *сглázить* ‘оклдовывать при помощи дурного глаза’, пол. *oziorać* ‘то же’.

То, что очевидная связь болгарских слов *ùрок* ‘сглаз’ и *река* ‘говорить’ была утрачена, делает возможным такую неудачную этимологию, как возведение к др.-греч. *οράω* ‘(по)смотреть, (по)глядеть, осматривать’.

Магия слова и магия взгляда основываются на доанимистических представлениях о мощной силе слова и взгляда (Beth 1935/6: 303). Эти архаичные представления позже были переосмыслены анимистически. Так, уже в Вавилоне был известен демон злого глаза (Kötting 1954: 473). В болгарском и в других южнославянских языках представления о сглазе как о злом духе встречаются прежде всего в заговорах.

## *Усòв*

Болг. диал. *усòв* означает болезнь мастит (Панчев: 315), а также злого духа, который парализует ноги рогатого скота (северо-западная Болгария) (Маринов 1891: 120; 1914: 379). Оно используется как синоним слова *ùстрел* (там же).

Производные от слова *усòв* – *усовиче* ‘черноголовка обыкновенная, *Prunella vulgaris*’ (Явшев 1905: 27) и *усòв втòрник* (общ. Кюстендил), *усòвски втòрник* ‘вторник первой недели Великого поста’ (Маринов 1891: 120; Панчев: 315).

Данное болгарское слово имеет соответствия в с.-х. *усов* ‘удар, ‘увеличение лимфатических желез (у человека и животного)’ (AR; Skok 3: 362). Производное *усови* ‘вторник первой недели Великого поста, который празднуют ради здоровья скота’ (СМР: 295), дает основание предположить, что *усов* и в сербохорватском языке персонифицировался как злой дух.

В основе лежит праслав. \**u-sovъ*, отглагольное образование от \**u-sovati* ‘прокалывать, втыкать, вонзать’, ср. параллельную основу на -i \**u-sovъ*, зафиксированную в рус. диал. *усóвъ* ‘болезнь, сопровождаемая сильными болями, внутреннее воспаление’ (Даль).

Праслав. \**sovati*, \**sunoti* родственно лит. *šauti*, *šáuji* ‘ставить, совать, сажать (в печь) хлеб’, в.-лтш. *šaut* ‘двигать, толкать, совать’ (Vasmer REW 2: 686; Skok 3: 362). В данных словах выражено представление о том, что болезнь возникает благодаря тому, что в человека *стреляют* злые духи. Типологические параллели см. в главе о слове *ùстрел* – синониме слова *усòв*.

## *Ùстрел*

Болг. диал. слово *ùстрел* является названием злой силы, черта (Геров; в с. Винга в Банате – *ùстрель* – Телбизови 1963: 201), вампира, который высасывает кровь у рогатого скота (общ. Бургас, Малко Тырново – СбНУ 5: 131–134), а также означает разные болезни – ‘апоплексия’, ‘рожистое воспаление’, ‘мастит’, ‘внезапные боли в сердце, животе или головные боли’, ‘смертельная болезнь у коров’ (Геров), ‘заболевание свиней и буйволов’ (общ. Ботевград – Попиванов 1930: 143), ‘язва, нарыв’, ‘костоеда’ (СбНУ 21, II: 19, 58; Панчев: 315), ‘тяжелое заболевание’ (Стойчев 1965: 288). Это

слово встречается и в качестве названия растения (*ӯстрем, ӯстремче, ӯстремиче* – Ахтаров 1939: 149). Вероятнее всего, речь идет о лекарственном растении, помогающем в исцелении от упомянутых болезней. В области Дебар *ӯстрем* имеет значение ‘вспышка, молния’. Данное слово часто встречается в проклятьях: *Ӧстрем те ӯстремил* (*фъркнал*) [Чтоб тебя устрел разбил (налетел на тебя)] (Охрид – СбНУ 12, III: 249), *Да го удàри ӯстрема* [Чтоб его устрел ударил] (общ. Тетевен – Стойчев 1915: 132). Диалектный вариант с я < ст.-слав. *ѭ – ӯстремл* (Дабева 1934: 5), с отвердением предыдущего *р – ӯстремл* (Велес – СбНУ 14, III: 160).

Данное слово имеет соответствия в с.-х. диал. *говеђи устрел* ‘опасное заразное заболевание рогатого скота, которое лечится с помощью очистительного огня’ (область Тимок – Станојевић 1937: 82); важное значение для этимологии слова имеет производное *ustrijeljnik* ‘дух болезни, который стреляет’ (в заговоре против уплотнения селезенки – Левач, Темнич в Сербии – AR), чеш. *ústřel, oustřelí, oustřele* ‘головные боли ревматического характера, люмбаго и другие заболевания’ со старым производным *ústřelné koření* (Kodex Vodňanský, 1410 г.) (Němec 1980: 34).

Таким образом, данное слово было унаследовано из праславянского языка; слово *\*ustrēlъ* является поствербальным образованием от *\*u-strēliti* ‘стрелять’, являющимся производным от *\*strēla* ‘стрела’. Первоначальное значение – ‘место попадания’, ‘болезнь, возникшая в результате выстрела’. Параллельные образования – *\*postrēlъ, \*prostrēlъ* (с.-х. *prostrel* ‘люмбаго, прострел’, *próstreo* ‘заболевание свиней; лекарственное растение, помогающее от этой болезни’, рус. *пострёл, прострёл* ‘паралич, апоплексия’, ‘боли в пояснице, прострел’, чеш. диал. *podstrēl* (*pod-* из *ро-* – Machek 1957: 479), пол. *postrzał* ‘люмбаго, прострел’, ‘болезнь, вызванная при помощи магии’ (Moszyński 1967: 288).

В основе этих наименований лежит представление о том, что болезни, воспринимаемые как демонические персонажи, стреляют в своих жертв стрелами. Так, когда-то верили, что чума убивает людей стрелами; кроме того, существовала вера в то, что самовилы пускают стрелы (Маринов 1914: 127). Точно так же в фольклоре других индоевропейских народов стрела является общепринятым символом болезни и внезапной смерти. Ср. немецкие слова *Hexenschuß* ‘люмбаго, прострел’, досл. «выстрел ведьмы», *Alp-schoß*,

*-schuþ* ‘то же’, букв. «выстрел злого духа», шв. *älvaskott*, англосакс. *ylfagescot*: согласно верованиям германских народов, стрелы эльфов лишают человека способности двигаться, делают его тяжело-больным, сумасшедшим (Manninen 1922: 191).

\* \* \*

Исследование названий демонов, возникших в славянском (в праславянском или позже), показывает, что все они имеют ясную этимологию. Мотивацию, лежащую в основе наименований, можно реконструировать при помощи этнографических данных – даже в том случае, если современное значение, как это часто бывает, заметно отдалилось от первоначальной мотивации.

На основании анализа наименований, которые могли бы восходить к праславянскому языку, можно сделать вывод о том, что вера в сверхъестественные знания людей, сведущих в колдовстве (*\*vēda*, *\*vēšt-*), в возможность превращения в животных (*\*vylkodlakъ*), вера в предков как в духов-защитников (*\*dēdъ*), вера в существование души умершего в виде тени (*\*tēnъ*) наряду с душой-дыханием (*\*duxjā*), объяснение болезней как следствия того, что злые духи выстрелили в человека (*\*u-sovъ*, *\*u-strēlъ*) или того, что в тело проникают предметы (*\*volsъ*, *\*klinъ*), страх перед сглазом (*\*u-rokъ*) нашли свое отражение в языке именно в тот период. Как демоны воспринимались силы природы, особенно ветер (*\*vētrъ*) и темнота (*\*morkъ*, *\*noktypnica*). В ходе анализа были обнаружены многочисленные соответствия в болгарском и сербском языках, отчасти также в словенском, которые могут считаться южнославянскими диалектизмами. Выяснилось, что в основе более поздних, собственно болгарских образований лежат очень архаичные представления (например, *глог*). Важную роль в языковом творчестве в области мифологии сыграла народная этимология.

Самая многочисленная группа демонов в болгарском языке – это демоны болезней (см. также Маринов 1914: 192). В народных поверьях они представлены как существа женского пола, имеющие отталкивающий внешний вид. Данной характеристике соответствует и языковая форма наименований: их грамматический род – преимущественно женский, как правило, они имеют форму множественного числа, что характеризует соответствующих духов

как множество. Эти наименования зачастую образованы при помощи разных суффиксов – например, *бàбици*, *лèтици*. Особенно часто формы диминутива встречаются в заговорах: *брожденùша*, *изтрòвушка*, *чевенùша*, *шàрчинка*, *шàруля*, *добринка*, *болчинки* и т. д. Очевидно, что диминутивные суффиксы имеют здесь эвфемистическое значение (см. также Михайлова 1974: 53). Использование эвфемистических диминутивных образований для наименования болезней связано с их персонификацией и демонологизацией и обнаруживается во многих европейских языках – например, лат. *tussicula*, *febricula* (Opelt 1966: 953); нем. *Wehlein*, диал. *wehele* ‘*Eclampsia infantum*’, ‘эпилепсия’; швейц. *d'weli* (pl.) ‘подагра ребенка’ (Grimm DWb 14/1: 115), хеттск. *hinganant-* ‘смерть, эпидемия’, которое В. Геогриев (Georgiev 1980: 6) считает диминутивом. Подобные образования обнаруживают наибольшую частоту в албанском языке – там они образуются при помощи суффиксов *-th*, *-zë* (Çabej 1966: 9; 1976: 53): *ankth* ‘эпилепсия’, *këlbazë* ‘заболевание овец’, *lodërz* ‘эпилепсия’, *lulëz* ‘конъюктивит’, *nusezë* ‘нарыв в подмышечной впадине’, диал. *shapth* ‘ящур’, *shkojth* ‘заболевание быков’ и др.

Множество демонов болезней, к которым можно обратиться и которых можно усмирить, характерны для анимистического периода (Sudhoff 1926: 59–60). Однако названия далеко не всех болезней, интерпретируемых как демонические, одновременно являются древними с языковой точки зрения. Анимистическое мировоззрение существует и в новое время и приводит к возникновению новых наименований. С исторической точки зрения большинство наименований болезней демонического характера возникло в болгарском языке в заговорах.

### III. ЗАИМСТВОВАНИЯ

Доля заимствованной лексики среди болгарских наименований демонов очень велика. Она не только превосходит исконную лексику по объему, но и демонстрирует языковую стабильность и жизнеспособность. Такие заимствованные слова, как *вампир*, *дявол*, *караконджо*, *тласъм* относятся к центральным понятиям болгарских народных поверий.

В данном разделе также анализируются слова-кальки, которые указывают на особо интенсивные контакты с носителями других языков. Если какое-либо слово или выражение имеет структурно-семантическое соответствие в соседнем языке и его происхождение и семантическое развитие мотивируется этим языком, если, кроме того, ареал его распространения в болгарском языке ограничен и об разует континуум с языком-соседом, то я считаю это достаточным основанием для того, чтобы трактовать данное слово как кальку.

Алфавитная последовательность в подаче наименований сохранена и в этой части. С одной стороны, это сделано для большей наглядности, с другой – потому, что расположение наименований по языкам-источникам в некоторых случаях нарушило бы внутреннюю связь из-за сложных зачастую путей заимствования или спорности вопроса о языке-посреднике.

#### *Авалè*

*Авалè* – это диалектное слово с узко ограниченным ареалом распространения (общ. Кюстендил – Умленски 1965: 211). Оно является наименованием злого ночного духа, который имеет внешность ребенка, живет в заброшенных домах и бросает камни вслед запоздалым прохожим.

В Родопах зафиксировано слово *авалвò* в значении ‘кошмар’ (Корово, общ. Велинград – Стойчев 1970: 153). Из контекста, в котором оно встречается, – *Нощèс мò е притискало авалвò* [Ночью

меня душил авалво] – можно заключить, что речь идет о существе, похожем на человека. Вышеупомянутые слова восходят к тур. *havale* ‘демон’. Это слово в турецком имеет разные значения: оно употребляется как юридический, а также как медицинский термин, обозначающий ‘судороги у маленьких детей’ (Redhouse 1890) и ‘экклампсия при беременности’ (Heuser–Şevket 1967). То есть изначально речь идет о демоне, душащем человека, а также о духе болезни.

Турецкое слово происходит от араб. *ḥawāla*, основное значение которого – ‘наставление, указание, перемена, изменение’. В качестве юридического термина данное слово распространилось по всему исламскому миру (EI).

### *Аждархà, аждраà, аждèр, асджер, аждерхà, еждèр, еждерхà*

Эти диалектные и просторечные слова являются синонимами слов змей, ламя, хала (Геров 1: 6; Панчев: 3, 7).

Форма *аждраà* (ПК: 468), образованная из *аждархà* посредством метатезы *-ap-* > *-ra-* и в результате выпадения интервокального *-x-*, как и форма *асджер* (Панчев: 7) с метатезой *-жđ-* > *-дж-*, представляют собой результат собственно болгарских изменений, остальные формы восходят к разным турецким диалектным словам. Источником турецких слов является н.-перс. *aždar(hā)* ‘дракон’. Этому новоперсидскому слову, в котором продолжает жить имя древнеиранского мифологического дракона *Ažidahāka*, образованное от др.-иран. *aži-* ‘змея, дракон’ и *Dahāka* ‘имя собственное одного из царей-дэвов в иранской мифологии’ (Bartholomae: 704), в специальной литературе издавна приписываются проблематичные болгарские производные (см. Miklosich 1884: 252; Berneker SEW 1: 36; Skok 1: 80; БЕР 1: 5; Ionescu 1978: 149). К.Г. Менгес (Menges 1969/70: 61) устранил неясность в отношении новоперсидских слов, указав на то, что с точки зрения формы н.-перс. *aždahā*, *aždarhā* являются мнимым множественным числом<sup>35</sup>, от которого в народной речи была ошибочно образована форма единственного числа *aždar*.

<sup>35</sup>

Об окончании множественного числа *-hā* см.: Horn 1901: 105.

Тем не менее многочисленные варианты в болгарском, а также в других балканских языках возводятся к своим непосредственным исходным формам в турецком языке не всегда корректно; ср., например, как Ионеску выводит *аждөр* из тур. *ejderha* (Ionescu 1978: 149). На мой взгляд, вырисовывается следующая схема заимствований: форма *аждархà* возникла из созвучной турецкой диалектной формы *аждèр* < тур. *ajder* – та же самая турецкая форма была заимствована сербохорватским языком: *аждер* = *ламња* (Черногория – РСКНЈ 1: 35) – *аждерхà* < тур. *ajderha*, *еждèр* < тур. *ejder*, *еждерхà* < тур. *ejderha*; от этой же формы образовано алб. *ezdërhá*, которое Г. Мейер (Meyer EtWb: 97) неточно возводит к перс. *aždaha-*, а Э. Чабей (Çabej 1960: 75) – к тур. *ajderha*.

Вместе с данным словом в болгарскую народную мифологию проникли элементы соответствующих верований. Так, народные болгарские поверья о том, что змея, которая «проживет 40–100 лет» и при этом ее никто ни разу не увидит, превращается в *аждрай* – семи- или девятиголового дракона (Кочан, область Пирин – ПК: 468), соответствуют поверьям тюрksких народов о том, что змея, которая долго живет (вариант: живет 100 лет), превращается в *aždarha* (МНМ 1: 50).

### *Анти́рис, инди́хрис*

Оба слова представляют собой узко локальные наименования черта: *анти́рис* ‘предводитель чертей, который однажды будет править всем миром’ (Литаково, Резен, общ. Ботевград – Маринов 1914: 169), *инди́хрис* ‘черт, неверующий’ (Странджа – Горов 1962: 90). М. Филипова-Байрова (1969: 71, также в БЕР 2: 78) полагает, что эти слова произошли от ср.-греч. ἀντίχριστος. Это, несомненно, верно для первого слова, которое могло проникнуть в разговорный язык через язык церкви, ср. ст.-слав. антихристъ, андихристъ. Однако диалектная ограниченность второго слова дает основание предположить более позднее заимствование из н.-греч. ἀντίχριστος ‘черт’, которое является продолжением ср.-греч. ἀντίχριστος ‘антихрист’. Это понятие сформировалось в языке Нового Завета и уже там имеет отношение к дьяволу.

### *Армёнки, ермёнки*

Диалектное слово *армёнки* является наименованием родильной горячки – заболевания, которому подвержены роженицы (СбНУ 18, II: 45; Панчев: 6). В Родопах зафиксировано слово *àрменик* ‘заболевание, которым болеют женщины’ (Апостолов 1905: 21; Панчев: 6). В восточной Болгарии словом *ермёнки* (в западной Болгарии – *нàви*) называют злых духов, которые мучат роженицу (Маринов 1891: 27; Матов 1895: 151; СбНУ 30: 20; Евтимий 1943: 21; Генчев 1974: 268; Георгиева 1983: 165). Слово *армёнци* означает не только демонов *нàви* (Матов 1895: 151), но и растение ‘*Silene otites*, смоловка ушастая’, при помощи которого лечат родильную горячку (Руслар, общ. Варна – Явшов 1905: 12).

Такого же происхождения, что и указанные выше слова, – глаголы *арменя́свам* ‘(о роженице и новорожденном) заболеть болезнью *àрменик*’ (Панчев: 6), *ерменля́свам* ‘испытывать судороги после родов’ (Геров), а также прилагательное *ерменльёско* (*биле*) ‘рас-tение, с помощью которого лечат детей от дурного глаза’ (Геров).

Слова *армёнка* и *àрменик* произошли (путем добавления болгарских суффиксов) от н.-греч. *Ἄρμένης* ‘родильная горячка или лихорадка, возникающая в результате мастита’, *арменя́свам* – от формы аориста н.-греч. *ἀρμενιάζω* ‘(о роженице) заболеть родильной горячкой’. О греческом населении в селе Мелник сообщается, что на дверь спальни привязывали красную нить, которой *δένουν τήν Ἀρμενον* [связывали арменку]. Смысл этого действия – *γὰ μὴν ἀρμενιασθῇ ἡ λεχοῦσα* [чтобы арменка не навредила роженице] (Abbott 1903: 124). На мой взгляд, данное новогреческое слово связано с н.-греч. *ἄρμενος* ‘милосердный’, т. е. изначально речь идет о табуированном наименовании болезни, воспринимавшейся как демон, ср. болг. *слàдки и мèдени* ‘эпидемические заболевания’, ‘духи болезни’, н.-греч. *ύλογεία* ‘эпилепсия’, букв. «сладкая». Благодаря народно-этимологическому переосмыслинию оно оказалось связанным с *Ἀρμένης* ‘армянин’. Та же народная этимология оказалась продуктивной и в болгарском языке: двое из демонов *нави* являются армянками, а третья – болгаркой (Матов 1895: 148). Если исполнение обряда, исцеляющего от родильной горячки, – *секат лехусата от арменци* [отсекать роженицу от *арменци*] – не приносило успеха, больную вели к армянскому священнику (Матов 1895:

151–152). Данной народной этимологией благоприятствовала не только омонимия, но и то обстоятельство, что злые духи нередко воспринимаются как неотъемлемая часть чужой народной культуры. Ср. в заговоре против болезни рожениц: *тръгнъле съ сидимдисè и сèдем вèри злии*: *аврèйци, латинци* [Отправились семьдесят семь злых вер: евреи, латины (католики)] (общ. Пловдив – СБНУ 9, II: 138). Происхождение слова из н.-греч. *είμαρμένη* ‘женщина, определяющая судьбу’, предложенное Геровым и проникшее в этимологическую литературу (БЕР 1: 506–507), не выдерживает критики с фонетической точки зрения.

Новогреческое слово проникло и в аромунский язык: *Armenii* ‘злые духи, которые вредят разрешившимся от бремени женщинам’ (Popinceanu 1964: 56), *arminsire* ‘заболевание, которое может поразить роженицу через три или четыре дня после родов’ (Papahagi 1974: 205).

### **Блàги (слàдки) и мèдени**

*Блàги и мèдени* ‘сладкие и медовые’ – это эвфемистическое наименование болезней (область Валовиште – СБНУ 4: 112) и злых духов, которые вредят человеку, если их прогневить (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Златоград, общ. Мадан – Стойчев 1965: 130), *слàдки и мèдени* – это ‘невидимые женщины, которые разносят болезни’ (общ. Трявна), а также эвфемистическое наименование самовил (общ. Тырново – СБНУ 3: 164; Ватев 1905: 2; общ. Г. Оряховица – Големанов 1914: 28) и тех ветров, которые они вызывают (Гинчев 1890: 105), *мèдена и мàслена* являются наименованиями любого эпидемиологического заболевания (общ. Тетевен – СБНУ 31: 296), в том числе и оспы, которую называют *мèдена-мàслена* (Георгиева 1983: 148). Словом *слàдката* называют смертельную болезнь карбункул (Големанов 1914: 18; Панчев: 298).

Эти наименования имеют соответствия в балканских языках: аромун. *dùltile*, эвфемизм: ‘коварные феи’ (Papahagi 1974: 506; Weigand 1894: 120), рум. *dulcile* ‘феи, нимфы’ (Popinceanu 1964: 46), ср. также н.-греч. *γλυκεία* ‘эпилепсия’, букв. «сладкая» (Dukova 1980: 7).

Данные наименования, выраждающие желание задобрить опасные существа, вызывающие болезни или являющиеся воплощением таковых, напрямую связаны с существовавшей у балканских народов до недавнего времени практикой окроплять медовой водой

то место, на котором кто-нибудь заболел под воздействием самовил, а также оставлять там хлеб и другие кушанья (Воден – СбНУ 43: 153; общ. Разлог – Молерови 1954: 407; Геция – Abbott 1903: 245; Албания – Hahn 1854: 159). Наименование этого обычая имеет одну и ту же внутреннюю форму в различных балканских языках: болг. *блажене* (Георгиева 1983: 126), алб. *amëlsimë* (Эльбасан – Hahn 1854: 159), в современной Греции информант так объяснил смысл окропления медовой водой: *γιὰ νὰ γλυκαῖθῇ τ’Αγερίχό* [чтобы уладить аэрико] (Abbott 1903: 225). Если кто-то болеет оспой, то в Греции, в соответствии с болгарским наименованием оспы *медена-маслена*, выражают пожелание *μὲ τὸ μὲλι τῆς νᾶναι* [чтобы была с медом] (Abbott 1903: 237), алб. диал. *tamëltuom* букв. «сладящая» означает ‘сильные телесные боли’.

Местом происхождения этого обычая должна считаться Греция, поскольку там он был унаследован из античности. Можно предположить, что похожий обычай существовал и в Малой Азии, ср., например, описываемый О. Карруба (Carruba 1982: 36–37) лувийский текст, где в одном из жертвенных заклинаний говорится, что нечистая сила, проклятие и клятвопреступление, которые тяготеют над приносящим жертву, утратят свою силу и будут изгнаны или должны будут превратиться в *мед и масло* (*ta-a-i-in-ti-j[a-ta- ma-al-li a-i-] ja-gu*). Название упомянутого выше обычая – «делать сладким, услачивать», – должно быть, тоже восходит к греческому языку, поскольку именно в нем глагол *γλυκάνω* ‘подслащивать’ имеет также абстрактное значение ‘примирять, смягчать, усмирять’, в то время как болг. *блажене*, алб. *amëlsimë* за пределами региона бытования данного обычая такого значения не имеют.

### *Вампир, вапи́р, випи́р, лепи́р, въпер, вонпер*

Центральным персонажем болгарских народных поверий является вампир, восставший из гроба мертвец, который не разлагается в могиле, бродит по ночам и высасывает кровь у людей и животных. Народные поверья содержат множество причин его оживления: вампирами становятся большие грешники и колдуны, некрещеные дети, люди, умершие неестественной смертью (совершившие самоубийство, утопленники, убитые молнией и т. п.), очень старые и больные люди или же мертвецы, во время похорон которых не были

исполнены все ритуалы и соблюдены запреты – ритуальное обмывание, помазание, оплакивание. Если через тело покойного прерывнется животное, если на тело упадет тень человека или через него передадут предмет, то умерший также может стать вампиром. Устойчивость этих верований и обусловленных ими практик объясняется их тесной связью с похоронными обычаями.

Представления о внешнем виде вампира неопределены и размыты. Считается, что он невидим, или же представляет собой кожу, наполненную кровью, катящуюся голову животного, или показывается в человеческом облике, с красными глазами, без скелета и без носа. Если ткнуть в него чем-то острым, он превратится в желеобразную кровавую массу. Чтобы уничтожить вампира, труп протыкают колом из боярышника или гвоздем или подрезают ему пятки. Подробнее о народных поверьях и связанных с ними практиках см.: Геров 1: 105; Маринов 1914: 216–218; Burkhardt 1966: 211–252; Георгиева 1983: 153–160; Попов 1983: 36 и др.

Слово имеет множество диалектных вариантов: *вампир* (Воден – СбНУ 4: 114; общ. Лерин – СбНУ 3: 155; общ. Битоля – Ангелов 1895: 126; Велес – СбНУ 9, II: 130; область Пирин – в селах Пирин, Капатово, Илинден, Слаштен, Гостун, Конарско, Кремен – ПК: 469; общ. Кюстендил – Любенов 1887: 51; Каменица – Захариев 1935: 438; Лыжане, общ. Ботевград – Попиванов 1949: 511; Огоя, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 50; область Тимок – Павлов 1931: 88; другие подтверждения из общин Балчик, Благоевград, Брезник, Варна, Велико Тырново, Враца, Габрово, Горне Тошево, Горна Оряховица, Никополь, Павликани, Плевен, Севлиево, Силистра – Стойков, Младенов 1969: 162), *въмпир* (Русаля, общ. Тырново – КБДР), *фампир* (общ. Разград – Стойков, Младенов 1969: 162), *ватир* (Прилеп – СбНУ 3: 155; СбНУ 7, III: 148; Станке Димитров – СбНУ 9, II: 216; Дыбрава, Тешово, Габрене, Парил, Раздол, Щерово – ПК: 469; Банско – Молерови 1954: 356; Бобошево – Кепов 1936: 113; Рыждавица, Кюстендилска котловина – Захариев 1963: 418; общ. София – СбНУ 9, II: 201; Кожинцы, общ. Перник – Архив Георгиева, 661–II: 74; кроме того, в общинах Брезник, Враца, Самоков – Стойков, Младенов 1969: 162), *ватирин* (общ. Станке Димитров – СбНУ 10, III: 141), *вратирин* (Чанчча, общ. Чаталджа – Денчев 1979: 344) с ассимилятивным *-р-* в первом слоге, *въпер* (область Валовиште – СбНУ 4: 110; Калапот, Делчево – ПК: 469), *въпир* (Геров), *вопер* (Охрид – СбНУ 12, III: 246),

*вепѝр(ин)* (Геров; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 232), *випѝр* (Реброво, общ. София – Попиванов 1949: 512; Врачеш, общ. София – Архив Георгиева, 661-II: 60), *йепири* (Едоарце, общ. Тетово), *влепири*(ин) (Тетевен – Стойчев 1915: 246; Стойков, Младенов 1969: 162), *лепири*(ин) (общ. Тырново – СбНУ 3: 167), *лампири* (Слаштен – ПК: 469), *лемпир* (Геров), *лемптири* (общ. Тырново – Попов 1983: 36), *линири* (общ. Горна Оряховица – Стойков, Младенов 1969: 162), *липиръ* (общ. Елена – Арнаудов 1913: 175), *липирин* (общ. Никополь – Стойков, Младенов 1969: 162), *упири* (население, именуемое «гребенцы», в Добрудже – Генчев 1974: 289, Попов 1983: 36).

На мой взгляд, сюда также относится слово *япери* (Чарско, общ. Битоля – СбНУ 19: 107), значение которого Т. Панчев (Панчев: 335), со знаком вопроса, определяет как ‘самодивы’, что, однако, вовсе не следует из контекста<sup>36</sup>. Кроме того, приводимое там же *яперица* по способу образования совпадает со словами *вепирица*, *вөперица*. К вопросу о фонетическом развитииср. болг. *въглен* / диал. *яглен*.

Наиболее часто встречающиеся производные от этого слова – *вампирдър* ‘человек, рожденный в субботу, который способен видеть и уничтожать вампиров’ (Геров), *вампирджия* ‘то же’ (Ангелов 1895: 126; Панчев: 45) – такой человек является сыном вампира или появляется на свет в субботу перед поминками, *вампирясвам (се)*, *по-, с-, у-вампирвам се* ‘стать вампиром’, также с большим количеством диалектных вариантов.

Данное слово было заимствовано в разные балканские языки: к ст.-слав. \*вжипръ восходит н.-греч. *βόμπιρος* ‘вампир’. Сложнее определить, когда именно было заимствовано *βάμπιρος*. В среднегреческом эти слова не засвидетельствованы. Данная форма, согласно М. Фасмеру (Vasmer 1941: 272), является более поздней, поскольку рефлекс *αι* на месте праслав. \**q* на Пелопоннесе не зафиксирован. Однако если слово является старым, то более древней должна быть форма *βάμπιρος* (Георгиев 1964: 60–64); при этом данное слово могло быть заимствовано и из какого-либо болгарского диалекта, в котором сохранилась назальность. В литературном греческом языке речь

<sup>36</sup> *Ене ти патон, ако сакаш, оди, нека те удаат яперите нокъеска тамо!* [Вот тебе дорога, если хочешь, иди, пусть тебя ночью там \*самовилы пришибут!], *Нити от япери, нити от гяол го беше строф* [Он не боялся ни \*самовил, ни дьявола] (Панчев: 335).

могла бы даже идти о литературном заимствовании из какого-нибудь западноевропейского языка – иностранное слово *vampir*, заимствованное из сербохорватского (< *vampīr*), широко распространилось по целой Европе благодаря газетным сообщениям о вампиризме (Vaillant 1931: 675). Вопрос о возрасте н.-греч. βάπτυρας по праву задает Г.К. Менгес (Menges 1969/70: 79). Заимствованием из новогреческого языка является аромунское слово *vómbir* ‘вампир, дух ребенка, умершего некрещеным’. Болг. *vampír* было заимствовано в алб. *vampir*, *dhampir* (о переходе заимствованного *v* > *dh* см. Çabej 1961/1: 89), болг. диал. *vampír* – в алб. *vapir*. Слово *ipir*, зарегистрированное в диалекте балканских цыган (Wolf 1960: 104), можно объяснить из болг. диал. *vipír* или *lipír*.

В других славянских языках данное слово обнаруживает примерно такое же богатство вариантов, как и в болгарском: сербокорв. *upir(ina)*, *vampír*, *lampir*, *latipir*, рус. *упырь*, *упирь*, *обырь*, диал. (Галиция) *опырь* (ЖС 1897/7: 107), др.-рус. (имя) ѹпиръ Лихий (1047), клали требу ѹпирємъ (Срезневский 3: 1238), укр. *òpирь*, *упирь* (Гринченко), согласно Ф. Миклошичу (Miklosich EW: 374), также *вепир-вопир*, *випир*, *упер*; блр. *вупор* (Демидович 1897: 140), *упырь* (Булгаковский 1890: 190), чеш. *upír* (проникло через литературный язык, в народной традиции: *morous* – Wollman 1921: 46); пол. *ipir*, *upiór* было заимствовано из украинского языка, как и кашуб. *ipòr*; *òpi* (*çopí*), исконно польским является слово *wapierz* (сохранилось также в географических названиях *Wapierz*, *Wapiersk*), но свой в которых соответствует юго-западным болгарским формам (Moszyński 1967: 659). В лужицком языке данное слово отсутствует (Černý 1898: 428).

На основании этих форм, представленных в славянских языках, реконструируется праслав. форма \**ɔpírъ*, \**ɔrugъ*, \**ipírъ*, происхождение которой остается спорным. Этимологий, имеющиеся в специальной литературе, делятся на две группы: внутриславянские реконструкции или заимствования из тюркских языков. А. Брюкнер (Brückner SEJP: 594) и Г.А. Ильинский (1911: 266) считают, что элемент \**rugъ* сохранился в с.-х. *pirac* ‘летучая мышь’, рус. *нетопырь*, в том же значении (< \**nekto-pugъ* ‘тот, кто летает по ночам’). А.И. Соболевский (1911: 417) и А. Вайан (Vaillant 1931: 673–677; 1958: 157) исходят из формы \**i-pírъ*, которую Вайан определяет как отглагольное образование от совершенного вида глагола

*парити* ‘πέτεσθαι’ (зафиксировано в ст.-слав. *пερήтъ*). Форма *vām-pīr*, по его мнению, возникла в XV–XVI вв. в сербском варианте церковнославянского языка из вторичного *vampir* (ср. серб.-ц.-слав. *вѧскѹ/ѹскус*, *вѧзduх/ѹздѹх*) при развитии назального – как в слове *dùmbok* по отношению к слову *dùbok*. Данная этимология требует дальнейшего принятия того, что болг. формы *vampīr*, *vampīr*, *vampīr*, *ve-nīpīr* были заимствованы из сербохорватского языка, а украинские варианты – из болгарского, что, однако, остается очень сомнительным, поскольку данный термин, известный из народных поверий, мог распространиться только посредством устных контактов. Географический центр бытования представлений о вампирах – это территории проживания балканских славян (Moszyński 1967: 659) и украинцев (Vyncke 1969: 95), с чем связана особенно высокая концентрация терминологии.

Согласно В. Махеку (Machek 1957: 549), исходной формой является *\*vъ-rēgъ* – поствербальное образование от *v-reřiti se*, которое, в свою очередь, образовано посредством метатезы от *rēřiti*, что не соответствует ни одному этимологическому критерию. Этимология, которую отстаивал А. Вайан, напротив, не противоречит ни одному закону фонетики, однако аргументация, которую он приводит, очень надуманная – прежде всего, если принять во внимание, что все славянские наименования демонов имеют прозрачную этимологию.

Возведение к славянскому этимону неудовлетворительно и с семантической точки зрения. Отличительной чертой, послужившей основой для номинации, могла бы быть способность вампира летать. И хотя К. Йиречек (Jireček 1888: 633) говорит об этой способности вампира, данная черта все-таки должна быть признана вторичной. Постоянные признаки, характеризующие вампира, – это то, что он представляет собой «живой труп» и «душу тела», ср. наименования вампира – пол. *martwiec*, блр. *мерлак*. Вампир не разлагается, меры, направленные на обезвреживание вампира, имеют целью уничтожить тело, т. е. опасность представляет не душа, а тело (Токарев 1965: 227), в то время как представления о кровососущем существе, имеющем вид птицы (например, *стриги* и *эмпусы* в античности), предполагают веру в блуждающую душу.

Необычная многочисленность вариантов в славянских языках говорит скорее в пользу заимствования (Holub, Kopečný: 403).

В качестве источника для славянских слов предлагались тур. слово *obur* ‘вампир’ (Deny 1922: 175) и с.-тур. *ibyr* ‘ведьма, колдунья’ (Miklosich EW: 374–375; Máchal 1964: 231; Преображенский 1: 64). Ст. Младенов (1941: 57) реконструирует праслав. \**otpyr-* и на основании с.-тур. *ibyr* предполагает его арийско-алтайское происхождение. М. Фасмер (Vasmer REW 3: 186) справедливо считает эту этимологию в таком виде сомнительной с фонетической точки зрения. Однако с тех пор аргументация в пользу возведения данного слова к турецкому языку была уточнена. Более старыми формами тур. *obur*, тат. *ibyr* ‘обжора’, ‘вампир’ – отглагольного существительного от *or-* ‘есть (о животных), (груб.) жрать, пожирать, проглатывать’ – должны быть слова *orig*; *ipyr* (Севортьян 1974: 465). К последнему может быть возведено русское слово *упырь* (Дмитриев 1962: 548; Севортьян 1974). Рус. *обырь* происходит от казах. *obur*.

В виде диалектной формы *въпър* данное болгарское слово обнаруживает фонетическое и семантическое соответствие в чув. *вăпăр*, *вупăр* (Егоров 1964: 57): в мифах чувашей ведьма может превратиться в злого духа *вăпăр*. В облике домашнего животного, огненного дракона или человека он душит спящих и вызывает болезни. Этот дух пожирает солнце и луну, благодаря чему возникают затмения (МНМ 1: 254). По Е. Боеву (Боев 1970: 905–906), тюркское \**oруг*, согласно законам фонетики, должно было дать \**въпър*, которое полностью совпадает с формой, существующей в чувашском языке. По предположению Боева, данная протоболгарская форма попала в старославянский язык, где превратилась в слово \**вѣпѣръ*. В этой связи интересно отметить, что в некрополе Девни были обнаружены трупы с изувеченными конечностями, чаще всего отрезанными пятками (Въжарова 1976: 414), что соответствует обычаю, практиковавшемуся у балканских народов в недавнем прошлом. Невыясненной при этой этимологии остается причина, вызвавшая назализацию. Однако предположение, что тюркские слова \**oруг*, \**ipyr*, имеющие ясную внутреннюю форму и ясное словообразование, были заимствованы в болгарский и восточнославянские языки из разных тюркских языков и оттуда распространялись в соседние языки, намного логичнее, чем реконструкция на славянской основе. К.Г. Менгес (Menges 1969/70: 79), напротив, считает турецкие слова славянскими заимствованиями (этот же точку зрения разделяет Х. Мемова-Сюлейманова 1981: 127, возводящая тур. *obur* к рус. *упырь*), что, однако, недостаточно обоснованно.

***Велзевул, Веезевуло, зерзевул, ардзавуло***

*Велзевул* является именем собственным предводителя чертей, оно также стало – особенно с артиклем – нарицательным именем черта (Панчев: 49). В диалектах это слово встречается в форме *Веезевуло* (Прилеп – СбНУ 8, III: 164).

*Велзевул* продолжает ст.-слав. *вельзевоуљь*. Наряду с этим встречаются также ст.-слав. формы *вельзѣволь*, *вельзѣвоуљь*, *вельзѣвуль*, *вельзовоуљь*. Перечисленные старославянские слова были заимствованы из ср.-греч. *βεελζεβούλ* ‘предводитель чертей’, которое, в свою очередь, произошло от др.-евр. *Baal-Zebub* (RAC 1: 1080–1081), дословно ‘повелитель мух’, являющегося названием бога-оракула, почитавшегося в Экорне. Большинство исследователей видели в нем защитника от нашествия мух. Во времена позднего иудаизма данное слово превратилось в наименование демона (RAC 1: 1080–1081, ср. также БЕР 1: 131), где исходная форма неточно указана как *Baal-z-bud*. Старославянское слово было заимствовано в румынский язык как *Velzevul* (*Tu, Velzevule ce ești* [Ты, Вельзевул; Что ты за Вельзевул!] Буковина – Marian 1893: 21, цит. по: Rosetti 1975: 119).

Болг. диал. *веезевуло* является локальным заимствованием из н.-греч. *βεεζεβούλ*.

Слово *зерзевул* ‘Вельзевул’ (Прилеп – СбНУ 1: 97; 15, III: 82; Панчев: 135) тоже заимствовано из новогреческого варианта: *ζερζεβούλης*. Данные новогреческие формы возникли из *βερζεβούλης* ‘то же’, путем ассимиляции (Άνδριώτης 50: 114). Н.-греч. *βερζεβούλης* возникло из *βεέλζεβουλ* благодаря диссимиляции  $\lambda - \lambda > \varrho - \lambda$ . В греческих сказках данное слово является наименованием существа, которое живет в недрах земли и владеет несметными богатствами (Арахова – Schmidt 1871: 176).

К греч. *βερζεβούλης* восходит, скорее всего, и др.-рус. *верзиу́лово коло* в следующем тексте: *Ѳреина попъ Болгарскинъ солгалъ быль в наехъ на Берзниловѣ (Берзиловѣ, Берниловѣ) колу* (Срезневский), которое Д. Матов объясняет из имени демона *Верзилия* из одной эфиопской легенды (Матов 1895). В сербохорватском языке зафиксированы *врзино коло* (Вук), *verzilovo kolo* (Nodilo 1887: 111). Ср. с дальнейшей фонетической деформацией рус. диал. *вергазу́лий* ‘Вельзевул, дьявол’ (СРНГ 4: 125).

Еще одним диалектным наименованием предводителя чертей является слово *Ардзаевуло* (общ. Станке Димитров – СбНУ 9, II: 215; Панчев: 6). В данном случае речь идет о заимствовании из н.-греч. ζαρζαβούλης < ζερζεβούλης ‘Вельзевул’, которое также было заимствовано в аромунский язык как *zarzavúl(i)*, *dzardzavúlī* ‘черт’ (Papahagi 1974: 520, 1289; Popinceanu 1964: 259). В диалектах аромунского языка спирант *ζ* передается как *dz* (Филипова-Байрова 1969: 27). Не исключено, однако, что данное слово попало в болгарский язык через аромунский. Кроме того, болгарское слово обнаруживает диссимилятивную утрату начального *dz-*.

### *Вѝтек, вѝдек*

Диал. слово *вѝтек* является наименованием человека, который появился на свет в результате связи женщины и дракона (змей). Такие люди считаются великими героями, способными в одиночку победить враждебного дракона (*ламию*), уничтожающего урожай. В с. Горно Броди (общ. Серес) слова *вѝтек*, *вѝдек* (с ассимилятивным озвончением) представлены в значении ‘дракон’.

Речь идет о зафиксированном в словарях употреблении слов *vítēg*, *vítēk* ‘герой’ (часто в народной поэзии) в значении ‘дракон’. Данное слово имеет славянские соответствия: с.-х. *vítēz*, словен. *vítēz*, рус. *вítязь*, чеш. *vítěz*, слвц. *vítaz* ‘герой’, пол. *zwyciężyć* ‘победить’, в.-луж. *wicaz* ‘вассал’. Праслав. \**vítēdzbъ* является древним заимствованием из герм. \**vīkingaz* (Фасмер 1: 322–323; БЕР 1: 154; Kiparsky 1934: 267 и др., Skok 3: 599–600; другие, менее убедительные, толкования в: Brückner SEJP: 658, Младенов 1941: 68). Слово представляет собой вторичную форму sg., образованную от формы pl. *vítēzi*. Форма pl. была заимствована в албанский язык как *vítēzë* ‘воздушный змей’ (Godin 1930: 96).

Мифологическое значение в болгарском языке связано с народными верованиями в то, что и драконы, и рожденные от них люди наделены отвагой и сверхъестественной физической силой. Эта вера относится прежде всего к поэтической сфере, поскольку в то же время существует и противоположное представление – что такие дети являются ненормальными, страдают физическими недостатками (ср. *хàлче*).

***Враг***

Слово *враг*, общеболгарское литературное значение которого – ‘враг’, имеет в диалектах также значение ‘черт’ (юго-запад болгарского языкового ареала, общ. Солун – БЕР 1: 178, общ. Смолян, Старцево, Средногорцы, общ. Мадан – СбНУ 9, II: 37, Стойчев 1965: 140). В этом значении данное слово используется также в Родопах у болгарских мусульман (общ. Смолян – СбНУ 1: 101). Гораздо более широко данное слово распространено в сложных словах: *зàврага* диал. ‘напрасно, тщетно, к черту’ (Геров), *нàврага* диал. ‘к черту’ (например, Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 280), *пòврага* разг. ‘к черту’, *пòврагата* диал. ‘к черту’ (Странджа – Горов 1962: 126). При этом необходимо отличать данное слово от слова *вràга* ‘нарыв, язва’ (в отличие от Миклошича (Miklosich EW: 395), Р. Бернар (Bernard 1961: 85), опираясь на совокупность имеющихся данных, вполне убедительно реконструирует форму \**ugъga*). У этого слова существует много производных (см. БЕР 1: 179), одно из которых – *вràжските кёрки* ‘самовилы’ (Воден – СбНУ 3: 147) – является наименованием существ низшей мифологии.

Рефлексы праслав. \**vorgъ* ‘враг’ являются наименованиями черта во многих славянских языках: с.-х. *vrâg*, словен. *vrâg* ‘черт’, рус. *вóрог* ‘черт’, диал. ‘зناхарь, колдун’ (СРНГ 5: 108), *врагóвка* ‘чертовка’ (СРНГ 5: 182), н.-луж. *wreg* = *wróg* ‘враг’ и его производное *wregina* ‘фурия, сильфида, эльф’.

На мой взгляд, в данном случае речь идет о кальке с греч. ἔχθρός ‘враг, противник’ (например, RAC: 632), а также ‘черт’, которое восходит к др.-евр. *śāṭān* ‘враг, противник’. Этот образец лежит в основе многих форм в разных языках: лат. *inimicus* (Opelt 1966: 961), согласно В. Хаверс (Havers 1946: 109, прим. 3), является не калькой с греческого, а такой же просторечной заменой табуированного слова, как и *anguis*, *draco*, *hostis*; эта аргументация неубедительна, поскольку приводимые автором примеры тоже восходят к библейским образцам: лат. *adversarius* (Opelt 1966: 956), *antiquus adversarius*, *hostis* (Opelt 1966: 961). И. Опель придерживается мнения, что в случае вышеупомянутых наименований черта речь идет о неологизмах, созданных по древнееврейскому образцу (Opelt 1966: 956). Согласно В.В. Мартынову, праслав. \**vorgъ* ‘преследуемый, изгнанный’ уже имело значение ‘черт’, которое перешло из

славянского в прагерманский *\*warg*: доказательство этому он видит в др.-англ. *wearg* ‘черт’, др.-в.-нем. *warch* ‘черт’ (Мартынов 1983: 34). Однако гораздо вероятнее, что упомянутые германские слова являются переводными эвфемизмами, ср. также др.-в.-нем. *fiant* ‘черт’, англос. *feond* ‘черт’ (Grimm 1876: 826), англ. *fiend*, *old fiend*, *The Enemy, the old enemy*. В немецком языке слово *Feind* в значении ‘черт’ используется также в отношении существ низшей мифологии. Так, выражение *Feindinnen Gottes und der Menschen* [Враги человека и Бога] является общепринятым наименованием ведьм (Baschwitz 1963: 53).

Совпадение значений *vrag* и *черт* привело в румынском языке к тому, что у слова *drac* ‘черт’ также развились значение ‘враг’: ср. выражение *lubiți dracii voștri* [любите врагов своих] (Popinceanu 1964: 257).

### *Вънкашните, надвор*

Эти слова и их многочисленные производные используются преимущественно на юго-западе болгарского языкового ареала для наименования злых духов, прежде всего самовил и вызываемых ими болезней (Dukova 1980: 7–8). Доказательства, приводимые в упомянутой статье, можно дополнить следующими данными: *вънкаши* = самодивы, вампиры, караконджеры, которые бродят на святки (ПК: 431), *вънкашно* ‘разные мифические персонажи’ (Делчево, Парил, Раздол, Илинден, Зарово, Липощ, Тешово – ПК: 472), *вънкашна болест* ‘эпилепсия’ (ПК: 463; Банско – Молерови 1954: 406; общ. Ихтиман – Младенов 1967: 44; Нова Махала, общ. Харманли – Евтимий: 61).

Речь идет о кальках с н.-греч. ἔχωτικά (ξωτικία, ζωθιά) ‘нимфа’ (Ανδρούτης 1967: 240), ξωτικαί, ξουθιαί ‘демоны женского пола, в особенности нереиды’ (Schmidt 1871: 91).

Греческие слова были также скалькованы в алб. *të jashtësмет, e përjashtësma* ‘нимфы’ (юж. Албания – Hahn 1854: 18).

На то, что в данном случае речь должна идти о кальках с греческого, указывает то, что соответствующие новогреческие слова распространены во всех диалектах, а также в литературном языке, в противоположность узкой локализации болгарских и албанских слов.

В ранних христианских трактатах слово ἔχωτικόν ‘приезжий, чужеземец’ использовали для передачи значения ‘языческий’ (Du Cange

1688: 409; также Schmidt 1871: 91; Lambertz 1973: 482). Таким образом демоны обозначались как силы, находящиеся вне христианства. Семантическое развитие ‘язычник’ → ‘демон’ сопоставимо с эволюцией значения лат. слова *paganus* ‘язычник’ → н.-греч. *τὰ παυανά* ‘злые духи’, болг. *пòгани* ‘то же’.

С точки зрения болгарских народных верований, ‘внешнее’ – это все то, что исходит от дикой природы. Туда же и отсылаются злые духи<sup>37</sup>. Поэтому дом должен быть окружен забором или рвом, чтобы никакие болезни или злые духи не могли в него проникнуть (Маринов 1914: 112).

### *Гогòши*

Слово *гогòши* является диалектным наименованием вампира (БЕР 1: 259, где его происхождение из рум. *gog* ‘грубый, неуклюжий человек’ ставится под сомнение). Однако вероятность того, что данное предположение верно, возрастает, если принять во внимание рум. *gogă* ‘сказочное существо, которым пугают детей’, ‘злой дух, *joimariță*’ (Rosetti 1975: 121; Popinceanu 1964: 160), алб. *gogë*, *gogol* ‘страшилище, которым пугают детей’. Происхождение этого слова неясно. Э. Чабей этимологизирует его на основе славянского (Çabej 1954: 69), И. Попинчеану (Popinceanu 1964) безосновательно считает румынское слово наследием «доримского субстрата». С точки зрения словообразования и семантики наиболее уместной является связь слова *гогòши* с тур. диал. *hohoçî* ‘вампир, призрак’ (Symeonidis 1983: 108).

### *Гòрска мàйка (мàкя), мàма пъдùре*

Болг. диал. *гòрска мàкя* означает ‘бессонница у маленьких детей’, а также ‘злой демон женского пола, который вызывает эту бо-

<sup>37</sup> Ср. в заговоре: *Ами иди ф пùсти гòри телелèски, дёка петèл не пèе, дёка секìра не сечè, дёка рàло не оди, дёка чловèк не живèе* [Ну и иди в пустые горы телелейские, где петух не поет, где рало не пашет, где человек не живет] (общ. Ботевград – СбНУ 6: 98). – Греч. слово *οἱ ἔχω* ‘герои’ скалькировано в Гексамероне Иоанна Экзарха как *κύνησθνια* (‘внешние’), ср. следующие места: Aitzetmüller 1958: 8b5, Aitzetmüller 1960: 59b 27 и 64b 10, 11. Благодарю мою коллегу Лидию Стефову за указание на эти ссылки.

лезнь' (общ. Лом – СбНУ 12, III: 144; Маринов 1914: 197–198). В заговорах этот демон описывается следующим образом: *Ти горска макя! / Ти си грозна, омразна, зъбеста, / Главата ти като на бик, / очите ти като на бивол, / да не дойдеш да уплашиши / нощеска детето!..* [Ты, лесная мать! / Ты уродливая, ненавистная, зубастая, / Голова у тебя как у быка, / глаза у тебя как у буйвола, / не приходи к нам пугать / этой ночью ребенка!..]. Во время произнесения заговора целительница держит в руках растение *горска макя* (общ. Лом – Маринов 1914: 197–198).

В общине Берковица мать исцелила непрекращавшийся плач ребенка тем, что отправилась с ребенком в лес, посмотрела на дерево и произнесла: *Горска майка, ти маш сина (дъщеря), / аз имам дъщеря (син), не лъжи ми дъщерята (сина) / за твоя син (твоята дъщеря), / на ти плач, да и (му) сън* [Лесная мать, у тебя есть сын (дочь), / у меня есть дочь (сын), не приманивай мою дочь (моего сына) своим сыном (своей дочерью), / вот тебе плач, дай ей (ему) сон] (Стамболиев 1905: 54).

В северо-западной Болгарии зафиксирован обычай в Юрьев день слегка прижигать свечой тень больного ребенка, приговаривая: *Да парна аз тебе, горска майко, да не парнеши ти мене* [Я прижгу тебя, лесная мать, чтобы ты не прижгла меня] (Колева 1981: 80).

В словаре Герова (Геров 1: 236; 3: 43) *горска майка* – это ‘растение, которым окуривают маленьких детей, плачущих во сне’. Словосочетание *горска майка* является наименованием растений петров крест, *Lathraea squamaria* (Явшов 1905: 22; Ахтаров 1939: 194–195), подмаренник душистый, *Asperula odorata*, и папоротник *Nephrodium filix* (Ахтаров 1939: 218), а также обозначает ‘растение, которое растет только в лесу’ (Бериево, общ. Севлиево – КБДР). В народной медицине петров крест (*Lathraea squamaria*) является средством для укрепления матки и стимуляции зачатия, чем объясняется номинация *майка* (Ахтаров 1939: 194).

Соответствующего демона, который вызывает бессонницу у маленьких детей, именуемого *горска мајка* или *шумина матери*, находим в сербохорватских заговорах (округ Болевац – Грбић 1909: 123–124)<sup>38</sup>, с их помощью заговаривают болезнь *горска*. Сербский

<sup>38</sup> *Горска мајко, што си отуд пошла, те мом детету не даш да мирно спава? Као мечка маучеш, као кокош кречиш, као свиња гудиши?..* [Лесная мать, откуда ты пошла, не даш же мне спать моему ребенку? Как кошка мауешь, как курица кудешиш, как свинья хрюшиш?..]

академический словарь (РСКНЈ 3: 497) толкует эту болезнь как ‘эпилепсия’, однако контекст, приводимый в соответствующей статье, взятый из цитируемой этнографической работы (Грбић 1909: 123), – *Кад дете много плаче и мокри, каже се, да болује од горске* [Когда ребенок много плачет и часто мочится, говорят, что он болеет «лесной» (болезнью)] – а также обращение к демону *горска мајка, шумина матери* в заговорах, применяемых для лечения этих болезней, ясно указывают на то, что речь идет о детской бессоннице. С.-х. *горска бôлест* ‘эпилепсия’, напротив, является производным от *гора* ‘мука’, ‘эпилепсия’ (Skok 1: 591), ср. также немецкое *schwere Not* ‘эпилепсия’, букв. «тяжелая нужда».

Подобно тому, как лесной демон бессонницы олицетворяет бессонницу маленьких детей, ко сну в болгарских колыбельных песнях обращаются как к живому существу, пришедшему из леса: *Я доди, съньо, йод водъ, / йод водъ, съньо, йод горъ* [Ну-ка приди, сон, из воды, из воды, сон, из леса] (Угорчин, общ. Лом – ИЕИМ 7, 1964: 207).

Согласно южнославянским представлениям, многие демоны болезней являются лесными духами (Krauss 1908: 109), поэтому болезни изгоняются обратно в лес: ср. передачу болезни дереву, а также постоянно повторяющуюся в заговорах формулу изгнания болезни в лес: болг. *в пусто горе тилилейско* [в пустые (проклятые) горы тилилейские] (Геров 1: 234), с.-х. *Sunce za goru, a glavobolja u goru* [Солнце за гору, а головная боль в горы] (Maretić 1882: 146), рус. *с лесу пришла – на лес пойди* (Иванов, Топоров 1965: 174). В чешских народных поверьях не унимающийся плач детей называется «диким» – *divoký pláč*, его насылают лесные демоны, именуемые *divé ženy* (Máchal 1891: 126).

Болг. *горска майка*, а также соответствующие сербские выражения имеют структурно-семантическое соответствие в рум. *tita* (*mata*) *pădurii* ‘разновидность лесного духа в образе старухи или монахини’, ‘старая безобразная и злая женщина’ (Tiktin 2: 1020; Ropceanu 1964: 59), ‘петров крест, *Lathraea squamaria*’, ‘подмарениник

---

мать, что ты ушла оттуда, да и моему ребенку не даешь спокойно спать?  
Мяучишь как кошка, кудахчешь, как курица, хрюкаешь, как свинья?..; *O, шумина матери, до сад плака моје дете за твојим дететом, а од сад нека плаче твоје дете за мојим!* [О, лесная мать, до этих пор мое дитя плакало по твоему дитяти, а теперь пусть твое дитя плачет по моему!]

душистый, *Asperula odorata*', 'ясменник полевой, *Asperula arvensis*', а также 'волжанка, *Spiraea aruncus*' (Tiktin 2: 1020; Borza 1968: 25).

Это румынское наименование демона было заимствовано диалектом банатских болгар как *màma pъdуре* 'чудовище, ведьма' (Стойков 1968: 136). Синоним *tата huciului* был калькирован в диалект трансильванских саксов как *Baschmôter* (Wlislocki 1893: 21), нем. *Buschmutter*<sup>39</sup>, букв. «мать куста».

Болг. диал. *горска майка*, с.-х. *горска мајка*, *шумина мати* и рум. *tata păduri* совпадают не только по своей внутренней форме (полнее всего совпадают румынское и болгарское словосочетания, поскольку они не только являются наименованиями одних и тех же растений, но и образуют единый географический ареал). Вопрос о том, какой язык оказался в данном случае донором, должен быть решен в пользу румынского языка, поскольку словосочетание *tата (tata) păduri* является общерумынским (Tiktin 2: 1020), в то время как соответствующие болгарские и сербские словосочетания ограничены определенными диалектами (общ. Лом, с.-з. Болгария, общ. Болевац). Румынский образец *tata păduri*, хотя и в искаженной и бессмысленной форме, еще сохранился в сербских заговорах: *Пандура мама, пандура тата, / ојке виле и вештичине да иду / у Галилейску гору, куд петао не пева...* [Лесная мама, лесной папа, пусть все вилы и ведьмы идут в Галилейскую гору, где петух не поет...] (Грбић 1909: 123).

Рассматриваемое здесь выражение также имеет структурно-семантическое соответствие в немецком диал. *Buschgroßmutter*, *Buschweibchen* 'безобразная старуха, от огня в очаге которой поднимается туман', букв. «бабушка (из) куста», «старушка (из) куста» (HdA 1: 1714–1715), и в средневерхненемецкой глюссе *holzmujora* 'лесной призрак, ведьма' (Berneker SEW 2: 8). Похожими существами являются нем. *Bergmütter* 'духи природы, которые порождают в лесах и горах туман', букв. «матери гор» (HdA 1: 1081). «Словарь немецких суеверий» (HdA) отвергает идею об идентификации этих чрезвычайно при-

<sup>39</sup> *Buschmutter* – персонаж, встречающийся в немецких народных поверьях и сказках на территории современной Германии – особенно у немцев лужицкого региона и Саксонии. Это сгорбленная безобразная старуха, обитающая в лесу. Нередко выступает в роли помощницы, чаще всего приходит на помощь сиротам, являясь на их плач. – Прим. перев.

митивных демонических персонажей с великими богинями. Однако прозвище *Montanae*, которым в кельтском языковом и культурном ареале с сер. I до к. III в. н. э. называли триединое материнское божество *Matres* или *Matronae*, и *μήτηρ ὁρεία*, одно из имен богини-матери (Brixhe 1979: 45), сопоставимы по языковой форме, что позволяет причислить примитивные демонические существа, рассмотренные в данной главе, к кругу представлений о Великой Матери.

### *Дев, див*

Болг. диал. *дев* (фонетическое написание *деф*) означает ‘злой дух, великан’ (Илиев 1890: 181; общ. Самоков – СбНУ 13, III: 151; Прилеп – СбНУ 16/17: 339; Панчев: 88–89, 90). В Родопах данное слово имеет также значение ‘черт’ (общ. Смолян, Арда, Мадан, Асеновград, Девин, Момчилград – Стойчев 1965: 151); в Сачанлы, общ. Гюмюрджина, этого демона представляли себе с одним глазом во лбу. Как фонетический вариант встречается также слово *дефъ* (Хасково – Кювлиева, Димчев 1970: 66).

Женское соответствие этому демону – *дефица* (Рудник, общ. Велес – СбНУ 5: 147). В Родопах зафиксирован аугментатив *дèфище* (СбНУ 5: 140; 16/17: 339; Стойчев 1965).

Данное слово было заимствовано через тур. *dev* ‘великан, чудовище’, центральная фигура турецких сказок, из н.-перс. *däw* ‘демон, черт, злой дух, великан, чудовище’, которое, в свою очередь, представляет собой рефлекс др.-иран. *daēva-* ‘злой дух’ < и.-е. \**deywós* ‘бог’ с усилением негативного компонента значения после введения зороастрийской религии (БЕР 1: 330; Nyberg 1966: 193).

Диалектный вариант *див*, приводимый Т. Панчевым, имеет источником тур. *div* ‘злой дух, великан, чудовище’ (Видин – Németh 1965: 386; см. также Radloff 3: 1778), которое, в свою очередь, восходит к н.-перс. *diw* = *däw*. Та же форма была заимствована в с.-х. *дїв*, *дїв* ‘человекоподобное существо огромного роста и сверхъестественной силы’, ‘человек огромного роста’, ‘нечто огромное’ (РСКНJ 4: 267), н.-греч. *vτίβι*, алб. *dif*, аромун. *div* ‘великан’. Возведение этих слов к праслав. \**divъ*, на мой взгляд, необоснованно (см. выше *Дива*, *самодива*), однако праслав. \**divъ*, соответствие женского рода которого \**divā* до сих пор существует в болгарском языке, должно было быть близко по семантике словам иранского происхождения.

### *Джин, жин, енджелии, инджерлии*

Болг. диал. *джин*, *жин* – это ‘невидимый дух, дух мест (властвует над горами, лесами, водоемами)’ (Геров 1: 289), *джинъ* ‘(злой) дух’ (Павелско, Хвойна, общ. Асеновград – Стойчев 1965: 151), *жинъ* ‘то же’ (общ. Смолян, Арда, Мадан – Стойчев 1965: 159). Устаревшим является производное *джинджия* ‘злой дух’ (Илчев 1974: 104). В Родопах существуют также производные *жиня́сва* ‘(о доме) становиться домом с привидениями после смерти владельца’ (Смолян – Арнаудов 1972/2: 231), *жине́свам* ‘(об умершем) стать вампиrom’, ‘не стариться’ (общ. Смолян, Арда, Асеновград – Стойчев 1965: 159). Последнее значение основано на веровании, что вампир имеет цветущий внешний вид, поскольку питается кровью.

В диалектах нижнего течения Преспы встречается вариант *джинт* ‘черт’ (Шклифов 1979: 134), в Липоше (область Пирин) – производное *джинискири* (ПК: 471).

Данные слова были заимствованы через турецкое *cin* ‘горный злой дух’ из арабского (БЕР 1: 364). Араб. *ginn* (собират.) ‘невидимые демоны, которые вмешиваются в человеческую жизнь, оказывая помощь или вред’ (Wehr 1985: 203). Значение ‘дух, дух местности’ в болгарском языке – ближе всего к исходному. Речь идет о множестве демонов, индивидуальность которых не развита: арабское слово является собирательным существительным (Wellhausen 1927: 148). Они присутствуют повсюду, обитают в жилищах людей как домовые и сверчки; основные места их пребывания – пустыни, кладбища, а также отхожие места и навозные кучи (Wellhausen 1927: 150; Kriss 1962: 15). Своим прикосновением они вызывают анабиоз, эпилепсию, прострел, лихорадку, эпидемии и, прежде всего, сумасшествие (Wellhausen 1927: 156,ср. араб. *gınna* ‘одержимость, безумие, умопомешательство, сумасшествие’ – Wehr 1985: 203). Данная характеристика сближает джинов с вилами и самовилами у болгар и других балканских народов.

Благодаря турецкому посредничеству, это арабское слово про никло и в другие балканские языки: с.-х. *джин* ‘дух, обычно злой’, ‘див’, ‘черт’ (Вук), алб. *xhind* ‘злой дух’ (Skok 1: 474–475; Čabej 1960: 75). К албанской форме *xhind* восходит болг. диал. *джинт*, упомянутое выше, к образованной в албанском языке форме женского рода *xhinde* ‘дух женского пола’ – аромун. *ginde*, f ‘фuria, персонифици-

рованная болезнь, демон' (Papahagi 1974: 632). К вопросу о переходе *nn* > *nd* П. Скок приводит лексему *dženem* (Skok 1: 475), однако в данном случае речь скорее идет об исходной диалектной форме, ср. мунджацкое слово *jind* 'джинн, злой дух' (из персидского – Грюнберг 1972: 308). На мой взгляд, тур. *cin* также является источником для н.-греч. *τὰ τοῖνια*, согласно Б. Шмидту (Schmidt 1871: 92) 'ложные, обманчивые', *τζίνια* (Du Cange 1688: 1571).

В области Пирин зафиксированы *енджелии* (Гега) и *инджерлии* (Липош) – 'невидимые существа, активные по ночам, особенно на святки'; они живут в долинах, скалах и утесах, на полевых межах и в воде. На том месте, где они танцуют, растет черная трава. Те, кто сталкивался с ними, сообщают, что слышали, будто бы идет свадебная процессия, что эти существа приглашают с собой людей и заводят их на высокие деревья (ПК: 471). Оба слова восходят к тур. *ecinli* = *cin* с метатезой *-n-* (ср. тур. *ecinni* 'злой джинн', в турецком диалекте Видина – *icinni* 'джинн' – Németh 1965: 392).

### *Дракул, дракул, дракос*

В селе Манастир (общ. Гюмюрджина, ныне Греция – Стойчев 1965: 154) было зафиксировано слово *дракул* 'вампир', которое происходит от греч. *δράκούλα* 'некрещеная девочка' (Филиппова-Байрова 1969: 86; БЕР 1: 420). Иное происхождение имеет слово *дракул* 'черт' (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1969: 166) – оно восходит к рум. *drac* 'черт' + artikelъ *-ul*. В Родопах зафиксировано слово *дракос* (*дракус*) в значении 'дракон', в других местах (общ. Смолян, Асеновград, Арда, Мадан, Девин, Момчилград – Стойчев 1965: 154; Архив Георгиева, 661-II: 15; Сусам, общ. Хасково – Архив Георгиева, 570-II: 10; Черничево, Гугутка, общ. Кырджали – Архив Георгиева, 570-II: 20–24) – в значении 'вампир' с производным *подракуснёвам* 'стать вампиром' (Стойчев 1965: 240). Д. Маринов (1914: 377) и М. Арнаудов (1972: 39) приводят слово *дракуси* из общины Смолян как синоним слова *кукери*. Слово *дракос* имеет источником н.-греч. *δράχος* 'змей, дракон' (БЕР 1: 420). Неясным остается передача греч. *α* болгарским *о* в слове *дрокус* 'дьявол' (Чепеларе, Асеновградско – БЕР 1: 431). Ст.-слав. *дрокъ* (Miklosich EW: 49), напротив, можно считать древним заимствованием из греческого языка с переходом *a* > *o*, который соответствует законам фо-

нетики (Филипова-Байрова 1969: 21). Конечным источником всех приведенных слов является греч. слово *δράχων* ‘дракон’, которое продолжает существовать в греческом фольклоре в виде *δράχος*, где соответствующий демон обладает скорее характерными чертами великана, а не дракона. Через лат. *dracus* это слово проникло в румынский язык, получив в нем христианское толкование ‘черт’.

### **Дявол, гъявл**

Болгарское литературное и диалектное *дявол* ‘черт’, ‘хитрый, лукавый, коварный человек’ имеет также диалектные значения ‘карбункул’ (= *овчи, кози дявол* – Геров) и ‘змея’ (Маринов 1914: 105).

В западноболгарских диалектах распространены формы с начальным *гъ*: *гъвол* (Штип – СбНУ 9, II: 155; общ. Тетевен – Стойчев 1915: 250; общ. Кюстендил – Любенов 1887: 11; общ. София – СбНУ 4: 90; СбНУ 11, III: 91; Ботевград – СбНУ 6: 112; с.-з. Болгария – Маринов 1891: 155; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 235), *гъвул* (общ. Лерин – СбНУ 8, III: 159), *гъол* (Прилеп – СбНУ 4: 120; 6, III: 101; 16/17: 279; Ново Село, общ. Видин – Младенов 1969: 259).

Переход *дъ* > *гъ* является характерным для упомянутых диалектов (см. также Филипова-Байрова 1969: 25); такой же переход наблюдается в румынском (рум. диал. *ghiávol* – Popinceanu 1964: 147) и аромунском (аромун. *duéávul* наряду с *deául* – Papahagi 1974: 513) языках.

Слово *дявол* является христианским наименованием черта, который считается олицетворением абсолютного зла и противником бога; одновременно с этим данное наименование охватывает и более древних демонов народной мифологии, о чем свидетельствует частое употребление этого слова во множественном числе. Ср.: *Върви по даволити* [Иди к чертям!], *Дяволите в него мътят* [Дьяволы в нем водятся] и др. – об этом в особенности Ничева 1983: 27. Болгарским народным поверьям свойственно представление о чертях, которые живут на речном мелководье и топят людей (Маринов 1914: 39). Согласно сербским народным верованиям, черт затягивает в воду того, кто купается в реке до Юрьева дня (Nodilo 1890: 111). Собирательное существительное *гъволето* означает ‘женщины-нехристианки, танцующие по ночам’ (Поповяне, общ. София – Архив Георгиева, 661-II, 25–26), очевидно, имеются в виду самовилы (ср. *вражските керки* ‘самовилы’).

Следующие производные от слова *дъявол* являются наименованиями персонажей народной мифологии: *гяволетини* ‘злые существа, принимающие облик людей, собак, ягнят’. Они ходят по ночам в виде свадебной процессии, зазывают идущего мимо прохожего, заводят его на скалу, с которой тот падает и разбивается насмерть (Кюстендилско краиште – Захариев 1918: 145); *дяволчета* ‘дети, умершие некрещеными’ (Сусам, общ. Хасково – Архив Георгиева, 570–II: 12).

Производное слово *дъяволски* очень продуктивно в образовании наименований растений, насекомых и птиц; в основе таких названий лежат представления о христианском черте (см. соответствующий материал в БЕР 1: 471).

Данное болгарское слово продолжает ст.-слав. *днѧволъ, дыѧволъ*, которое было заимствовано из ср.-греч. *διάβολος* ‘клеветник’, ‘черт’ (*δια-βάλλω* – Ανδριώτης 1967: 76). Это греческое слово используется в Септуагинте в качестве перевода др.-евр. слова *שָׂטָן* (см. Skok 1: 401–402, Colpe 1976: 638 – *сатана*).

Через старославянский язык данное слово также проникло в др.-рус. *дияволъ*, рус. *дьявол* (Vasmer REW 1: 386) и рум. *diavol* – официальное церковное наименование дьявола наряду с народным *drac* (Tiktin 2: 543; Mihăescu 1966: 100; Ionescu 1976: 80–81).

Через церковнославянский язык греч. *διάβολος* проникло и в с.-х. *dijavol, dijavō*, диал. *djäval* (Раб), *dävao, dävō* (Skok 1: 401–402). В западных католических областях, напротив, распространено лат. *diabolus* (Miklosich 1864: 41; Berneker SEW 1: 199; Skok 1: 402; Ionescu 1976: 80–81).

В сербохорватском языке, как и в болгарском, образ черта частично совпал с демонами природы (Schneeweis 1961: 18). Согласно В. Чайкановичу (Čajkanović 1932: 223–224), черт – как правило, во множественном числе – чаще всего представляет собой инкарнацию предков: так, черти охотно запрыгивают путникам на плечи, особенно в святки, когда ходят души умерших (там же: 225), в противоположность этому рус. слово *дьявол* закреплено за христианским чертом, в то время как слово *чёрт* является наименованием демона природы<sup>40</sup>. Ср. также *Чёрт чёртом, а дьявол сам по себе* (Померанцева 1975: 118).

<sup>40</sup> В русских диалектах зафиксированы только следующие просторечные употребления слова *дьявол*: *дьяволовка* ‘дьяволица, чертовка’, *дья-*

### *Èлена, елèани, èлини, èлими, илиме*

Болг. диал. *ёлинин* означает ‘неверующий, идолопоклонник, язычник, павликианец’ (Панчев: 109, общ. Смолян – Стойчев 1965: 156), во множественном числе – *елèани* – это слово является наименованием мифологического племени великанов, напоминающего псоглавцев (Панчев: 109). В Родопах диалектный вариант *елèане* встречается только в первом значении – ‘язычники’ (Илиев 1890: 190), в восточной Болгарии распространено *елини*, на юго-западе болгарского языкового ареала – *ёлими* (Илиев 1890: 190), с редукцией *е*: *илиме*.

Согласно народным представлениям, эти великаны были очень большими и имели три головы. Они были людоедами (подробности см. в: Илиев 1890: 190–194). Им приписываются разнообразные постройки большого размера: *елимске коукје* (XIV в., монастырь Трескавец в Прилепе), *елимската църква* (в народной песне – СбНУ 2: 28–29). Дольмены считаются их могилами: *елински гробища*.

В старославянском языке *ѧлнъ* означает ‘язычник’ (Черноризец Храбр) и не имеет никакого мифологического значения. Значение ‘язычник’ имеют также алб. *elin*, аромун. *elin*, рум. *jelin*, *elin* (Mihăescu 1966: 98). В отличие от них, с.-х. *јелини*, заимствованное из алб. *jelim* (Tirtja 1977: 187), является наименованием доисторических великанов (Вук).

Старославянское слово вместе с аромунскими и болгарскими словами восходит к ср.-греч. ἔλλην ‘язычник’ (Miklosich 1876: 10). Греч. ἔλλην ‘эллин, грек’ использовалось греческими евреями в значении ‘язычник, идолопоклонник’, в то время как наименованием греческого этноса после обращения в христианство было слово χριστοῖ или ρωμαῖοι (Sophocles 1980: 451; Du Cange 1688: 375). Позже у этого слова в греческом языке развился мифологический компонент значения: н.-греч. ἔλληνας, ἔλληνες, pl. ‘вымершее племя доисторических великанов’ (Schmidt 1871: 200–203). Описание этих великанов в греческих народных поверьях детально совпадает с описанием болгарских *ёлини*: они такого роста, как самые высокие тополя, и если упадут, то не смогут снова подняться. Им приписываются громадные

---

волóк ‘дьяволенок’ (по отношению к человеку) (СРНГ 8: 299), дьявольщи-на ‘дьявол; дьяволица’ (в качестве бранного слова – СРНГ 8: 300).

сооружения, сохранившиеся с незапамятных времен. У греков тоже принято считать некоторые местности местами захоронения этих исполинов. Таким образом, болг. диал. ёлинъ и варианты со значением ‘великан’ могут считаться народными заимствованиями из новогреческого ἔλληνας, в то время как ст.-слав. слово юлинъ ‘язычник’ является ранним литературным заимствованием, хотя обычно сознательно или по умолчанию принимают развитие уже в болгарском семантики ‘грек’ → ‘язычник’ → ‘великан’ (БЕР 1: 491). Доказательством того, что болгарские диалектные слова были заимствованы из новогреческого языка, является также болгарское диалектное выражение *от елимското време* ‘давно, издавна’, ‘с давних времен’ (юго-западные диалекты болгарского языкового ареала – Илиев 1890: 191), которое представляет собой кальку с греч. ἀπ' τοῦν ἔλλήνων τὸν καιρό, букв. «во времена греков», что равным образом указывает на далекое прошлое (Schmidt 1871: 208).

### *Eремији*

Н. Геров приводит это слово со значением ‘семь злых духов, которые вызывают болезни’. Этимологическое объяснение данного слова (БЕР 1: 504 предполагает заимствование из греческого языка, не решаясь на конкретную реконструкцию) вытекает из приводимого Геровым дополнения, где говорится о том, что для защиты от этих духов празднуются семь воскресений после 1 мая: речь идет о форме множественного числа слова *Eремија* ‘народный праздник, отмечаемый 1 мая’, ст.-слав. *Иєренијъ* ‘пророк Иеремия’, которое было заимствовано из древнееврейского: имя собственное *Jrmjhu* через ср.-греч. Ιερεμίας. Персонификация дней и праздников и представление их как демонов – достаточно распространенное явление: ср., например, *русаљи* и рум. *Joimariă* ‘уродливая старуха, которая приходит в Великий четверг и наказывает тех девушек, у которых обнаружит неспряденную шерсть’ (Popinceanu 1964: 59).

### *(Д)жидове, житове, (д)жидовци, (д)жидавци*

Эти слова являются диалектными, частично устаревшими наименованиями мифического народа великанов, который был та-

ким неуклюжим и неповоротливым, что однажды они запутались в кустах ежевики и, падая, разбились насмерть. В топонимике известны выражения *джидов гроб*, *джидовски гробове* (Раковски 1865: 198; Jireček 1888: 81; Илиев 1890: 205; СбНУ 9, II: 127 – *жидавци*, Геров 2: 20; Панчев: 116). Согласно представлениям жителей общ. Лом, *джидове* – это великаны с одним глазом во лбу (Илиев 1890: 198), а *джидовина* – это ‘великан, который достает рукою до неба’ (Маринов 1914: 152). Слово *житове* возникло из фонетической формы единственного числа с утратой звонкости конечного звука, эта форма характерна для восточной Болгарии (Илиев 1890: 198), в то время как аффрикативные формы *джид(овец)* (о переходе *ж* > *жд* см.: Дуриданов 1982: 60) являются западноболгарскими (Илиев 1890). В общине Пазарджик значение ‘великан’ имеют одновременно два слова – *джид* и *жидавец* (Джуренов 1980: 455–456).

Перечисленные выше слова восходят к ст.-слав. *жидовинъ* ‘еврей’. На то, что это старославянское слово в народе уже имело значение ‘великан’, указывает рум. *Jidov* ‘великан, богатырь, исполин’, заимствованное из старославянского (Илиев 1890: 203; Popinceanu 1964: 59, 173). Данное слово обнаруживается во всех славянских языках (Miklosich 1876: 10; Vasmer REW 1: 423), включая полаб. *zajd* ‘еврей’ (Olesch 1976: 17), при этом оно обозначает только евреев. Лишь в тех областях Сербии, которые граничат с западной Болгарией, обнаруживаются слова *мидове*, *джиди* ‘очень большие люди, которые жили за много столетий до Кралевича Марко’ (Илиев 1890: 204); кроме того, в этих же районах наблюдается непрерывность наименований *джидовски гробища* ‘кладбища великанов’, *джидовско гробле* ‘то же’. Следы мифологического восприятия евреев обнаруживаются и в русском языке: в былине «Илья Муромец и жидовин» еврей является великанином (Илиев 1891: 231), а лихорадку в русской народной медицине представляли себе как еврейку (*жидовку*), поэтому, чтобы прогнать лихорадку, больного натирали топленым свиным салом (Пашковка, Черниговская губ. – Шарко 1891: 171). Если принять во внимание рус. диал. *ёлс* – ‘леший’ и ‘еврей’ (Бондалетов 1968: 87), то разделение рус. диал. *жиди* ‘лесной черт’, *жид* ‘черт’ от *жид* ‘еврей’, предпринятое Фасмером (Vasmer REW 1: 423), кажется неоправданным (семантические аргументы против этого

разделения приводятся также в БЕР 1: 543–544). Общеславянское распространение слова *židъ* указывает на то, что речь идет об очень древнем заимствовании. Источником слова является др.-итал. *giudio* (Meyer-Lübke: 375) < лат. *iudeus*, которое через балкано-романские языки проникло в славянские (Vasmer REW 1: 423; БЕР 1: 543–544). А. Брюкнер считает возможным венецианское посредничество (Brückner SEJP: 669).

Наименованием легендарного великаны является и алб. *xhudi*, также заимствованное из итал. *giudio* (Weigand 1924: 14; Lambertz 1973: 483).

Причина того, что евреи воспринимались как великаны, должно быть, кроется в самих еврейских легендах: первоначально Адам был великанином и доставал до неба, маленьkim он стал в результате грехопадения. Эта легенда наложилась на народные представления об иноверцах с усилением демонизации последних (ср. *ёлени*, *латини*, *поганци*).

### **Жидѝа**

Слово *жидѝа* является у болгар Фракии и Малой Азии общепринятым наименованием вампира (Вакарелски, Кодов, Младенов 1935: 404). В населенном пункте Гугутка, общ. Хасково, слово *жидѝя* означает ‘ведьма, которая в Великий четверг и в Юрьев день отбирает молоко’ (Архив Георгиева, 570-II: 24).

Речь идет о фонетическом варианте слова *джадѝя* ‘уродливая, безобразная женщина’, *джедѝя* ‘старая ведьма’ (Тетевен – БЕР 1: 353), которое восходит к тур. *cadi* ‘ведьма, старая безобразная женщина’, ‘вампир’ (о *джадѝя* см. БЕР 1: 353). Более старая форма этого слова – *câdû* (Kahane, Tietze 1958: 523), оно заимствовано из н.-перс. *gādu* ‘волшебник, колдун, чародей, маг’, которое, в свою очередь, восходит к др.-иран. *yātu-* ‘волшебник’. Др.-иран. *yātu* ‘колдун’ является производным на *-tu* от и.-е. \**yē-* ‘делать, действовать, оказывать влияние, работать’ (Риков 1985: 150).

Совпадение наименования ‘колдун’ и ‘вампир’ основывается на вере в то, что люди, которые занимаются магией, после смерти становятся вампирами, ср. праслав. \**vēdъ* ‘волшебник, колдун’: словен. *vēdavec* ‘вампир’, кашуб. *véšći* ‘вампир’.

## Жуглāн

*Жуглāн* – это демон, который известен только в Родопах: ‘чудовище, которое ночами бродит по скалам и утесам’, ‘уродливый, безобразный человек’ (Геров; общ. Смолян – Стойчев 1965: 160). В одном повествовании, напоминающем легенду о Полифеме, это чудовище с одним глазом во лбу (Смолян – СбНУ 1: 101–102). Там же зафиксирован аугментатив *жугланище*. Ст. Младенов трактует данное слово как ‘дракон’ и сравнивает его с османским *jīlan* ‘змея’, предполагая протоболгарское происхождение (Младенов 1941: 168), что нельзя считать обоснованным ни с фонетической, ни с семантической точек зрения. «Болгарский этимологический словарь» предполагает в данном случае метафорическое использование диалектного слова *жуглāн* ‘чрезмерно длинная нога’, зафиксированного в Страндже, одного из вариантов слова *джолāн* (БЕР 1: 556). Данное предположение основано на совпадении звучания, а в плане семантики отсылает к сверхъестественному размеру чудовища. Однако самым заметным признаком этого чудовища является глаз во лбу. Типологически персонаж аналогичен Полифему, известному со времен античности. Это существо известно в болгарском также как *псоглāвец*, *песьеглāвец* (см. ниже), так что этимология разбираемого слова из цыганского *džuklaniš*, образованного от *dšíklo* ‘собака, пес’ и *taniš* ‘человек’, цитируемая Шимановым (Шиманов 1895: 47) в его рецензии на работу Ягича о тайных языках славян, не только приемлема с фонетической точки зрения, но и является мифологически обоснованной. На мой взгляд, речь идет о прилагательном *džuklāno*, *žuklano* ‘собачий’, производном от *dšíklo* ‘собака’ (Wolf 1960: 78).

## Ифрит

В нескольких местах было зафиксировано слово *ифрит* ‘черт’, ‘сердитый, раздражительный’ (Тырново – СбНУ 16/17: 395; Панчев: 152), ‘панический страх’ (Кукуш).

Это слово восходит к араб. *ifrīt* ‘демон’ и попало в болгарский язык через тур. *ifrit* ‘злой дух, демон, черт’ (Wellhausen 1927: 148). Речь идет о мужских духах природы, которые обитают в источниках и пещерах (Kriss 1962: 15).

Арабское слово также было заимствовано в сербохорватский язык как *ѝфрит*.

### *Йòрго*

В диалектном собрании материалов из общины Троян зафиксировано слово *йòргу* ‘нечистый дух, мифическое существо, которым пугают детей’ (Ковачев 1968: 205).

С точки зрения фонетики это слово можно связать с с.-х. *orko*, *orho*, *orbo*, *lorko* ‘ночной демон, который слоняется вблизи кладбищ в виде жеребенка, осла или собаки и ищет человека, который мог бы унести его оттуда на плечах’ (Далмация), *lorgo* ‘демон, в которого превращается ребенок, умерший некрещеным’ (Бока), *manjinjorgo* ‘морской дух, в которого превращается утонувший, имеет облик осла или надутой козлиной шкуры’ (в Сплите). Оно произошло от итал. *orco* ‘бог ада’, ‘ад’ < лат. *Orcus* (Schneeweis 1961: 11; Skok 2: 566 – там же приводятся и другие диалектные варианты). К вопросу о семантическом развитии ‘ад’ → ‘дух ада’ср. *mártor*.

### *Караконджо(л), джанголòз, конжур, жаро, калаканзер*

Широко распространенное и популярное в народе слово *караконджо(л)* – это наименование нечистого духа, которого представляли как косматого человека черного или красного цвета, с хвостом и рогами, или как крылатого коня с человеческой головой и который в одиночку или в толпе себе подобных бродит ночью на святки (от сочельника до Богоявления), запрыгивает на плечи запоздалым путникам и заводит их в непроходимую местность, сталкивает с обрыва или топит. По этой причине святки также называют, в частности, *караконджови дни*, в других местах – *пòгани дни* ‘поганые дни’, *мръсни дни* ‘нечистые дни’. Дети, которые рождаются или оказываются зачатыми в этот период, превращаются в «караконджолов», так же как и те люди, которые умирают в эти дни. О народных верованиях см.: Геров; Маринов 1891: 40; 1914: 211 и далее, 330; Георгиева 1983: 150–152 (там лит.). Данное слово может являться наименованием вампира (Кожинци, общ. Перник – Архив Георгиева, 661-II: 74; общ. Тырново – СбНУ

16/17: 400), *караконджса* ‘вампир’ (Гинци, общ. София – Архив Георгиева, 661-II: 37).

В с. Старо село, общ. Тутракан, на святки по дворам в сопровождении музыкантов ходит ряженый, переодетый в большого коня, он танцует и выкидывает шутки. Этого персонажа святочных обходов называют *караконджсо* (Маринов 1914: 212).

В наши дни первоначальное мифологическое значение данного слова отшло на второй план, а само слово используется для того, чтобы пугать детей.

В то время как поверья о караконджуле на болгарской территории остаются практически неизменными, термин имеет чрезвычайно много вариантов. Эти варианты собраны в работе Р. Бернар (Bernard 1970: 482), а также в «Болгарском этимологическом словаре» (БЕР 2: 234), там же можно найти и интерпретацию имеющихся вариантов.

Этимологической формой является *караконджолос*, заимствованное из тур. *karakoncolos* ‘морской ветер, призрак, январская буря, чудище, которым пугают детей, очень скверный человек’ (Шишманов 1893: 552; Bernard 1970: 479; БЕР 2: 234)<sup>41</sup>. Следует обратить внимание на словосочетание *karakoncolos günler*, зафиксированное в XVII в., которое точно соответствует выражению *караконджоси дни*. Слова *караконджол* и *караконджсо* появились в результате утраты *-os*. Одна и та же турецкая диалектная форма послужила основой для слов *караконджал* (область Тимок – Павлов 1931: 85), *караконжъл* (Крывеник, общ. Севлиево), *кърконджъл* (Кукуш – Сакъов 1967: 329) < тур. диал. *karakoncalos*. Остальные варианты образовались в результате различных ассимилятивных процессов и изменений вследствие народного этимологирования.

Тур. *karakoncolos* было также заимствовано в албанский язык – *karkanxhóll* ‘призрак, привидение’ (Meyer EtWb: 197) и в сербохорватский – *karakondžolos*, *karakondžula* ‘злой дух, который бродит по земле от Рождества до Богоявления’, *каракончула* ‘то же’, ‘период от Рождества до Богоявления’ (Skok 2: 46). Словом *каракончули* называют также ряженых участников святочных игр (CMP: 165).

<sup>41</sup> Воздевение болг. *караконджсо* (Младенов 1941: 232) и тур. *karakonculoz* (Skok 2: 46) к тур. *korkunç* ‘ужасное чудовище’ противоречит фонетическим законам (БЕР 2: 234).

Благодаря народно-этимологическому переосмыслению тур. *karakoncolos*, *karakoncalos* было разбито на две части: *kara* ‘черный’ и *kóncolos*, *koncalos*, *kancaloz* и т. д. (Kahane, Tietze 1958: 522).

От переразложенных турецких форм произошли следующие болгарские диалектные наименования демонов: *джсанголос* = кара-конджол ‘уродливый, похотливый, грязный демон’ (Бобошево – Кеннов 1936: 115), *джсанголозин* ‘демон, похожий на вампира, однако не столь жестокий и кровожадный, ходит по домам, стучит, пугает людей, но не нападает на них’ (Станке Димитров – СбНУ 9, II: 217), *джсанголо* ‘вампир, продолжавший жить на протяжении пяти лет и принявший человеческий облик, при этом у него отсутствует носовой хрящ’ (Поповяне, общ. София – Архив Георгиева, 661-II: 25) восходят к тур. *cangoluz* ‘демон, обитающий в пустынных местах, призрак, кобольд, волк-оборотень, ночной кошмар’, ‘старуха, ведьма’; болг. диал. *джонголос*, с утратой мифологического значения, ‘старый оборванный человек’ – к тур. *congoloz* = *cangoluz*. Туриецкие диалектные слова (зафиксированные в: Kahane, Tietze 1958: 522) возникли путем метатезы из тур. диал. *goncolos* < *koncolos*, в том же значении, что и переразложенное *kara koncoloz* (Bernard 1970: 485). *Koncoloz* было заимствовано в болгарский язык, но без мифологического значения: *кёнджул* ‘пожилая женщина, старуха’ (Вырбени, общ. Лерин – СбНУ 6: 171), *кёнджа* ‘очень крупная женщина’ (общ. Враца – СбНУ 14, III: 202) – согласно БЕР (2: 585); эти слова образовались из болг. *караконджса* в результате переразложения.

На болгарской почве из слова *караконжур* возникло *кёнжур* ‘злой дух’ (Костандово, Ракитово, Дорково, общ. Велинград – Стойчев 1970: 180), а также его производное *конжурак* ‘то же’ (Славейно, Петково, общ. Арда – Стойчев 1970: 190), см. также БЕР 2: 589.

На мой взгляд, неясное слово *жàро* ‘дух, который бродит и кричит в том месте, где была пролита человеческая кровь’ (Плевня, общ. Драма – СбНУ 8, III: 280) является результатом переразложения *караконджàр*. Этот дух аналогичен демону, называемому *върколàк* (см.), а рассматриваемые здесь демоны тоже имеют выраженные черты волка-оборотня.

Тур. *karakoncolos*, известное уже с XVII в., заимствовано из н.-греч. *καρκάντολος* – одного из вариантов *καλλικάρδαρος* ‘злой дух, который ходит на святки’ (Kahane, Tietze 1958: 521; Bernard

1970: 479), турки переняли это слово у греческих моряков (Kahane, Tietze 1958: 523), особое внимание следует обратить на значения ‘sea goblin’, ‘a storm in January’.

Греч. *καλ(λ)ιχάντζαρος*, впервые упомянутое у Аллация в виде *καλιχάντζαροι* (Du Cange 1688), распространено по всей Греции и также имеет много диалектных вариантов, например: *σκαλιχάντσαρος*, *καλχάντσαρος*, *κολιχάνταρος*, *καλισάγγαρος*, *χαρχά(v)τζαρος*, *χαρχάντσαλος*, *χαρτσάγγαρος*, *χαρχαντσέλι*, *χαρχαντζόλος*, *σκιάντζαρος*, *λυκοχάντζαρος*, *λυκοχάξαρος*, *λυκοχρίντζαρος*.

В этих злых духов превращаются дети, которые были зачаты 25-го марта или родились на Рождество; в период святок у них отрастают длинные ногти и острые зубы, а тело покрывается щетиной. Нередко у них присутствуют и другие черты, характерные для таких животных, как волк, осел, коза. Они запрыгивают на спину встречным, проникают сквозь дымоход и мочатся в не накрытую крышкой посуду. В них можно обнаружить черты античного Сатира – например, они преследуют женщин (Schmidt 1871: 142–151; Koukouléς 1923: 315, где приводится наглядная схема предполагаемого происхождения этих диалектных форм друг от друга). В Фарсале словом *καρχάντσαροι* также называют молодых мужчин, которые совершают обходы села с Нового года до Богоявления (Чајкановић 1932: 225).

В болгарском языке есть также наименования демонов, появляющихся на святки, заимствованные непосредственно из новогреческого языка. Они не так многочисленны, а их распространение в целом ограничено диалектами, соседствующими с территорией распространения греческого языка: *калаканзер* ‘злой дух, который ходит по ночам в период между Рождеством и Богоявлением’ (Родопы, Крыстополе, Габрово, общ. Ксанти – Стойчев 1965: 179), *калаканзарин* ‘караконджо’ (Сычанли, общ. Гюмюрджина – Бояджиев 1971: 49) восходят к н.-греч. диал. *καλλαχάντζαρος* (форма зафиксирована в: Koukouléς 1923: 328–329); как полагает М. Филипова-Байрова (1969: 31, 97), ассимиляция произошла в болгарских диалектах (то же мнение отражено в БЕР 2: 158), что напрашивается в теории, но плохо выводится из новогреческой диалектной формы. Слово *калаканджор* ‘вампир’ (Долна Преспа – Шклифов 1979: 152), судя по всему, переняло *-джор* от слова *караконджор*; *караканзал* на тайном языке валяльщиков шерсти означает ‘черт’

(Либяхово, общ. Гоце Делчев – БЕР 2: 201), *каракàнзъл* ‘караконджо’ (Градинарово, общ. Шумен – КБДР), *караконзал* (общ. Тырново – СбНУ 3: 164) – эти формы имеют в основе н.-греч. диал. *καρκάνζαλος*. Те же новогреческие диалектные формы проникли и в аромунский язык: *carcândzal* (*carcálандзу*, *caracándzu*) ‘черт, который ходит в период между Рождеством и Богоявлением’ (Weigand 1894: 123; Papahagi 1974: 315; Popinceanu 1964: 130, 259). Та же новогреческая форма стоит, на мой взгляд, за рум. *Carcandilă* ‘прозвище черта’. Ближе всего к новогреческой диалектной форме *καρκάνζαρος* слово *каракàнзор* = караконджо (Плевня, общ. Драма – СбНУ 8, III: 280).

В результате отсечения элемента *кара-* (болг. простореч. *кара* ‘черный’ < тур. *kara* ‘то же’) на болгарской почве возникли *канձайл* ‘черт’ (Станевцы, общ. Брезник), *канձъл* (общ. Трын), *կանձօ* ‘то же’ (Бобошево – Кепов 1936: 115; общ. София – СбНУ 16/17: 216), *կանզո*, *канձօ* (общ. Станке Димитров – СбНУ 7, III: 214; 9, II: 216; Геров), см. БЕР 2: 101. Согласно БЕР 2: 329, слова *կենձօ* ‘черт, вампир, караконджо’ (юго-запад болгарского языкового ареала – СбНУ 36: 172), *կենզу* ‘черт’ на тайном языке портных (СбНУ 22/23: 3) и его производное *կուցիկենձօ*, на тайном языке каменщиков означающее ‘черт’ (СбНУ 16/17: 850), подверглись влиянию слова *կենձամ*, однако ср. также с.-х. *кенձа*, *кемза* ‘человек с хвостом змеи, который живет в реке Сава и топит людей’ (СМР: 165).

Непонятным остается происхождение греческого слова. Эти-мологии, цитируемые у Н. Андриотиса (Άνδριότης: 140) и Ф. Кукулеса (Κουκουλές), а именно: *καλίχι + ἄντζα, καικάς + -άντερζαρος, καλὸς + κένταυρος*, основываются на звуковом сходстве. Возведение к *καλὸς κάνθαρος* (Boll 1909: 150, Κουκουλές 1923: 318–325) хотя и подкреплено лингвистическими и этнографическими аргументами – н.-греч. диал. *κάντσαρος* = *κάνθαρος* ‘жук’, использование золы, собранной в период святок, для борьбы с вредителями, а также ссылка на германскую мифологию, где демонов представляли в виде насекомых (Κουκουλές 1923: 318–319) – все же является неубедительной с семантической точки зрения (в Μαϊος 1955: 277 считается, что речь идет об омонимии). В понятиях, стоящих за словом *καλλικάντζαροι*, и соответствующим словарным гнездом в балканских языках отражены явные атрибуты волка-оборотня (Abbott 1903: 76). А. де Сомавера (цитируется по: Schmidt 1871: 146)

переводит *καληάντζαρος* как ‘licantropo’. В некоторых местностях южной Греции соответствующие демоны называются *λυχάνθρωποι*. Если исходить из соображений семантики, то очевиднее всего, что исходной необходимо признать форму *λυχοάντζαρος*, а вместе с ней развитие → *κολυχάντζαρος* (с метатезой) → *καλ(λ)ιχάνζαρος*. Однако непонятным остается механизм образования данного слова (то же в: Schmidt 1871: 143, прим. 1). Ф. Кукулес (Κουκουλές 1923: 326) предполагает контаминацию \**καλλιχάνθαρος* и *λύκος*.

Связь данного демона с определенным календарным периодом (от рождественского сочельника до Богоявления), а также использование названия этого демона в качестве названия ряженых у греков, болгар и сербов позволяет предположить, что изначально эти демоны представляли собой участников святочных обходов ряженых. По мнению Г. Мегас (Megas 1963: 35), В. Чайкановича (Чајкановић 1932: 225) и К.А. Майос (Μαϊος 1955: 289), речь идет о представителях мира мертвых, которые, как считалось, пребывают в этот период на земле.

### *Керуша*

*Кёруши* (sg. *кёруша*) – это злые духи, с длинными когтями и рогами, которые вместе с духами, называемыми *буганци*, ходят на святки, стучат в окна и двери, проникают через дымовую трубу в дом и устраивают в доме беспорядок. Ими пугают детей – открывают окно и говорят: *На ти, керушо, детето* [Керуша, на тебе ребенок] (Славейно, общ. Смолян – Архив Георгиева, 661-II: 16).

Из Петково, общ. Арда, сообщается, что злые духи, именуемые *буганци*, по ночам во время святок кричат около домов: *Кёрушу, кёрушу! / Кога са водици?* [Керуша, Керуша, когда Богоявление?]. Жильцы дома должны на это ответить: *Имаме си работа, / Чукаме бял лук; / Не можем да ви кажем* [Мы работаем, / режем чеснок, / не можем вам сказать] – для того чтобы злые духи убежали (СБНУ 13, III: 21; Маринов 1914: 330). По прошествии примерно ста лет вопрос, который *кёруши* задают людям, остался тем же: «*Керушо, мари<sup>42</sup>, керушо, кога са водици?*» [Керуша, Керуша, когда Богоявление?] (Архив Георгиева, 661-II: 16). В связи с этим можно сде-

<sup>42</sup> Частица *мари* обозначает обращение к женщине. – Прим. ред.

лать вывод, что слово *кёруша* < н.-греч. *κερά*, диал. *κυρία* ‘тетя, госпожа, дама’ изначально было обращением злых духов к людям, а впоследствии превратилось в нарицательное или собственное имя злых духов.

### ***Късият***

Слово *късият* – это табуированное наименование черта (Герров). Оно имеет параллели в с.-х. *куси* ‘черт’ (согласно П. Соку (Skok 2: 245), усечение синтагмы *кусорен*, XVII в.), чеш. *kusý* ‘куцый’ – частый эпитет черта (Machek 1968: 99), пол. диал. *kusy* ‘с укороченным хвостом’, ‘черт’ (Sławski SEJP 2: 128), ср. блр. *карнахвощик* ‘черт’ с той же внутренней формой. Образцом для этих наименований, восходящих к иконографическому изображению черта, мог послужить греческий язык: ср. греч. *χοντσουνούρης* ‘короткий или укороченный хвост’ (зафиксировано в Константинополе – Schmidt 1871: 175).

### ***Лàмà, лàмия, ламня, лàмня***

Общеболгарское слово *лàмà*, диал. *лàмия*, *ламиа* (XVII в.), *лàмня*, *ламня* (Жабокрыт, Полето, общ. Кюстендил – Умленски 1965: 234), *лямнà* (Багренци, общ. Кюстендил – там же) – это дракон, имеющий облик крылатого змея с красной чешуей и собачьей головой; он появляется из отрубленной головы змеи и рога животного (обл. Валовиште – СбНУ 4: 112; Маринов 1914: 210; Георгиеva 1983: 89–90). Этот дракон – демон грозы. Согласно народным поверьям, когда летит *лàмя*, поднимается сильный вихрь. При этом само слово *лàмя* также имеет значение ‘вихрь’ (Плевня, общ. Драма – СбНУ 21, 2: 61; Панчев: 190; Сычанли, общ. Гюмюрджина – Бояджиев 1967: 52).

Аугментатив *ламище* тоже означает ‘вихрь’. С народным представлением о том, что демон грозы уничтожает урожай, связано производное *ламьосам* ‘(о злаках) не уродить из-за повреждений, нанесенных градом’ (Панчев: 190).

Слова *лàмя*, *лàмия* восходит к н.-греч. *λάμια* ‘демон-людоед женского пола, которого представляли в облике человека или дракона’ (Abbott 1903: 266), слово *ламня* – от н.-греч. диал. *λάμνια* (уже

в др.-греч. *λάμνα*) ‘то же’ (Berneker SEW 688–689; Младенов 1941: 270; Филипова-Байрова 1969: 116; Skok 2: 265). В некоторых местах считается, что этот новогреческий демон вызывает водяные смерчи и вихри (Tozer 1869: 320; Schmidt 1871: 131). Эти народные поверья проникли в болгарский язык вместе с заимствованным словом. В новогреческих народных верованиях *λάμια* также олицетворяет демоническую силу моря, ср. существующее в Банате поверье о том, что ламия высасывает воду из моря и наполняет ею тучи (Телбизови 1963: 202).

Данное новогреческое слово продолжает др.-греч. *λάμια*, обозначавшее существо, которое играло важную роль в античных мифах. Образ из древнегреческих народных поверий близок одиночному демону из новогреческих сказок (Schmidt 1871: 134); *λάμια* также считалась матерью Сциллы и воплощением водоворота.

К вопросу о выражении *сұра ләмія*, часто встречающемся в болгарских народных песнях (например, Кукуш – Миладинови 1861: 29), ср. н.-греч. *μαῦρη λάμια* [черная ламия]; о значении ‘обжора’ – ср. новогреческое выражение *τρόφει σᾶν λάμια* [ест как ламия] (Abbott 1903: 266).

Новогреческое слово было также заимствовано южными диалектами сербского языка – *ламња* ‘дракон, пожирающий людей’, ‘рыба, которая проглотила пророка Иону’ = *лама* ‘ведьма’ (XVI в., единичное свидетельство – Skok 2: 265, Schneeweis 1961: 12) и южными диалектами албанского – *lámjë* (Meyer EtWb: 231, Weigand 1924: 13, согласно Fjalor 1954 – *llamje*).

### *Латинни, латинци, латинки*

Слова *латинни*, *латинци*, *латинки* являются в южной Болгарии синонимами слова *егини*: они обозначают великанов из доисторических времен, четыре аршина в высоту и полтора аршина в ширину (Чирпан – Илиев 1891: 252). В том же ареале, а также за его пределами данное слово зафиксировано в топонимике и в многочисленных местных легендах: персонажам *латинни* приписываются руины, церкви, кладбища – например, *латински гробища* (северная Болгария), *латинско кале* (к северу от Берковицы). Здания, которые называются *латински*, известны в общинах Видин, София, Брезник и Трын, в общинах Битоля, Дебыр и Охрид демонстрируют руины с «латинских» времен

(Jireček 1888: 455; Илиев 1891: 253). Похожие предания существуют и в восточной Сербии (Заечар, Неготино, Ниш).

Болг. слова *лати́нец*, *лати́нин* изначально являются наименованиями католиков римской конфессии. То же значение имеют с.-х. *лāтин(ин)*, ц.-слав. *латининъ*, др.-рус. *латина* (собират.), алб. *latinin*, *lëti*,ср.-греч. *λατῖνος* (Sophocles 1980), тур. *latin* (Meyer 1893: 67). Источником является лат. *latinus*; греческие и албанские слова были заимствованы непосредственно из латыни (Meyer 1893: 238, Ничев 1980: 36), в случае славянских слов можно предположить среднегреческое посредничество (Romansky 1909: 118; Vasmer REW 2: 18; Ничев 1980: 36), так же как и для тур. *latin* (Meyer 1893: 67). П. Скок полагает, что в балканских языках речь должна идти о тюркизмах (Skok 2: 275). Однако формы, имеющиеся в остальных славянских языках, говорят об обратном, ср. пол. *łaciński* (*ł* и *c* характеризуют это слово как древнее заимствование – Brückner SEJP: 305). Между тем от тур. *latin* произошло болг. *лати́н*, не имеющее суффикса, часто встречающееся в фольклоре в сочетании *лати́н град*.

Развитие отрицательной семантики демонстрируют болг. слова *лати́нец*, *лати́нин* в народных песнях, где эти чужеземцы представлены как вероломные и развратные. Усиление мифологического компонента связано с воспоминаниями о крестовых походах XIII в., которые до сих пор бытуют в южной Болгарии, поскольку именно там происходили кровавые столкновения между болгарами и крестоносцами (Илиев 1891: 256; Matl 1956: 299; Ничев 1980: 36).

Так же как в случае со словами *жайдове* и *елѝни*, здесь имеет место демонизация иноверцев. В народной песне встречаются духи болезней, которые называются *муми латинки* (общ. София – Попиванов 1949: 132). К вопросу об интерпретации духов болезней как представителей чужих народностей, причем женского пола, ср. в особенности *армёнки*.

### *Ле(x)ùси, лихùници, ла(x)ùси, лахùсни, лъфùса, лоùса*

Злые духи, которые мучают и убивают роженицу и новорожденного, в диалектах разных областей Болгарии называются *лехùси* (например, Ловеч – Петков 1905: 33; Геров 3: 10), с редукцией гласного *e* > *и* *лихùси* (Червена Вода, общ. Русе – Евтимий 1943: 24).

От прилагательного *лехұсна* ‘о роженице, заболевшей под воздействием злых духов’ (Геров 3: 10), *лехұсна* ‘то же’, образовано слово *лихұсници* ‘духи лехуси’ (общ. Горна Оряховица – Големанов 1914: 27). Производным от того же прилагательного является слово *лехус-ниче* ‘*Potentilla argentea*, лапчатка серебристая’ – растение, в настое которого купают роженицу, чтобы она не заболела от злых духов *лехуси* (Явашов 1905: 44).

Наименование этих духов совпадает с диалектным наименованием роженицы *лехұса*, которое было заимствовано из греч. *λεχοῦσα* ‘роженица’ (Младенов 1941: 274; Мирчев 1947: 25; Филипова-Байрова 1969: 118; славянская этимология, предложенная Георгиевой [Георгиева 1983: 165–167], предполагающая связь с *лих-* ‘плохой’, является мифологической спекуляцией и несостоятельна как с фонетической, так и со словообразовательной точки зрения).

Многие формы восходят к варианту *ла(x)ұси* ‘духи лехуси’ (например, Ново село, общ. Русе – Евтимий 1943: 21): *лахусна* ‘заболевшая от злых духов (о роженице)’ (Маринов 1892: 170), *лахұсните* ‘родильная горячка (вызванная злыми духами)’ (СбНУ 18, II: 45), *лаұсничета* ‘духи детей, умерших некрещеными, которые летают по ночам в облике птиц без перьев’ (Георгиева 1983: 165), *лахутска кокошка* ‘наседка, которая сдохла, высиживая яйца, прежде чем из них вылупились цыплята’, перьями такой наседки окуривают роженицу, чтобы она не заболела (Геров 3: 6). Ср. с той же фонетической формой рум. *lăhúză*, диал. *lăuză* (Мунтения) ‘роженица’, с.-х. диал. *лаұса*.

Одним из вариантов слова *лахұси* является *льфұси*. Эти духи представлены в заговорах как девять сестер, поражающих роженицу болезнью (Ловеч – СбНУ 8, III: 159). Переход *x* > *ф* – явление, широко распространенное в болгарских диалектах, которое, однако, могло произойти уже в новогреческой исходной форме ср. н.-греч. *λόφον* < *λοχοῦ* (Dietrich 1908: 55).

По образцу слов *лафұса*, *лафұтска* образовано слово *лафұтна* ‘о роженице, заболевшей во время родов’, *лафұтка* = лехуса (Маринов 1891: 103; 1892: 170).

О слове *лоұса* ‘мифическое существо’ (Бериево, общ. Севлиево – КБДР), тур. *lohusa* ‘роженица’ ср. н.-греч. диал. *λοχοὺ* ‘роженица’ (Andriotis 1974: 353, № 3740).

*Мрàтà, мратѝняк, мратѝнци*

В западной Болгарии известен злой дух *мрàтà*. Это воплощение болезни кур, его представляли в виде большой черной курицы с крыльями и большими глазами (Маринов 1914: 89–90, 520). Словом *мрàта* называют курицу, которую режут 11 ноября, чтобы предотвратить эту болезнь (Граово – СбНУ 49: 741), *мрата* – это курица, зарезанная в честь Св. Мины (Расник, общ. Перник – Архив Георгиева, 661–II: 82)<sup>43</sup>, а в селе Кожница, общ. Перник – перья зарезанной птицы, которые привязывают к очажной цепи (Архив Георгиева, 661–II: 70). В других местах западной Болгарии упомянутый злой дух называется *мратѝняк* (Маринов 1891: 61; 1914: 200, 520; СбНУ 13, III: 253) или *мратѝнци* (Маринов 1914: 260, 520).

Словом *мратѝнци* в западной Болгарии называют дни с 11 по 17 ноября, так наз. «волчьи праздники» (Маринов 1891: 60; СбНУ 13, III: 253; Геров; Превала, общ. Михайловград – Архив Георгиева, 570–II: 86). В некоторых местах эти дни празднуются на протяжении четырех или шести дней в начале рождественского поста (общ. Кюстендил – Умленски 1965: 237; Расник, общ. Брезник – СбНУ 49: 696), в Кюстендилском Краиште – с 11 по 16 ноября (Захариев 1918: 162), в Каменице, общ. Кюстендил – с 24 по 30 ноября (Захариев 1935: 228). В других местах эти дни называются *мàртинци* (Маринов 1891: 60; ПСп 41: 986; Гинци, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 39). *Мàртинци* в значении ‘ноябрь’ было зафиксировано в населенных пунктах Дондуково, общ. Лом, и Бранковцы, общ. Бозилеград (Заимов 1954: 138–139).

Болг. диал. *мрàтà* явно совпадает с с.-х. *Свети Мрàта* ‘Святой Мартин’, покровитель волков, в честь которого празднуют 11 ноя-

<sup>43</sup> В других местах западной Болгарии режут черного петуха – *мратѝнче*. Женщина убивает животное на пороге дома. Голову, лапы, перья и желудок сохраняют как лечебное средство от эпилепсии и послеродовых кровотечений (СбНУ 13, III: 253; Литаково, общ. Ботевград – Маринов 1914: 520; Видбол, общ. Видин – СбНУ 36: 157). В Венгрии известен обычай сжигать перо из левого крыла гуся, которого готовят в день св. Мартина (11.XI), а полученный порошок давать больному эпилепсией (HdA 5: 1719).

бря, в некоторых местах – *Свети Мартин*. В Сербии этому святому тоже жертвовали черную курицу или черного петуха (о с.-х. словах и обычаях в день святого Мартина см.: СМР: 208; Schneeweis 1961: 145); данное слово встречается в примете: *Свети Мрата снијег за врата* [Святой Мартин – снег за воротами]. В диалектах с.-х. языка также зафиксированы слова *mratinjak* ‘черт’ (Skok 2: 379) и *мратићи* ‘дни с 9 по 14 (или 17) ноября’ (Сербия, Болевац – Skok 2: 379; СМР: 208).

В основе южнославянских слов лежит имя святого Мартина Турского, который умер между 397 и 401 гг.; день его памяти отмечается 11 ноября. Он был первым святым (не мучеником), в память которого римская церковь установила ежегодный праздник. Св. Мартин был покровителем рогатого скота, а также пастухов. В качестве жертвы ему часто приносили кур; в Германии в день св. Мартина режут гуся (HdA 5: 1708–1725). С этим обычаев связано болгарское диалектное наименование *мрата* ‘злой дух, имеющий облик курицы’, а также использование имени Мартина для образования наименований различных птиц (с.-х. *martinac*, словен. *martinec* ‘водоплавающая птица’, франц. *martinet* ‘черный стриж’, нем. *Martinsvogel* ‘зимородок’).

Согласно П. Скоку, метатезированные формы демонстрируют архаичную метатезу плавных в топонимике и в церковных терминах (с.-х. *мрата*, *мратићи дан*) (Skok 2: 379). В. Шаур считает метатезу плавных доказательством древности этих слов (Шаур 1981: 459). С точки зрения хронологии это возможно. Неметатезированные формы объясняются влиянием имени собственного *Мартин*. Тем не менее речь может также идти о более поздней метатезе, которая происходила непоследовательно (Skok 2: 379) – древнейшее свидетельство в сербохорватском языке датируется XII в. Возможно, подобной метатезе способствовало народно-этимологическое толкование через *тыреći*. Эта народная этимология проникла в научную литературу; так, Ст. Младенов (Младенов 1941: 306) и Й. Заимов (Заимов 1954: 138–139) связывают болг. *мрата*, *мратинjak* с *мор*, *мра*, что необоснованно с точки зрения семантики и неприемлемо с точки зрения словообразования (см. также: Шаур 1981: 458–459), и это несмотря на то, что возведение к имени собственному *Мартин* давно известно в этимологической литературе – см. Miklosich EW: 183–184; Berneker SEW 2: 20–21; Skok 2: 379.

Болг. диал. *мрàтà*, с.-х. *мрàта* являются обратными образованиями от *мратин*, которое было воспринято в качестве прилагательного на -ин: болг. *мратин* в *мратини нощи* (например, Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9: 327), *мратини ночи* (Разник, общ. Брезник – СБНУ 49: 643), с.-х. *мратин дàн* ‘день св. Мартина, 11 ноября’.

Принимая во внимание, что святой Мартин, являющийся одним из наиболее значимых святых католической церкви, в православном календаре, напротив, играет второстепенную роль, что болгарские и сербские обычаи в эти дни календаря совпадают в деталях (запрет на работу, чтобы не привлечь волков, обычай резать черного петуха на пороге дома), а также ограниченность распространения болгарских слов территорией западной Болгарии, есть основания предполагать, что данные диалектные слова попали в болгарский язык через сербский.

### *Орѝсница, урѝсница, орѝсняк*

*Орѝсница* – это народное наименование трех дев, определяющих судьбу. В плане семантики данное слово ничем не отличается от *нарèчици*, однако *орѝсница* распространено шире, чем *нарèчици*. Это слово, а также вера в дев, определяющих судьбу, известны и у болгарских мусульман (Vakarelski 1966: 168). Зафиксированы следующие диалектные варианты данного слова: *орѝсница* (общ. Битоля – Ангелов 1895: 125; зап. Болгария – Маринов 1892: 182; 1914: 171; Трыстеник, общ. Плевен – Евстатиева 1971: 204; Ловеч – Петков 1905: 33; Славейно, общ. Смолян – Архив Георгиева, 661–II: 15; Студена, общ. Хасково – Архив Георгиева, 570–II: 43), *урѝсница* (общ. Самоков – СБНУ 7, III: 154; Нови Пазар, Енево – Русакиев 1956: 254; Болград, Бессарабия – Державин 1914: 111), *вресны́ца* (Банат – Теллизови 1963: 201; Стойков 1968: 53). В результате угасания мифологических представлений о демонах судьбы, прообразами которых послужили женщины, заботившиеся о роженице и новорожденном, этих демонов стали представлять существами мужского пола, что нашло отражение в варианте *орѝсняк* (Райово, общ. Самоков – СБНУ 41: 415; Врачеш, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 62). Слияние представлений о девах судьбы с представлениями о самовилах (юдах) отражено в производном *юдорѝсница* ‘плохая, злая юда’ (Чипровцы, общ. Михайловград – Панчев: 333).

В данном случае речь идет о производном от глагола *ορίσωμ*, *ορίσαμ* ‘предопределять судьбу’ (Геров), который является заимствованным аористом *ῳρίσα* от н.-греч. *ῳρίζω* ‘назначать, устанавливать, определять’ (Матов 1893: 25; Младенов 1941: 386; Филиппова-Байрова 1969: 132). *Ури́сница* восходит к новогреческому аористу *ῳρίσα*, эта же форма была заимствована в с.-х. *урисовати* наряду с *орисница* (только в: СМР: 279). *О-* и *у-* могли выпасть как мнимые приставки: таким образом из новогреческой формы настоящего времени было образовано болг. диал. *злоризи́чен* ‘несчастный’.

У н.-греч. *ῳρίζω* нет мифологического значения – семантически болгарскому *ори́свам* соответствует н.-греч. *μοιράζω*, *μοιράνω*; таким же образом аромун. *ursescu*, заимствованное из н.-греч. *ῳρίζω*, означает ‘предписывать, распоряжаться, назначать, определять, приказывать, желать’, зато рум. *ursi*, как и болг. *ори́свам*, напротив, имеет значение ‘предопределять судьбу’, причастие *ursită* означает ‘судьба, участь, рок’, а образованное от него слово *ursitoare* – ‘дева судьбы’, на основании чего можно сделать вывод о болгарском посредничестве при заимствовании этого слова в румынский. Румынские ученые (Mihăescu 1966: 159; Popinceanu 1964: 26; Ionescu 1978: 116) тоже рассматривают болгарский язык как источник румынского слова.

## *Панго*

Слово *пàнго* является народным диалектным наименованием черта, присутствующим в выражениях: *Блазни го пàнго, стегнал го панго* ‘дьявол соблазняет его совершить зло’, *Да го земе панго* [черт его побери] (Геров 4: 9; Дабева 1834: 4). Р. Бернар указывает на цыганское происхождение данного слова (Bernard 1959: 117).

Источником является цыганское *pango* ‘кривой, искривленный, скрюченный, косой, парализованный, хромой’ (зафиксировано в: Bischoff F. Deutsch-zigeunerisches Wörterbuch. Ilmenau, 1827, где заметно сходство с юго-восточными европейскими цыганскими диалектами, см. Wolf 1960: 37) – один из вариантов слова *bango* ‘то же’, которое С.А. Вольф возводит к др.-инд. *bhagna* ‘сломанный, изогнутый, искривленный, загнутый, дугообразный’, подвергшемуся влиянию слова *rañgi* ‘парализованный, хромой’ (Wolf 1960:

51). Таким образом, данное слово соответствует другому табуированному наименованию черта в болгарском языке – *кучият*.

К слову *bango* восходит, на мой взгляд, рум. *диал. benga* ‘черт’ (Трансильвания, Молдавия), цыганское происхождение которого предполагает также И. Попинчеану (Popinceanu 1964: 125).

### *Панукла*

На юго-западе болгарского языкового ареала чуму, которую представляли себе демоном женского пола, безобразной старухой, способной превращаться в различных животных, называли *панукла* (Воден – СбНУ 3: 152; Струга – СбНУ 9, II: 136; Охрид – СбНУ 16/17: 26; Прилеп – СбНУ 4: 228; общ. Благоевград – СбНУ 11, III: 166; Геров). В народной песне слово *панукла* используется как приложение к слову *чума*: *върла чұму, злă пануклу* [Лютая чума, злая чума] (Воден – СбНУ 33: 152). 10-е февраля, день Святого Харалампия, в Охриде называют также *пануклѝн празник* ‘праздник чумы’. Это слово зафиксировано и в Родопах (Славейно, Виево, Кутета – Стойчев 1965: 231); собиратель указал следующее значение: ‘нечто пустое, полое’, в переносном смысле – ‘глупый человек’. Похоже, что собиратель реконструировал данное значение из приводимого им самим выражения *От вън кукла – вътрe панукла* [Снаружи кукла, изнутри - пустышка]. Это выражение зафиксировано также в следующей форме: *Надвор кукла – дома панукла* (како чумата растурена) [На улице кукла, а дома – неряха (как чума растрепанная)] (Прилеп – СбНУ 4: 228). Источником данного выражения является н.-греч. *Ἄπ' ὅξω κούκλα ἀπὸ μέσα πανούχλα* (Abbott 1903: 238), *ἀπ' ἔξω κούκλα καὶ ἀπὸ μέσα πανούχλα* [снаружи кукла (т. е. красавица), а изнутри чума] (Kyriakides 1909: 549).

В качестве источников этого болгарского диалектного слова назывались тур. *panukla* ‘чума’ (Miklosich 1885: 37), а также н.-греч. *πανούχλα* (Meyer 1893: 41), оба восходят к лат. *paniscula* ‘пучок проса’ и т. п., ‘опухоль’ (Meyer-Lübke: 510; Ανδριώτης: 261). Идентичность выражений, приведенных выше, говорит в пользу заимствования из новогреческого языка, из которого также в аромунский заимствовано слово *rănișcă* ‘чума’ (Vasmer; Romansky 1909: 124; Meyer-Lübke: 510; Papahagi 1974: 956).

### *Перѝ, перѝя*

Эти слова являются наименованиями разных демонов: у болгар-мусульман *перѝ* – это дух местности, а также дух-охранитель домов, мельниц и деревьев, которого также называют *сайбия* (СБНУ 34: 292). На юго-западе болгарского языкового ареала слово *периа* зафиксировано в значении ‘вампир, злой дух’ (МJa 10/1–2, 1959: 136). Данная форма образована, вероятнее всего, от формы множественного числа *перѝи*.

В области Пирин *тирии* идентичны самовилам. С самовилами же схожи и соответствующие существа из албанских народных поверий – *peri*: они любят музыку и танцы, «ловят» людей, которые затем в них влюбляются и становятся одержимыми ими (Diturija 1927: 68).

Значение ‘нимфа, фея’ соответствует этимологическому значению данного слова, которое было заимствовано через тур. *peri* ‘фея’ из н.-перс. *parī*, в том же значении. Последнее, вероятно, восходит к иран. \**pārīkā-*, ср. др.-иран. *parikā-* ‘волшебница, колдунья, ведьма, демоническое существо, которое при помощи любовного искусства отвращает зороастрийцев от веры’, имеет также значение ‘метеор’ (Bartholomae: 864; относительно последнего значения ср. также широко распространенное, в том числе и среди болгар, представление о том, что ведьма светится во время полета), ср.-перс. *parīk* (Bartholomae: 864).

### *Погàни, пугàне, погàнци, богàнци, бугàнци*

Согласно болгарским народным верованиям, на святки (с рождественского сочельника, 24 декабря, до Богоявления, 5 января) – болг. *погàни* дни, *погàното* – ходят злые духи, о которых сообщается, что они одноглазые, одногоногие и голые. Они живут в недоступных пещерах и вредят людям. Эти существа называются *пугàне* (Петково, общ. Арда; Славейно, Момчиловцы, Соколовцы, Левочево, Устово, Райково, Чокманово, общ. Смолян; Проглед, общ. Асеновград; Чепеларе – Стойчев 1970: 203), *вònкашни погàни* ‘внешние поганые’ (Плевня, общ. Драма – СБНУ 50: 118), *погàнци* (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Широка Лыка – Стойчев 1965: 238); в Ковачево, общ. Гоце Делчев, слово *погàнец* означает ‘болгарин, перешедший в ислам’.

Эти духи идентичны духам *караконджоли* (ср. также *погани дни* = *караконджовски дни*). В Раздоле (область Пирин) слова *поганци* и *караконджовци* являются синонимами (ПК: 471).

В области Пирин производное *изпоганвам се* означает ‘стать вампиrom’ (ПК: 472), в Радовене, общ. Враца, – ‘стать мусульманином’, а также ‘справить естественную потребность’.

У слова *поганци* существуют фонетические варианты *боганци* (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Широка Лыка – Стойчев 1965: 130), *буганци* (Родопы – Илиев 1890: 196; СбНУ 4: 125; Смолян – СбНУ 13, III: 20; Маринов 1914: 329; Стойчев 1965: 133, 158; Славейно, Чокманово, общ. Смолян – Архив Георгиева, 661-II: 5, 16), Геров приводит также вариант *буганин*.

«Болгарский этимологический словарь» объясняет озвончение *n* > *b* ассимиляцией, произошедшей под влиянием последующего *г* (БЕР 1: 61). То же фонетическое явление наблюдается и в новогреческих диалектах: ср. н.-греч. *ἀπογονία*, диал. (Эпир) *boganik'ia*, *boganik'a*.

Синонимом *пугане* является слово *пұмпето* (Лештен, общ. Гоце Делчев – Стойчев 1970: 203) – собирательное существительное, которое, очевидно, представляет собой аллегровую<sup>44</sup> форму слова *пугане*.

По мнению А.Т. Илиева, к этому же лексическому гнезду относятся слова *поганец* ‘мышь, крыса’ (западная Болгария) и рус. диал. *поганка* ‘мышь’, обозначающие животных, считающихся нечистыми (Илиев 1890: 197). Однако эти слова можно сравнить со словен. *podgana* ‘крыса’, чеш. *potkan* ‘большая крыса’, которые происходят от итал. диал. *pantegan* (триент.), *pantegana* (лombard., генуэз.), *pontekana* ‘крыса’; в чешский язык данное слово пришло через венг. *patkány* ‘крыса’ (Machek 1968: 475; об итальянских формах – Meyer-Lübke: 552). Согласно В. Мейер-Любке, исходная форма *tus ponticus* [понтийская мышь] объясняется тем, что крысы попали в Европу на кораблях, приплывавших с Востока.

Болг. *поган(eц)* продолжает ст.-слав. *поганъ*, *поганинъ* ‘язычник’ (X в.), *поганьцъ*. Это старославянское слово имеет продол-

<sup>44</sup> Т. е. редуцированную, компрессированную в быстром потоке речи форму. – Прим. ред.

жение также в венг. *pogány* ‘язычник, безбожник’ (Цонев 1940: 172), рум. устар. *pogъnī* ‘язычники’ (1651 г. – Rapp 1896: 179), рум. *pógan* ‘отвратительный, мерзкий, ужасный, огромный’, диал. *pogán* ‘огненный, страстный, дикий, буйный’ (Weigand 1897: 330). Вместе с с.-х. *pogan* ‘язычник’, ‘черт’, *pògan* ‘нечистый, языческий’, словен. *pogán* ‘язычник’, ‘нечистый’, рус. *погáнý* ‘нечистый, безобразный, уродливый’, чеш., слвц. *pohan* ‘язычник’, др.-пол. *pogan* ‘язычник’, пол. *poganin*, в.-луж. *rohan* ‘язычник’ оно восходит к общеслав. \**paganъ* ‘языческий, язычник’, засвидетельствованному в этой звуковой форме в фин. *rakana* ‘язычник’, вепс. *pagan*, эст. *pagan* (Shevelov 1964: 153). Оно представляет собой заимствование из балканско-латинского *págānus* ‘языческий, язычник’ < лат. *págānus* ‘языческий, язычник’, первое *a* было в вульгарной латыни сокращено (Shevelov 1964: 153). Слово *paganus* было засвидетельствовано на Балканском полуострове (Далмация) в III в. н. э. (Mihăescu 1978: 312). Данная этимология считается общепринятой в специальной литературе – см. Romansky 1909: 124–125; Vasmer REW 2: 381; Skok 2: 694; Филин 1962: 167.

Это балканско-латинское слово продолжает свое существование в рум. *pagân* ‘языческий, плохой’, аромун. *pîngân* ‘язычник, злой’; кроме того, оно проникло в албанский язык как *pëgërë* ‘грязный’ и в ср.-греч. *παγανός* ‘a common citizen; ordinary, common: rustic; pagan’ (Sophocles 1980).

Из-за отклонения в значении, а также в силу особенностей географического распространения М. Фасмер отвергает фонетически оправданное предположение о том, что данное слово проникло в славянский язык через ср.-греч. *παγανός*. М. Филипова-Байрова (1969: 21) признает посредническую роль греч. *παγανός*, не приводя при этом никаких обоснований.

В плане семантики болг. *погàнци* ‘нечистые духи’ ближе всего н.-греч. *τά παγανά = καλιγάντζαροι* ‘нечистые духи, которые появляются в период между Рождеством и Богоявлением’ (Άνδριώτης: 257). Помимо терминологии, у болгар и греков также совпадает комплекс народных представлений и запретов, связанных с этими духами, так что, по меньшей мере, семантическая интерференция н.-греч. *τά παγανά* и болг. *погàн* не подлежит сомнению.

### *Псоглавец, песоглавец, югглавец, цологлавец*

Слово *песоглавец* является наименованием чудовища-людоеда с одним глазом во лбу и с одним – на затылке (Геров 4: 25). Это слово встречается в следующих вариантах: *псоглавец*, *югглавец* (Геров 5: 526; Илиянцы, общ. София – Попиванов 1949), *цологлавец* (Ботевград – СБНУ 6: 237; Геров 5: 526), *цилодглавец* (Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 337).

Наиболее древним свидетельством является субстантивированное прилагательное *пъсоглавъ* (XVI в.), ср. *пъснѧглавъцъ* = *песъєглавъцъ* *խոռջեֆալօց* (1456), *песнѧ главы* (XIV–XV вв.), др.-рус. *пъснѧ головы* (Срезневский 2: 1776). Закономерным продолжением слова *пъсоглавъ* является слово *псоглавец*. Форма *югглавец* возникла в результате аффрикатизации *nc < չ*, ср. *պւէ < nce*, *լինցа < лինса*. Слово *песоглавец* было вновь образовано под влиянием слова *пес*.

Соответствующее слово обнаруживается и в других славянских языках. Чаще всего это слово упоминается в хорватских и словенских народных преданиях, в сербских оно встречается реже (Krek 1887: 434; Krauss 1908: 157): хорв. *pasòglav*, *pasoglavac*, *pasjoglavac*, диал. *pesjanek* ‘существо чрезвычайной физической силы, с одним глазом во лбу’, в Боснии и Черногории *псòглав* ‘демон с песью головой’ (СМР: 249), словен. *pesjoglavec*, *pesoglavec* ‘людоед, черный и покрытый волосами’, *pasjeglavci* (Etnolog 10–11, 1937–1939: 334), укр. *песіголовець* ‘людоед с одним глазом во лбу’ (Гринченко), пол. *psioglowiec* (Krek 1887: 737; Moszyński 1967: 682).

Данные славянские слова являются кальками с греч. *χυνοχέφαλος*, которое проникло в народные предания из «Романа об Александре». К тому же источнику восходят рум. *cârcini*, *cârcăuni*, *câtcâuni*, *câtcăunii* ‘огромные люди с одной или двумя собачьими головами’, часто идентифицируемые с татарами (Popinceanu 1964: 60; Свешникова 1979: 210–211; Drimba 1980: 74–75); судя по всему, эти слова попали в румынский язык через славянское посредничество. Согласно Л. Шайнеану (см. в: Drimba 1980), в основе румынских слов лежит ср.-лат. *carpanus*, произошедшее от аварского *قارقان* ‘предводитель гуннов и аваров’, которое было переосмыслено народной этимологией в *cap de cîne*, *пъсоглавъ*.

К той же традиции, судя по всему, восходят албанские слова *Syqen*, *Syqëneza*, *Syqënenjeri* ‘имя одноглазого великана’ (Çabej

1974: 204, который, тем не менее, считает, что данные персонажи албанской мифологии лишь отдаленно напоминают псоглавцев).

Прообразом всех этих мифологических существ является циклоп Полифем. Античные авторы (Геродот, Плиний) называют местом обитания песьеголовых людей центральную Африку.

### *Русалія, русалка, русали, русари, ресари, рұса*

Болгарское диалектное *русалія* является наименованием мифического существа, русалки (Петков 1905: 34; Трявна – Даскалов 1906/7: 8; Геров; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 317), а также растения любисток, *Levisticum officinale* (Геров 5: 91). Производное *русалійка* тоже означает ‘мифическое существо’ (Троян – Ковачев 1968: 222).

Кроме того, словом *русалія* называют период от Рождества до Богоявления (села между Энидже-Вардар и Кукуш – Шапкарев 1884: 29, 713), в тех же местах форма множественного числа *русалії* служит названием группы мужчин, которые в вышеупомянутый период ходят по дворам, танцуют и собирают пожертвования на строительство новой церкви, монастыря и т. п. (Шапкарев, цит. соч.; Геров; Сакъов 1967: 334); в северной Болгарии, напротив, так называется группа мужчин, обычно состоящая из семи человек, которая ходит на Троицкую неделю и экстатическими танцами исцеляет больных, в общинах Плевен, Ловеч, Свиштов, Ботевград, Тырдица их называют *русалци* (Маринов 1914: 477).

*Русалля* – это ‘неделя после Троицы’ (Геров), и все производные этого слова являются наименованиями явлений, связанных с этим периодом: *русална неделя* ‘неделя перед Троицей’ (Бруслник, общ. Брезник – СбНУ 49: 696), *русална среда* ‘среда недели, которая приходится на середину периода между Пасхой и Троицей’ (Охрид – СбНУ 16/17: 32), *русална стрѣда* (Кюстендил – Умленски 1969: 256), *русалница* ‘праздник на неделе после Вознесения’ (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1969: 274), *русалски месец* ‘июнь’ (СбНУ 9, I: 547), *русалска неделя* ‘Троицкая неделя’ (Маринов 1914: 476; общ. Трявна – СбНУ 22/23, 1: 8), ‘неделя после Вознесения’ (Горна и Долна Василица, общ. Ихтиман – Младенов 1967: 157), *русалска неделя* ‘неделя после Вознесения’ (Трыстеник, общ. Плевен – Евстатиева 1971: 221), *русалска среда*

(зап. Болгария – Маринов 1891: 159), *руса́лски пеперӯди*, pl. ‘подёнка обыкновенная, *Ephemera vulgata*’ (Панчев: 283), *руса́лски пъпки*, pl. ‘сыпь на теле новорожденного, которая, как считают, появляется оттого, что мать работала на Троицкой неделе’ (общ. Берковица – Панчев: 283, Ловеч – Петков 1905: 39), *руса́лче* ‘растение ясенец белый, *Dictamnus albus*’ (Геров), *руса́лък* ‘*Cuscuta europaea*, повилика европейская’ (Геров).

*Русали* – это ‘те места, на которых растет растение ясенец белый – *росен*, на этом месте в Троицкую неделю ночуют больные – в надежде, что их исцелят русалки’ (Читалище 1: 505). Там же, в материале, представленном Р. Славейковым, *русали* интерпретируются как великаны = *жидове*; сведения, полученные из населенного пункта Ново Село, общ. Русе, в наши дни (Евтимий 1943: 58), подтверждают эту интерпретацию: ‘огромные сильные мужчины, которые жили в горах и сбрасывали оттуда скалы’. Судя по всему, в этом представлении отразились воспоминания о вышеупомянутых танцорах древних языческих культовых игр, которые были демонизированы народной фантазией. У болгар, живущих между реками Прут и Днестр, слово *руса́ли* означает ‘злые духи, которые приносят болезни и смерть, если кто-то работает на Троицкой неделе’ (Твардица – Маркова 1968: 162), это слово является соответствием мужского рода к слову *руса́лии*, обозначающему женских природных духов.

Синоним слова *руса́лия* в значении ‘руса́лка’ – *руса́лка* ‘природный демон, который появляется на Троицкой неделе’ (общ. Кюстендил – Любенов 1887: 12; Маринов 1914: 191, 476; общ. Тырново – СбНУ 3: 162, СбНУ 16/17: 22; Черни Вит, общ. Тетевен – Евтимий 1943: 56), также в значении ‘подёнка обыкновенная, *Ephemera vulgata*’ (Геров), *руса́ка* ‘мифическое существо с головой девушки и хвостом рыбы’ (Трыстеник, общ. Плевен – Евстатиева 1971: 221), *роса́лка* ‘мифическое существо’ (общ. Пазарджик – Джуренов 1980: 460). Народное происхождение этого наименования спорно (см. Арнаудов 1969: 591; Вакарелски 1974: 507, которые считают, что оно пришло в период литературного романтизма из России). Однако в качестве наименования насекомого *Ephemera vulgata* слово *руса́лка* является народным; по-румынски эти насекомые называются *rusalii*. Слово *руса́лка* имеет ц.-слав. соответствие *руса́лька* ‘*ludus slavorum gentilium*’ [славян-

ская языческая игра] (XVI в.). Алб. *rusallë* ‘грязная баба, неряха, грязнуля’, являющееся заимствованием из старославянского, доказывает, что уже в старославянском это слово должно было означать существование женского пола. Логичным было бы предположить, что слово *руслка* пришло в русский язык из южнославянского. Однако в русской народной мифологии вышеупомянутые персонажи существенно отличаются от болгарских – в первую очередь тем, что представления о них непосредственно связаны с представлениями о плодородии, в то время как болгарские обычай, спроявляемые около Троицы, направлены на магическое излечение (*ходене на росен*)<sup>45</sup>. Т. е. у южных славян было заимствовано наименование, но не связанный с ним комплекс мифологических представлений (см. Златковская 1978: 223). В период болгарского Возрождения это слово через русскую литературу вновь вернулось в Болгию.

Того же происхождения, что и *руслы* ‘злые духи, которые приносят болезни и смерть на Троицкой неделе’, – слово *русыры*, имеющее то же значение (Твардица – Маркова 1968: 162). Оно могло произойти от слова *руслы* в результате ассимиляции *p* – *л* > *p* – *r*, но может, в соответствии с фонетическими законами, восходить и к румынской диалектной форме с переходом *l* > *r*. Вариантом слова *русыры* является, по-видимому, слово *ресаре* ‘злые духи, которые живут в воде и распространяют болезни’ (Банат – Телбизови 1963: 201; Стойков 1968: 204). Согласно народным верованиям, эти духи активизируются на Троицу, в среду перед Троицким днем они заходят в дома, а в следующую среду уходят. До Троицы детям запрещается купаться в реке, иначе их уколют упомянутые злые духи (Телбизови 1963: 201).

<sup>45</sup> На Вознесение больные nocturne в лесу на том месте, где растет *росен* – ясенец, *Dictamnus albus* (народная этимология связывает его с *руслы*). Каждый из больных расстилает платок рядом с одним из растений и ставит туда мисочку с медом и хлебом. Сопровождающий из числа здоровых заворачивает больного в белую простыню. Согласно народным поверьям, если ночью будет буря, то придут русалки и оставят на простыне больного знак: стебелек травы означает здоровье, земля или сухая трава – смерть (Маринов 1914: 471; Арнаудов 1972: 191; Георгиева 1983: 123, прим. 53, 54).

Болг. *руса́лия* продолжает ст.-слав. *ρουσανία* ‘Троица’. Кроме того, данное слово также зафиксировано в следующих славянских языках: с.-х. *rūsaљe* ‘Троица’ (юго-западные районы – AR), *rusaљe* ‘женщины, которые ходили по селу на Троицу с песнями и танцами’, словен. *risali* ‘Троица’, слвц. *Rusadle* (с гиперкорректным *dl*) ‘Троица’, др.-рус. *руса́лиѧ* (используется в pl.) ‘весенний языческий праздник у славян, который позже совпал с Воскресеньем святых отцов I Вселенского собора (перед Троицей)’, ‘языческие обрядовые игры, совершившиеся во время этого праздника’ (Срезневский 1893–1909), рус. *руса́льница*, *руса́льская неделя* (по мнению А.В. Десницкой (Десницкая 1976: 43), термины проникли через карпато-балканский языковой континуум благодаря устным контактам), укр. *руса́ля* ‘Троица’ (Гринченко 1907–1909), ‘праздник, отмечаемый в первый день Петрова поста, сопровождаемый играми и хороводами’ (Желеховский 1886).

Семантическое развитие в ‘руса́лка’ происходило, скорее всего, по следующей схеме: ‘языческий праздник’ → ‘участница этого праздника, отмечаемого с танцами и переодеванием’ → ‘мифическое существо’. Церковный запрет на празднование этого языческого праздника способствовал тому, что дни данного календарного периода стали персонифицироваться в качестве демонов (Miklosich 1864: 390).

Ф. Миклошич (Miklosich 1864: 387; EW: 282) доказал, что славянские слова восходят к лат. *rosālia* ‘праздник, отмечаемый в мае или июне, во время которого украшают цветами могилы умерших’; они были заимствованы при посредничествеср.-греч. *ρουσάλια* ‘Panegyris post Pascha celebrari solita, fortecum scilicet Rosae florere incipiunt’ [Праздник, обычно отмечаемый после Пасхи, возможно тогда, когда, разумеется, начинают цвети розы] (Du Cange) – также Tomaschek 1869: 351 и след.; Murko 1910: 142–143; Romansky 1909: 127; Младенов 1941: 564; Skok 3: 175. Vasmer (REW 2: 549) считает возможным также непосредственное заимствование из лат. *rosālia*. Уже В. Ягич (Jagić 1909: 629) предполагал греческое посредничество при переходе этого слова в славянские языки. По мнению А.С. Львова (Львов 1975: 61), речь идет о праславянском заимствовании из латинского с южнославянским переходом *o>u*. На Балканском полуострове лат. *rosālia* было зафиксировано в Нижней Паннонии в 220 г. н. э. (Mihăescu 1978: 309), так что заимствование

данного слова балканскими славянами было, с исторической точки зрения, вполне возможным. Согласно Т. Капидан (Capidan 1942: 142), переход безударного *o* > *u* характерен для старорумынского языка. Однако *-l-* в рум. слове *Rusálie* ‘Троица’ (обычно в pl.) ‘вид атмосферных духов, которые действуют на Троицу, вызывают бури и наносят телесные повреждения людям, вызывают апоплексический удар’, ‘поденка, *Ephemera vulgata*’ указывает на то, что это слово было заимствовано из старославянского языка (Meyer-Lübke 1935: 609). По утверждению И. Попинчеану (Popinceanu 1964: 47), данные духи известны только в южной Румынии, что является еще одним аргументом в пользу их болгарского происхождения. А. Розетти (Rosetti 1968: 314) и Х. Михэеску (Mihăescu 1966: 186) считают, что данное румынское слово было заимствовано из старославянского языка.

‘Рουσália’ продолжает существовать в новогреческом языке, где оно обрело народное значение: ‘песни, исполняемые детьми в Светлую седмицу во время шествия с крестом из цветов’ (Megas 1963: 111). Вместе с тем в новогреческом языке существует слово *ροῦσα* ‘Троица’, также заимствованное в болгарский язык – как в качестве наименования народного праздника, так и в качестве названия болезни: *Русата* = *руса*ница (Раково, общ. Кюстендил – Младенов 1971: 147), *руса* ‘сыпь на лице, особенно у детей’ (Банско – Молерови 1954: 519) – в заговорах к этой болезни обращаются как к человеку (Чипровцы – СбНУ 16/17: 263), согласно Д. Маринову (Маринов 1891: 163), ее насылают русалки (ср. выше *русалски пъпки*). Ту же болезнь обозначает с.-х. слово *руса* ‘заболевание кожи, в особенности у детей’ (Милићевић 1894: 119), в заговорах в качестве обращения к ней используется диминутивная форма *русице* (Maretić 1882: 146; Милићевић 1894: 163). Данное слово воспринимается как прилагательное, отсюда выражения болг. *руса сряда* = *русалска сряда* (Геров), с.-х. *руса бёлест* ‘мокрый лишай’ (Черногория). Интерпретация южнославянского наименования болезни *руса* как ‘краснота’ (Schneeweis 1961: 17) является народной этимологией. Сыпь называется так потому, что ее, согласно народным поверьям, вызывают нимфы, которые на Троицу находятся среди людей, ср. *русалски пъпки*. Приводимое Г.Ф. Эббот (Abbott 1903: 40) н.-греч. слово *rousa* ‘церемония, которую совершают на 25-й день после Пасхи, чтобы дети не болели скарлатиной’ (греко-

ческое население Мелника) демонстрирует переход ‘праздник’ → ‘кожное заболевание у детей’.

Алб. диал. *rusicë* ‘глиняная кукла, которую закапывают у реки’ (против засухи, ср. болг. *герман* и похожие обычаи в России – Sokoli 1964: 172), в некоторых местах – ‘сверхъестественное существо’ (там же), *Rusicat* ‘праздник, который отмечает православная церковь через 25 дней после Пасхи’ (Sokoli 1964: 172; Fjalor 1980) тоже заимствованы из н.-греч. *ρόιστα*, возможно, при посредничестве болгарского языка, но поскольку и н.-греч. *-ίτζα*, и алб. *-icë* являются продуктивными суффиксами (Георгиев 1968: 57), данное слово могло быть также образовано в новогреческом или албанском языках.

### *Сайбия, сейбия*

Наряду с широко распространенным наименованием домового *стопан*, в некоторых местах на юго-западе болгарского языкового ареала, а также в Родопах встречается наименование *сайбия* / *сайбия* ‘домовой (тень)’ (общ. Велес – Шеоргов 1904: 63), *сайбие* ‘хозяин источника, колодца (злой дух)’ (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Мадан, Девин, Момчилград, Кремене, общ. Смолян – Стойчев 1965: 261; Архив Георгиева, 661-II: 8, 15). В с. Стойките, общ. Девин, зафиксировано поверье, согласно которому, когда пьешь воду, необходимо поприветствовать хозяина колодца словами: «Добрый день» – чтобы тот не наслал на тебя болезнь (Евтимий 1943). Этого духа представляли в виде змеи (Градец, общ. Видин – Архив Георгиева, 570-II: 53). Духи, охраняющие сокровища и клады, называются *малсайбии* (Пиянец, общ. Кюстендил – СбНУ 45: 136).

В селе Черни Вит, общ. Тетевен, зафиксирован вариант *сейбия*: у каждого села есть два хозяина, которых называют *сейбии*, два дракона, которые вызывают или отводят град (Евтимий 1943: 56).

Оба варианта – *сайбия* и *сейбия* – приводятся и у Н. Герова. В данном случае речь идет о тур. *sahib* ‘собственник, владелец, хозяин(-защитник)’, заимствованном из араб. *ṣāḥib* ‘собственник, владелец’. Наличие суффикса *-ия* (также и в с.-х. *saibija*, *sahibija*, *sājbija* ‘хозяин (дома), владелец’, без мифологического значения) объясняется такими изафетными конструкциями, как *mal sahibi* (болг. *мал сайбия*) (Skok 3: 187).

В качестве наименования домового данное слово имеет ту же внутреннюю форму – ‘домовладелец, собственник’, – что и *домакин, стопан* (см. также: Ionescu 1978: 151).

### *Самсомолец*

Согласно народным поверьям, восставший из гроба мертвец, который не был уничтожен в течение сорока дней, обретает плоть и кровь, при этом у него отсутствуют кости. В этой стадии он называется *самсомолец*, а сам процесс реинкарнации называется в народе *увълчване* (общ. Видин, Кула, Белоградчик, Берковица, Лом, Оряхово, Враца – Маринов 1981: 45; Геров).

Ст. Младенов (1941: 568) полагает, что в слове *самсомолец* содержится слово *самсам*. На мой взгляд, происхождение вышеуказанного слова объясняется, скорее, тур. dial. *somsom* ‘старый пастуший пес’, ‘обжора, вампир’ (= *obur*). Значение ‘старый пастуший пес’ турецкого слова, а также *увълчване* [превращение в волка] как характерный признак указывают на то, что данное представление содержит элементы верований, связанных с волками-оборотнями. К заимствованному слову добавлены болгарские суффиксы *-ол-ец*. Диссимилияция *o – o – o > a – o – o* могла произойти благодаря народной этимологии; о связи со словом *сам*ср., например, укр. *сàмка* ‘вампир женского пола, который убивает маленьких детей’.

### *Сатана, сатàн, сòтона, сатона, сатùна, сатùница*

Болг. dial. слова *сатана*, *сатàн*, *сатона*, *сòтона* являются наименованиями сатаны (Геров 5: 120–121, 221). В заговорах встречаются *сàтан* и *сатàница* (там же: 120–121).

*Сатùна* понимается как существительное женского рода: *че ще дойде сатуна вечерня, / дете отроче да ми зема* [что придет вечерняя сатана (? звезда Сатурн), чтобы взять моего ребенка-отрока] (Перуштица, общ. Пловдив – СБНУ 9, II: 140). Вместо *сòтуница-вечèрница* Д. Маринов (1914: 199) приводит слово *сътурница*.

Данное слово имеет разные глагольные производные со значением ‘соблазнять, обольщать’: *осатаня*, *осатанявам, пресатанявам,*

*обсатонѝл, осотонѝ, осотонѝвам, обсотоним*, последнее имеет значение ‘околдовать при помощи магии’ (общ. Трын – КБДР).

Исходной формой слова *сòтона* является ст.-слав. *сotona* ‘сатана’, заимствованное из ср.-греч. *σατανᾶς*, которое, в свою очередь, восходит к др.-евр. *šātān* ‘враг’, ветхозаветному наименованию противника Бога, в остальных случаях оно является наименованием политического врага (Schärf 1953: 157). Данное древнееврейское слово является именем нарицательным, в качестве имени собственного оно используется только в более поздних местах анализируемых источников (там же: 203). Ст.-слав. *сotона*, с.-х. *sotòna*, др.-чеш. *sotona*, словен. *sotona* демонстрируют переход от греч. *a* к слав. *o*; это означает, что они относятся к древнейшему слою славянских заимствований из греческого языка (Vasmer REW 2: 583; Георгиев 1964: 66; Филипова-Байрова 1969: 21; Skok 3: 207). Болг. *сатанà*, рус. *сатанà* являются поздними литературными заимствованиями (Vasmer REW 2: 583; Георгиев 1964: 66; Skok 3: 207; Ionescu 1976: 81). Возможно, слово *сàтàn* восходит к греческому, ср. ср.-греч. *σατᾶν* = *сstatanᾶς* (Sophocles 1980); в то же время оно могло образоваться в болгарском языке как вторичное от слова *сатанà*. *Сатона*, *сатùна* представляют собой контаминированные формы слов *сатанà* и *сòтона*. Слова *сатàница*, *сатùница* являются эквивалентами женского рода, их распространение ограничено заговорами, в которых они, скорее всего, и возникли. Употребление данных слов в заговорных текстах указывает на то, что эти слова стали частью народной мифологии.

### *Семèндра, самèндра, самàндра, салàндра*

Вышеперечисленные слова, бытование которых ограничено народными песнями, являются наименованиями грозового дракона: *зла хала, зла Самендра* (Илиев 1892: 370), *самàндра* (общ. Ботевград – СбНУ 38: 138; Бутан, общ. Оряхово – СПТВ: 339). В Ботевграде известен вариант *салàндра* (устное сообщение проф. Стефана Илчева).

Эти слова были заимствованы из перс. *samandar* ‘саламандра’ через посредничество турецкого (ср. тур. *semender* ‘то же’). Благодаря ассимиляции *m – n > л – н* этимологическая форма *самàндра* превратилась в *салàндра*.

## *Стихия, стиля*

Болг. диал. слово *стихия* является наименованием бури, а также – обычно в форме *стия* – русалки, полурыбы-полуженщины, которая обитает в самых глубоких местах рек и топит людей, опутывая их своими длинными волосами (Велес – СбНУ 9, II: 131; Георгов 1904: 70; Охрид – СбНУ 15: 63; Геров; Маринов [1914: 213] сообщает, что информация о таких духах ему нигде не встречалась). Кроме того, данное слово является синонимом слова *стопан*, т. е. наименованием духа места (охраняющего клады), имеющего облик змеи (общ. Битоля – Ангелов 1895: 127; Геров).

Это слово представляет собой заимствование формы множественного числа *στοιχεῖα* н.-греч. слова *στοιχεῖον* ‘небесное тело, дух места (особенно зданий)’ (Schneeweis 1961: 5; Skok 3: 334). Значение ‘дух места’ оно имело уже в среднегреческом языке (Sophocles 1890).

Данное новогреческое слово было также заимствовано в румынский язык как *stihie* (*stahia*, *stăfia*) ‘душа умершего, которая появляется на месте смерти’ (Popînceanu 1964: 215) и в аромунский – *stihie* ‘дух замурованного в здании живого существа’. Аромун. *stihio* ‘то же’ восходит к форме единственного числа *στοιχίο*. Согласно Х. Михэеску, значение ‘дух места’ распространилось на Балканах благодаря славянскому посредничеству (Mihăescu 1966: 159). Это утверждение верно для румынского языка. Однако в албанский и сербохорватский языки это слово попало непосредственно из новогреческого со значением ‘стихия, буря’: алб. *stihí*, *stihjó* ‘дракон’, гегское *stuhí* ‘буря, ураган’, последнее образовано от н.-греч. *στουχί*, заимствованного также в с.-х.: *stuha* ‘дух ветра’ (Skok 3: 334).

Н.-греч. *στοιχεῖόνω* ‘замуровать в фундамент дома убитого петуха, животное или след человека, которые по истечении сорока дней превращаются в духа, охраняющего постройку’ распространено в соседних языках в форме аориста *στοιχεῖωσα*: болг. диал. *стиосам*, напр., в проклятии *Стия те стиосала* [Чтоб тебя поразил дракон] (Охрид – СбНУ 12, III: 249), аромун. *stihīuséscu* ‘mettre à la base d'une maison, qui doit être bâtie, un coq tué, un agneau tué, qui, après 40 jours devient revenant’ [класть в фундамент строящегося дома зарезанного петуха или ягненка, который через 40 дней превратится в привидение] (Papahagi 1974: 1116).

## *Стопан*

Слово *стопан* ‘хозяин (дома), домовладелец’ является широко распространенным диалектным наименованием домового, который, согласно народным представлениям, невидим или имеет облик животного, чаще всего змеи (область Валовиште – Илиев 1892: 371; Охрид – СБНУ 15, III: 63; Прилеп – СБНУ 15, III: 115; Белица, общ. Харманли, Семище, общ. Засково – Маринов 1914: 564 с примечанием, что это наименование раньше бытовало также в общинах Кешан, Малгара, Деде-Агач, Мелник и Серес). Вера в данное мифическое существо зафиксирована в общине Гюмюрджина (СБНУ 38, III: 18), а также у болгар Фракии и Малой Азии (Вакарелски, Кодов, Младенов 1935: 279). Особенno широко эти верования распространены в Родопах (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Мадан, Девин; Габрово, общ. Ксанти – Стойчев 1965: 273; также Георгиева 1980: 170).

Этот дух появляется в недавно построенном доме в тот момент, когда впервые зажигают огонь (Маринов 1914: 114). Хозяином дома считают кого-нибудь из предков семьи. При этом не только у дома, но и у каждой полевой межи есть свой хозяин, охраняющий землю от непогоды и кражи.

Когда домовой хочет есть, он является кому-нибудь из жильцов дома во сне или обращает на себя внимание стуком на чердаке. В таком случае в доме необходимо провести обряд *стопанин* или *стопанова гозба*: самая старая в доме женщина режет черную курицу (у болгар-мусульман – черного барана, причем обряд исполняют мужчины – СБНУ 34: 298), кровь которой должна стечь в специально вырытую ямку в очаге. Это обстоятельство указывает на то, что очаг воспринимается как место жительства домового. При этом приговаривают: *Радовой са, стопане! весели са, күкъо!* *каде ѳдиши, да ѳдиши, тұка доðдаш, рðса да истрðсяш; от пðля да са връщаши, тұка да доðдаш, жýто да донðсяши; от лðзе да се връщаши, тұка да доðдаш, грðзде да донðсяши* [Радуйся, хозяин! Веселись, дом! Где ходишь, ходи и сюда приходи, чтобы росу отряхнуть; с полей возвращайся, сюда приходи и жито приноси; из виноградника возвращайся, сюда приходи, виноград приноси] (общ. Гоце Делчев – СБНУ 14, III: 186). Часть ритуальной пищи оставляют на чердаке в каждом из четырех углов – «для хозяина

дома». Этот обычай практиковался примерно до 1870 г. (СбНУ 14, III: 185; Арнаудов 1972: 228).

В селах Клокотница и Стопанка, общ. Хасково, зафиксирована форма женского рода *стопанка* в качестве наименования домашней змеи (Архив Георгиева, 570-II: 5, 15).

Следующие производные слова *стопан* имеют мифологическое значение: *стопанёна* (*къща*) ‘дом, в котором живет домовой’ (Гюмюрджина – СбНУ 34: 257), *остопанена*, *подстопанена* *къща* ‘дом, в котором больше не живут люди и в котором поселились духи мертвых’, *стопанясвам* ‘заполучить домового’ (Банско – Молерови 1954: 527; область Пирин – ПК: 473), *стопани́то място* ‘место, у которого есть хозяин (дом, источник, колодец, старое дерево, поле, виноградник, монастырь, церковь)’ (ПК: 473).

Синонимами с тем же семантическим содержанием являются слова *домакинка* (Долна Дикания – Архив Георгиева, 661-II: 91), *домакинката* ‘домовой, имеющий облик черной змеи’ (Расник, общ. Перник – Архив Георгиева, 661-II: 81), *къщодомница* ‘домашняя змея черного или пепельно-серого цвета’ (Поповяне, общ. София – Архив Георгиева, 661-II: 24), *домашар* ‘домашняя змея’ (Охрид – СбНУ 34: 251), а также заимствованное из турецкого языка слово *сайбия* (см. соответствующую главу).

Наименование домового как хозяина дома широко распространено в славянских, индоевропейских, а также неиндоевропейских языках; для славянских языков это было установлено в т. ч. А.И. Ионеску (Ionescu 1978: 84), где эти наименования причисляются к табуированным словам. Ср. рус. *хозяин*, блр. *господарь*, чеш. *hospodáříček*, *hospodářík* (Krek 1887: 410), *starý hospodář* (Machal 1891: 99), н.-луж. *góspodař* и *góspoza* ‘две домашние змеи’ (Schrader 1917: 23), н.-греч. *νοικοχύρως* (Schmidt 1871: 183), нем. *Kobold* (гот. \**kubawalds* ‘управляющий домом’ – Kluge: 386), норв. *gårdsvard* (досл. ‘защитник двора’ – HdA 5: 29, 32), лит. *dimstipatis* ‘хозяин двора’ (Balys, Biezais 1973: 405), др.-инд. *Vāsrtoś pātu* ‘божество, охраняющее дом’ (Macdonell 1911: 138); ср. также баскское *Etxajaunak* ‘хозяин дома’ = ‘домашние духи’ (GMAE 1973: 532), а также западносемитское наименование каждого божества местности как *хозяина* (*Baal*) того места, над которым он сподствует (EJ 3: 820).

Вера болгар в домового, как и упомянутый выше обычай, несомненно, относится к славянской традиции: русский *домо-*

вой тоже живет под (Zelenin 1927: 385) или за печью: *запеченный* (СРНГ 10: 315), ему тоже приносят в жертву кур, особенно черных (Максимов 1903: 53). В Литве домовому жертвуют петухов (Balys, Biezais 1973: 405). Культ домашней змеи был широко распространен у германцев – ее ежедневно кормили молоком в печном углу (Meyer 1891: 73).

Неясным остается, напротив, происхождение слова *стопанъ*. Оно зафиксировано в ц.-слав. *стопанъ*. Из других славянских языков это слово отмечено только в с.-х. *стопанин* ‘хозяин дома’ (юго-западные регионы – Вук). В албанском языке существуют слова *stopán* ‘глава’ и *shtëpán*, гегское *shtëpàr* ‘альпийский пастух’, в румынском – *stăpîn* ‘хозяин, владыка’ и *stopán*, н.-греч. *τσοπάνης* ‘чабан’.

Для этого слова предлагались в основном следующие эти-мологии (подробный критический обзор см. в: Симеонов 1980: 262–265): Ст. Младенов (Mladenov 1912: 16–19; 1941: 610) считает данное слово славянским, образованным от корня, представленного в *стоя* ‘стоять’ путем расширения при помощи *\*p-*, для чего он приводит сравнение с др.-инд. *sthāpana-* ‘установление, расположение’, а в плане семантики – болг. *станячин* = *стопанин* ‘хозяин’. Однако данная этимология остается корневой.

Другое объяснение дает В. Пизани, предполагая образование слова из *\*sъta-gъrātъ* – как калькирование какой-то немецкой синтагмы – например, такой, как гот. *hunda-fab-s* (Pisani 1973: 52). Однако такая трактовка предполагает сокращение второго компонента слова.

Географическое распространение данного слова изначально существенно уменьшает, если не исключает, вероятность славянского происхождения.

Предположение о том, что рум. *stăpîn* заимствовано из ста-рославянского (Weigand 1910: 228), не может быть принято в таком виде. Осторожнее высказывается Е. Чабей, предполагающий, что алб. диал. *shtëpàr* представляет собой более древнюю форму слова *stopán*. Упомянутые слова могли быть заимствованы только из более древней формы *\*stapānъ*. Лишь алб. *stopán*, рум. *stopán* и н.-греч. *τσοπάνης* восходят, согласно фонетическим законам, к ст.-слав. *стопанъ* или к болг. *стопанъ*.

Ст.-слав. *стопанъ*, алб. *shtëpan* и рум. *stăpîn* предполагают существование балканского *\*stapān-*.

Возведение балканских слов к лат. *hospitanus*, с метатезой \**istopanus* (Barić 1919: 93–94; Capidan 1922–1923: 149–150), или к греч. *σπιτανός*, также при условии наличия метатезы > \**στιπανός* (в последний раз эта версия высказана в: Moutsos 1970: 142–150), небезупречно с фонетической точки зрения, что уже отмечал П. Скок (Skok 3: 339) и подробно обосновал Б. Симеонов (1980: 263–264).

У очень убедительной с семантической точки зрения реконструкции, которую предложил О.Н. Трубачев (Трубачев 1967: 37; 1971: 464) – из иран. \**asta-pān-* ‘защитник дома’ (ср. авест. *asta-* ‘дом, домашний очаг’, *-rāna* ‘защита, защитник’), имеется, тем не менее, один фонетический недостаток – ничем не объясняемое выпадение начального *a*. С данным затруднением можно справиться, предположив проникновение иранского слова через ранний албанский язык, в котором, согласно законам фонетики, выпадает начальный *a*. Такое решение предложил В.Э. Орел (Орел 1981: 13; Гиндин, Орел 1982: 37). В этом случае алб. *shtëpi* ‘дом’ (< \**stapija*), имеющее очевидное отношение к *shtëpan*, должно считаться неправильно разбитым на части и переформированным по образцу некоторой словообразовательной модели, продуктивной в албанском языке.

И. Дуриданов (Duridanov 1978: 92) полагает, что это слово принадлежит дакийскому субстрату. Б. Симеонов (1980: 266) связывает предполагаемое субстратное слово, реконструируемое им как \**step-pānos*, \**stap-pānos*, с др.-инд. *stap* ‘палка, посох, колонна, столб’, гот. *stabies*, нем. *Stab* ‘палка, посох, жезл, стержень’, лтш. *stobs* ‘палка, трость, посох, свая, столб, кол’, лит. *stūpins*, др.-prus. *stabis* ‘камень’, др.-англ. *stēpan* ‘подпирать, поддерживать’ < и.-е. \**step-* (этот же корень он предполагает в алб. *shtëpi* ‘дом’) и *pāna/pān* во фракийских именах собственных – таких как *Diurpaneus*, *Dorpaneus*, хотя непроясненным остается то обстоятельство, что смысловой объем \**steb-/step-* включает значения ‘столб, подпорка, колонна, ствол, бревно, пень’, но не ‘дом’.

Более приемлемой остается гипотеза П. Скока (Skok 3: 339) о том, что *stapánus*, балканское слово индоевропейского происхождения, слав. \**stajāti* и др.-инд. *sthāpana-* являются родственными и что тот же корень присутствует в алб. *shtëpi* ‘дом’, ср. праслав. \**stanъ* ‘местоположение, место хранения, жилье’ с суффиксом *-n*.

***Таласъм, тъльсъм, толосъм; делесина***

Общеболгарское и литературное слово *талаcъм* – это наименование злого духа, представляющего собой тень замурованного человека, который является в облике разных животных (Княжески 1846: 204–205; Маринов 1891: 35–38; 1914: 220; Геров); спрятанные сокровища тоже превращаются в *талаcъм* (Маринов 1914: 222; Гинци, общ. София – Архив Георгиева, 661-II: 37). Кроме того, это слово используется в качестве названия домового (Велес – Арнаудов 1972: 226). Н. Геров приводит значения ‘змея, которая живет в доме’, ‘змея *Elaphis quaterradius*’. Кроме того, этот дух приравнивается к вампиру (Пазарджик – СбНУ 16/17: 54; Горна Оряховица – Стойков, Младенов 1969: 162; Долна Диканя, общ. Перник – Архив Георгиева, 661-II: 88) и к *караконджо* (Карабурун [теперь Знаменосец], общ. Стара Загора – КБДР). Наконец, это слово является названием духа, душащего людей, а в переносном значении – наименованием человека, который бродит по ночам, а также человека, внешность которого вызывает ужас (Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 327). У мусульманского населения Болгарии зафиксировано слово *тъльсъм* (Арнаудов 1972: 259), в Велесе – прилагательное *тъльсъм* ‘страшный, ужасный, плохой’ (Панчев: 310). Из с. Бяла Златина известен вариант *талаcън* (Арнаудов 1972: 235), а из Охрида – *толосъм* (СбНУ 15, III: 63), *толосом* (СбНУ 13: 189).

Это слово имеет разные производные: прилагательные *тальсъмски* (Воден – СбНУ 4: 119) и *тъльсъмлия*, которые используются по отношению к «нечистому» месту (Прилеп – СбНУ 3: 158), диминутивы *талаcъмец*, *талаcъмче* (Геров), а также глаголы *талаcъмнясам*, *вталаcъмявам се* ‘стать духом *талаcъм*’ (Геров).

Данное слово было заимствовано из арабского языка при посредничестве турецкого: *тъльсъм* совпадает с тур. *tilsim* ‘талисман, волшебный предмет, спрятанное животное небольшого размера, являющееся воплощением души, от которого в сказках зависит жизнь демона; уничтожение этого предмета или животного дает власть над демоном’ < араб. *tilast* ‘талисман, заклинание, заговор’; *талаcъм* восходит к форме pl. *talāsim*, которая также была заимствована через турецкий язык. Источником арабского слова является греч. *τέλεσμα* ‘талисман, ритуал’. От н.-греч. *υτελεσίαι* ‘дух замурованного человека’ (Арнаудов 1969: 678) происходит

болг. диал. *делесѝна* ‘вампир, караконджа, таласъм’ (Странджа – Горов 1962: 79), которое БЕР (1: 336) неубедительно возводит к ногреч. *утељић* ‘дикий, сумасшедший’.

Тур. *tilsim* было также заимствовано сербохорватским языком: *телисум*, *тилисум*, *тилисун* ‘духи, в которых превращаются замурованные люди и замурованные животные’ (Осат, Босния – Вук), *тилсун* ‘амulet’ (Босния), форма pl. – *таласон*, *таласон* (Сува и Стара планина), *таласӯм* (Босния) (Тројановић 1911: 60; Schneeweis 1961: 11; Škaljić 1966: 617; Skok 3: 170).

### *Tàртор, тàртур*

Болг. диал. *тàртор*, *тàртур* ‘предводитель чертей’, а также ‘место на дне ада, в котором истязают самых великих грешников’ (Геров), заимствованное в румынский язык как *tártor* ‘предводитель чудовищ, злых духов, дьяолов; чудовище, демон, черт, пещерный дракон’ (Tiktin) уже из старославянского языка, восходит к ср.-греч. *τάρταρος* ‘one of the compartments of hell’ [одна из частей ада] (Sopocles 1980), которое продолжает др.-греч. *τάρταρος* ‘преисподняя; глубокая пропасть под землей’ (Ionescu 1976: 83).

Передача греч. *α* при помощи *o* (в редуцированном виде *у*) показывает, что речь идет о древнем заимствовании (до VIII в.).

### *(Х)àла, хал*

Словами *(х)àла*, *хал* называют дракона, который в первую очередь является олицетворением атмосферных явлений: ‘черная туча, которая опускает и вновь свивает свой хвост; в тот момент, когда она опускает хвост, начинается сильный дождь’ (общ. София – СБНУ 9, II: 126; Маринов 1894: 218; 1914: 25; Геров). В районе Краиште (Кюстендил – Захарiev 1918: 145) этот демон описывается как антропоморфное существо, безобразная беззубая старуха, которая может принимать облик большой змеи. Наряду с этим данное слово также имеет значение ‘ветер, буря’: ‘сильный ветер с дождем, громом и градом’ (Банат – Телбизови 1963: 178), ‘буря’ (Геров 5: 486), *Пиротска хàла* ‘западный ветер, который дует из окрестностей Пирота’ (Яна – СБНУ 30: 69). С верой в то, что змееподобный хранитель села и угодий сражается с враждебным грозовым драконом, связано зна-

чение ‘большой уж, хозяин леса или дерева’ (Геров; Маринов 1894: 218). Переносными значениями являются ‘очень сильный человек’ (Геров) и ‘обжора’ (Геров; Маринов 1894: 218).

Н. Геров приводит также форму мужского рода *хал*. Судя по всему, она возникла благодаря народной этимологии в результате связи с *халосвам*: *Хал да го сретне, та да го халоса* [Чтоб его дракон встретил и его поразил].

Часто встречаются формы без начального *x*-: *àла* (Станке Димитров – СбНУ 9, II: 212; Кюстендилско краиште – Захариев 1918: 145; Пазарджик – Джуренов 1980: 454).

Данное слово очень продуктивно:ср. производные *халатина*, *халетина* ‘сильный ветер’ (Геров 5: 483), *алетиňя* ‘вихрь’, ‘черт’ (Кожинцы, общ. Перник – Архив Георгиева, 661-II: 68), *халест* ‘ тот, кто похож на демона *хала*’ (Панчев: 318), *аловита година* ‘год, на протяжении которого часто были грозы, бури и наводнения’ (общ. Ботевград – Попиванов 1949: 520), *халче* ‘ребенок, у которого один глаз, две головы или другие уродства, который родился в результате инцеста и чье рождение приносит селу засуху, эпидемии, град и другие несчастья’ (Маринов 1914: 157), ‘ребенок с телесными уродствами, рожденный от дракона (змея)’ (Геров 5: 484).

То же самое слово и те же народные поверья о грозовом драконе есть и в сербохорватском: (*x)àла* ‘буря, грозовой дракон’, при этом особенное внимание стоит обратить на следующее выражение: *Бори се као ала с берићетом* [Бьется, как ала с урожаем] (Вук: 3). Когда поднимается вихрь, в народе говорят: *то але играју* [Это алы танцуют] (область Тимок – Стакојевић 1937: 77). *Аловит* называют ребенка, который родился «в рубашке» или был зачат женщиной от дракона. Такие люди становятся повелителями туч (СМР: 5). Из сербского языка данное слово было заимствовано в румынский как *hală*, *ală* ‘чудовище, которое вызывает бурю и град и насыщает кошмары’ (Олтения, Банат), в заговорах оно фигурирует как *hană* (Ionescu 1976: 85). Согласно А. Розетти, в заговорах *hală* совпадает с *alea – ielege* (Rosetti 1975: 121), что кажется неправдоподобным.

Балкано-славянские слова были заимствованы из н.-греч. *χάλαζα* ‘град’ (Младенов 1941: 665; Филипова-Байрова 1969: 169; Ionescu 1976: 84). Поскольку согласно южнославянским народным

верованиям градовые тучи ведут драконы, битва которых вызывает бурю, то у южных славян у этого слова развилось мифологическое значение (см. также Ionescu 1976: 84). При этом слово *хàла* означает враждебного дракона, который уничтожает урожай, а славянское слово *змей*, *змaj* – защитника села.

П. Скок (Skok 1: 650) полагает, что источник славяно-балканских слов – тур. *ala* ‘змея’, что кажется возможным при условии добавления гиперкорректного начального *x*- (ср., например, с.-х. диал. *haždàja* = *aždàja*).

Родство с с.-х. *хàль*, *хальна* ‘платье, одеяние’, словен. *há-lja* ‘просторное платье, верхнее платье’, словин. *χalē* ‘одежда’, рус. диал. *хал* ‘вещь, купленная по самой низкой цене’, блр. *халь* ‘грязь, дрянь, хлам, рухлядь’ < и.-е. \*ks-o-l-a, которое предполагает Трубачев (ЭССЯ 8: 12–13), неубедительно с семантической точки зрения, несмотря на рус. диал. *халасвей* ‘легкомысленный человек’ (согласно составителю, исходным является значение ‘ветер, буря’).

### (X)àро

В проклятиях упоминается существо – судя во всему, мифологическое – (x)àро: *Арото те яло, та те ѹзело* [Чтоб тебя аро ело и съело] (Охрид – СбНУ 12, III: 246), *Арото да те взме! Арото те нашло! Харо те яло!* [Чтоб тебя аро взяло! Чтоб тебе аро встретилось! Чтоб тебя ало сожрало!] (Schmidt 1871: 222; Арнаудов 1969: 626); слово *àро* имеет также значение ‘старый, безобразный и ленивый человек’ (общ. Пазаржик – Джуренов 1980: 554).

Это слово заимствовано из н.-греч. *Xάρο*, представляющего собой форму звательного падежа от имени *Xάρος*. Харос связан со смертью и подземным миром в народных поверьях и народной поэзии современных греков (Арнаудов 1969: 626). В новогреческих народных поверьях его представляют как старика, нередко черного цвета (Tozer 1869: 325; Schmidt, 1871: 222).

Этот персонаж – продолжение образа древнегреческого Харона: *Xάρων* – мифический паромщик, который переправляет мертвых через реки Стикс или Ахерон к Аиду. Уже в античные времена его приравнивали к смерти и представляли как старца (RAC 2: 1042). Греческое происхождение данного слова распознал еще Раковски

(Раковски 1857: 171), который, правда, полагал, что оно восходит непосредственно к древнегреческому языку.

Для этого древнегреческого слова предлагались различные этимологии (см. Frisk 1076; Windekens BNF 9: 172 возводит его к Ἀχέρων). Возведение к тому же корню, что и в хеттск. *haran-* ‘орел’, которое предложил В. Георгиев (Georgiev 1973: 145–146) и для семантического обоснования которого он в качестве аргумента приводит тот факт, что этрусский *Xarun* – судя по всему, являющийся персонификацией стервятника – изображается с головой птицы, находит дальнейшее семантическое подтверждение в том факте, что *Xάρος* в новогреческом фольклоре может превращаться в орла (Schmidt 1871: 222).

В болгарском языке мифологические черты данного образа сильно поблекли. В аромунский язык это новогреческое слово было заимствовано как *har* ‘смерть’ (Papahagi 1974: 642).

### *Църниот*

В проклятиях из Охрида это слово встречается в качестве наименования черта: *Църниот те соприл* [Чтоб тебя черный стер с лица земли] (СбНУ 12, III: 249). Словосочетание *църни ангели* тоже является названием черта (Геров).

«Черный» – народное прозвище черта, которое встречается уже в трудах отцов церкви (RAC 9: 715). Там же говорится, что лики его ангелов черны, как ночь. Это описание черта продолжает существовать в новогреческом: *ό μαῦρος* ‘черт’ (Schmidt 1871: 175). Довольно рано оно проникло и в славянские языки:ср. с.-х. *црнī*, рус. *чёрный*, чеш. *černý*, слвц. *čierny*, в.-луж. *corný*, кашуб. *czarny* в качестве наименований черта. Ф. Славский (Sławski 1976: 240) возводит их к праславянскому. При этом праславянское происхождение \**ścьrtъ bogъ* ‘божество тьмы’ он, напротив, считает сомнительным и предполагает, что оно возникло под влиянием христианства. Согласно Г. Ловмяньскому, речь идет о славянской кальке для понятия «черт» (Łowmiański 1979: 189).

К христианскому образцу «черный» восходит и полаб. *tzôrne simenik* ‘черный земляной дух или обитатель недр земли’, поскольку древние венды верили, что он живет в земле и у него там есть пещеры, = *corně zimněk* (Olesch 1976: 20).

## *Шайтàn, шейтàn*

Слова *шайтàn* и *шейтàn* являются диалектными наименованиями черта (Геров), последнее одновременно является просторечным (см. БЕР). Обе формы обнаруживаются и в других балканских языках: первая – в рум. диал. *şăican* ‘черт’ (Бериславешти, Аргеш – Rosetti 1975: 199), аромун. *şaîtán*, последняя – в с.-х. диал. *шèjtan* (Босния) и алб. *shejtán*.

Исходной формой для данных слов является араб. *šaiṭān* ‘сатана, черт’, которое проникло в балканские языки через турецкий –ср. тур. *şeytân* ‘то же’. Арабское слово имеет два разных значения, у каждого из которых – отдельное историческое развитие: значение ‘черт’ восходит к еврейским источникам. Вместе с тем данное слово также является наименованием сверхъестественных существ обоих полов, которые могли являться в человеческом облике (= *ginn*). Данное значение уходит корнями в арабское язычество. Оба значения повлияли друг на друга (EI 4: 307). Предполагается, что арабское слово было заимствовано из древнееврейского через эфиопский (П. Скок восстанавливает эфиопское *sajeṭān* – Skok 3: 207) (см. Wellhausen 1897: 157, прим. 3; EI 4: 308).

\* \* \*

Сопоставление и этимологический анализ наименований демонов, которые представляют собой слова, заимствованные болгарским языком, показали, что основными источниками заимствований являются греческий и турецкий языки.

Греческие заимствования имеют два пласта: более древний – распространению которого в византийские времена способствовала христианская церковь: наименования, используемые для противника Бога как воплощения абсолютного зла, восходят в конечном итоге к древнееврейскому (*велзевул*, *дàвол*, *сатанà*, *сопонаà*, *враг*), остальные понятия пришли из античной религии и философии и были переосмыслены с точки зрения христианства (*стихия*, *тàртор*). Этот пласт является общеболгарским и литературным. Второй пласт ограничен отдельными диалектами и восходит к устным контактам (*армèнки*, *дрàкус*, *калакàнзер*, *кèруша*, *лехùса*, *панùкла*, *вънкашини*, *благи и медени*); с точки зрения пе-

риодизации к данному пласту относятся как ранние, так и поздние заимствования, поскольку устные контакты продолжаются вплоть до настоящего времени. Часть данной лексики распространилась через фольклор (*ламѧ, латиши, орѝсници*) и благодаря этому стала общеболгарской.

Древние наименования *погаши* и *русалия*, относящиеся к христианскому слову, с точки зрения этимологии с одинаковым успехом могут восходить как к греческому языку, так и к балканской латыни. Слово *мрати*, проникшее в болгарский язык, скорее всего, через сербохорватский, взято из лексикона римской церкви.

Турецкие заимствования узко ограничены диалектами и связаны с двуязычием местного населения. Тем не менее, слова *караконджо* и *таластьм* получили широкое распространение и вошли в лексический состав болгарского литературного языка. Однако для большей части заимствований, принадлежащих к данной группе, турецкий язык сыграл лишь посредническую роль. Исходными языками для этих заимствований являются арабский или персидский – так же как и отраженные в этих словах народные верования, уходящие корнями в арабскую или персидскую мифологию.

Единичными являются наименования демонов, а также связанные с ними представления, заимствованные из других языков, с которыми соприкасался болгарский на разных этапах своего развития. Кроме того, значительным является влияние болгарской народной мифологии и связанной с нею терминологии на другие балканские языки.

Некоторые названия демонов были заимствованы в болгарский язык одновременно с соответствующими верованиями, что в особенности касается понятий, связанных с христианством (*дьявол, сатана*). При этом заимствованные наименования нередко накладывались на унаследованные (например, *армёнки* = *нави, вампир* = *плѣтник, тенѣц, орѝсници* = *нарѣчница, русалия* = *самодѣва*) или же представляли собой табуированные наименования (например, *вѣнкаши, благи и медени, горска майка*).

Таким образом, причиной богатой синонимии, наблюдавшейся среди наименований демонов в болгарском языке, стало освоение словарного состава других языков.

## Выводы

Этимологическое исследование болгарских наименований демонов показывает, что все наименования, восходящие к праславянской традиции, поддаются анализу и при условии привлечения этнографических данных могут послужить реконструкции древних языческих представлений. Эти названия либо совпадают с апеллятивами (например, *вѧтър*, *вихрùшка*, *мрак*, *страх*, *нèмоиц*), либо являются производными от апеллятивов, которые называют одну из характерных черт того или иного демонического существа (*нощnìца*, *плàдница*, *вълколàк*, *плътник*, *тенèц*). В любом случае связь демона с его физическими качествами ясно выражена в его наименовании. Названия, образованные в праславянском языке, а также в более поздний период, прозрачны и сегодня, в то время как установить, какой была исходная форма апеллятива, относящегося к древнейшему пласту наименований демонов, возможно только при помощи этимологического анализа – например, праслав. \**bēsъ* ‘демон’ / балт. \**baid-sa* ‘страх, ужас’, праслав. \**judā* ‘нимфа’ / лит. диал. *jáudra* ‘буря’. Благодаря надежным морфологическим и семантическим соответствиям древнейших славянских наименований демонов, имеющимся в других индоевропейских языках, можно с уверенностью подтвердить индоевропейское происхождение этих наименований. Предположения об их неиндоевропейском происхождении являются несостоятельными.

В данной работе удалось выявить дополнительные общеславянские наименования демонов, которые были унаследованы из праславянского языка. Благодаря полученному результату появилась возможность оспорить существующее утверждение о том, что в славянской мифологии и ее терминологии отсутствует единство (Reiter 1973: 169). Внутри самих праславянских образований выделяется пласт, который можно обозначить как южнославянский диалектный.

Этимологический анализ с большой долей вероятности выявляет изначальный характер наименований некоторых демонов,

которые в ходе многовековых внутренних процессов развития, а также под воздействием извне заметно отдалились от своей первоначальной функции. Так, например, благодаря этимологическому анализу удалось установить, что *вила* (*\*vila*), демонстрирующая манистические черты, тем не менее, является духом природы, а также то, что в основе представлений о некоторых демонах (*влас*, *клинове*, *уроки*), считающихся сегодня воплощением болезней, лежат доанистические верования. Из наименований демонов также видно, что культ мертвых занимал центральное место в мифологии древних славян.

Опираясь на приводимый материал, можно предположить, что самым древним демоном из мира мертвых является «живой мертвец» (*\*mora*, *\*navъ*); параллельно с этим существуют представления о том, что душа продолжает жить дальше в виде тени (*\*iēТЬСЬ*) и в виде дыхания (*\*duхъ*, *\*duх-ja*). В рассмотренных верованиях также обнаружено большое количество духов болезней. Со временем это количество возросло благодаря дифференциации наименований по симптомам разных болезней. В рассмотренных болгарских народных поверьях XIX в. демоны болезней составляют самую большую компактную группу.

Бросается в глаза богатая синонимия среди болгарских наименований демонов. С одной стороны, в ней отражены древние диалектные различия, с другой – освоение словарного состава других языков. Еще одной причиной появления синонимов является табуирование наименований существ, вызывавших страх. Так, уже в праславянском языке *\*mora* имело также название *\*nokъnica*. Табуированным наименованием является, на мой взгляд, и слово *\*diva* ‘самовила’. Поводом для образования новых наименований может также стать дифференцирование демонических существ: так, змей является драконом, который охраняет плодородие полей, в то время как слова *ламѧ*, *халà* называют враждебно настроенных драконов, которые наносят полям урон. Наряду с этим существует тенденция переноса наименования одного демона на другие существа. Поскольку черты и функции демонических существ перетекают от одних персонажей к другим, эти персонажи обладают ярко выраженной тенденцией к синкретизму; в языке отражением этой тенденции является унификация наименований. Вышеупомянутый синкретизм усиливается по мере утраты соответствующих верова-

ний в наши дни. При распаде мифологической терминологии часть ее обретает экспрессивный характер. Чаще всего наблюдается семантическое развитие наименования того или иного демона в сторону значения ‘старый, уродливый, злой человек’ (*вёщица, вампир, панукла*) или ‘человек, который не спит по ночам’.

Относительно стабильны представления о демонах и названия демонов, которые связаны с суевериями и ритуалами, имеющими отношение к смерти и погребению (*вампир, нави*), магии (*вёщица, мамница*) и «дурному глазу» (*уроки*).

Наибольшей консервирующей ролью обладает фольклор, в котором сохранились очень древние наименования демонов, унаследованные из индоевропейского языка (*вила, дива, юда, змей*).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

алб.	– албанский	з.-	– западно-
англ.	– английский	з.-фриз.	– западнофризский
англосакс.	– англосаксонский	зоол.	– зоологическое
аромун.	– аромунский	и.-е.	– индоевропейский
блр.	– белорусский	иран.	– иранский
бретон.	– бретонский	ирл.	– ирландский
в.-	– восточно-	исл.	– исландский
в.-луж.	– верхнелужицкий	казах.	– казахский
валлийск.	– валлийский	кельт.	– кельтский
валлон.	– валлонский	лат.	– латинский
вангерог.	– вангерогский (язык острова Вангероге, одного из Фризских островов)	лит.	– литовский
вахан.	– ваханский	лтш.	– латышский
венг.	– венгерский	морав.	– моравский
гот.	– готский	мундж.	– мундженский
греч.	– греческий	н.-греч.	– новогреческий
дат.	– датский	н.-луж.	– нижнелужицкий
диал.	– диалектное	н.-перс.	– новоперсидский
др.-англ.	– древнеанглийский	напр.	– например
др.-в.-нем.	– древневерхненемец- кий	нар.	– народное
др.-герм.	– древнегерманский	норв.	– норвежский
др.-инд.	– древнеиндийский	о.-слав.	– общеславянский
др.-иран.	– древнеиранский	общ.	– община
др.-ирл.	– древнеирландский	оск.	– осский
др.-исл.	– древнеисландский	перс.	– персидский
др.-корн.	– древнекорнуэльский	праслав.	– праславянский
др.-лит.	– древнелитовский	простонар.	– простонародное
др.-prus.	– древнепрусский	ригвед.	– ригведийский
др.-фриз.	– древнефризский	рум.	– румынский
		рус.	– русский
		с.	– село
		с.-	– северно-

с.-луж. – серболужицкий	устар. – устарелое
с.-х. – сербохорватский	фарер. – фарерский
слвц. – словацкий	фин. – финский
словен. – словенский	фольк. – фольклорное
собират. – собирательное	фриз. – фризский
ср. – сравни	хеттск. – хеттский
ср.-в.-нем. – средневерхненемец- кий	хорв. – хорватский
ср.-греч. – среднегреческий	ц.-слав. – церковнославянский
ст.-слав. – старославянский	чеш. – чешский
ст.-укр. – староукраинский	шв. – шведский
тохар. – тохарский	швейц. – швейцарский
тур. – турецкий	эст. – эстонский
туркм. – туркменский	ю.-слав. – южнославянский
укр. – украинский	ягноб. – ягнобский

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Аврамов сборник – рукопись, написанная Арваамом Дмитриевичем, хранится в Народной библиотеке им. И. Вазова, Пловдив, за № 115.
- АЕИМ – Архив на Етнографския институт и музей при БАН.
- Ангелов 1895 – *Ангелов Г.В.* Тълкувания на прородни явления, разни народни вървания и прокобявания. От Битолско // СбНУ 12. III. 1895. С. 123–130.
- Ангелов 1911 – *Ангелов Б.* Самовилите в българската народна поезия // ИССФ 3. 1911. С. 1–66.
- Андреев, Пещерева 1957 – *Андреев М.С., Пещерева Е.М.* Я gnobские тексты. М.; Л., 1957.
- Аничков 1914 – *Аничков Е.В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.
- Апостолов 1905 – *Апостолов П.* Родопска сватба // СбНУ 21. 1905. С. 1–28.
- Арнаудов 1913 – *Арнаудов М.* Фолклор от Еленско // СбНУ 27. 1913. С. 1–389.
- Арнаудов 1968, 1969 – *Арнаудов М.* Очерци по българския фолклор. Т. 1. София, 1968. Т. 2. София, 1969.
- Арнаудов 1971, 1972 – *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1. София, 1971; Т. 2. София, 1972.
- Архив Георгиева – *Георгиева Ив.* Материали по темата «Народен миrogled». АЕИМ. № 570–II. С. 1–105 (Видински, Михайловградски, Врачански Окръг; Хасковски, Кърджалийски окръг); № 661–II (Смоленски, Софийски, Пернишки окръг). С. 1–91. 1971.
- Архив Романска. Цит. по КБДР.
- Архив Йончев – *Йончев П.* Речник на българската народна медицинска терминология. Добавки и етимологически бележки от Й. Заимов (рукопись). Хранится в Институте болгарского языка БАН.
- Атхарваведа 1976 – Атхарваведа. Избранное. М., 1976.
- Афанасьев 1865–1869 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869.
- Ахтаров 1939 – *Ахтаров Б.* Материали за български ботаничен речник / Събрани от Б. Давидов и А. Явшев, допълнени и редактирани от Б. Ахтаров. София, 1939.

- Білецький-Носенко – *Білецький-Носенко П.П.* Словник української мови / Підготував до видання В.В. Німчук; відп. ред. К.К. Цілуйко. Київ, 1966.
- БДПМ – Българска диалектология. Проучвания и материали. Кн. 1–10. Изд. на БАН. София, 1962–1981.
- БЕз – Български език. София, 1951–.
- Бенвенист 1955 – *Бенвенист Э.* Индоевропейское именное словообразование. М., 1955.
- БЕР – Български етимологичен речник / Съст. Вл. Георгиев и др. Т. 1. София, 1971; Т. 2. София, 1979.
- Богданович 1895 – *Богданович А.Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Боев 1970 – *Боев Е.* Казахски и български речникои успоредици // ИИБЕз 19. 1970. С. 899–906.
- Божкова 1962 – *Божкова Зл.* Принос към речника на Софийския говор // БДПМ 1. 1962. С. 241–273.
- Бояджиев 1970 – *Бояджиев Т.* Из лексиката на с. Дервент, Дедеагачко // БДПМ 5. 1970. С. 223–243.
- Бояджиев 1971 – *Бояджиев Т.* Речник на говора на с. Съчанли, Гюмюрджинско // БДПМ 6. 1971. С. 5–135.
- Булгаковский 1890 – *Булгаковский Д.Г.* Пинчуки. Этнографический сборник. СПб., 1890.
- Бурмов 1930 – *Бурмов Ал.* Народни умотворения от с. Бяла-Черкова (Търновско) // СБНУ 38. 1930. С. 1–192.
- Бушетић 1911 – *Бушетић Т.М.* Народна медицина срба сельака у Левчу // Српски етнографски зборник 17. Београд, 1911. С. 531–595.
- Вакарелски 1974 – *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София, 1974 (2 изд. 1977).
- Вакарелски, Кодов, Младенов 1935 – *Вакарелски Хр., Кодов Хр., Младенов Ст.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи // ТрСб 5. София, 1935.
- Варбот 1963 – *Варбот Ж.Ж.* Заметки по славянской этимологии (чеш. *perš(a), tropiti*) // Этимология 1966. М., 1968. С. 103–104.
- Варбот 1967 – *Варбот Ж.Ж.* О словообразовательной структуре этимологических гнезд // Вопросы языкоznания. М., 1967. № 4. С. 67–74.
- Варбот 1975 – *Варбот Ж.Ж.* К реконструкции и этимологии некоторых праславянских глагольных основ и отглагольных имен. III // Этимология 1973. М., 1975. С. 23–33.

- Ватев 1905 – *Ватев С.* Материали по народната медицина в България // СбНУ 21. 1905. С. 1–29.
- Веселовский 1889 – *Веселовский А.Н.* Славяно-германские отрывки II. Валькирии-Welis. Ὑλύσιον πεδίον, Вила – Viola // Журнал министерства народного посвещения. Т. 264. С. 6–14.
- Виноградова 1967 – Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»: В 6 выпусках / Сост. В.Л. Виноградова. Вып. 2. Л., 1967.
- Вльчкова 1971 – *Вльчкова Н.* Сложните безсуфиксни прилагателни в българския език // ИИБЕЗ 19. 1971. С. 211–217.
- Ворт 1978 – *Ворт Д.* Див = Sīmury // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 127–132.
- Въжарова 1976 – *Въжарова Ж.* Славяни и прабългари. София, 1976.
- Генчев 1968 – *Генчев Ст.* Към проучването на различията между обичаите при погребение от двете страни на ятовата граница в Северна България // ИЕИМ 11. 1968. С. 169–200.
- Генчев 1974 – *Генчев Ст.* Семейни обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 265–300.
- Георгиев 1964 – *Георгиев В.И.* Вокалната система в развоя на славянските езици. София, 1964.
- Георгиев 1967 – *Георгиев В.И.* Индоевропейский термин \*deywos в славянских языках // To honor R. Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday, 11 October 1966. Paris, 1967. P. 734–737.
- Георгиев 1970 – *Георгиев В.И.* Трите фази на славянската митология // Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов. София, 1970. С. 469–475.
- Георгиева 1983 – *Георгиева Ив.* Българска народна митология. София, 1983.
- Георгов 1904 – *Георгов Ив. А.* Материали за речник на велешкия говор // СбНУ 20. 1904. С. 1–85.
- Геров 1895–1901 – *Геров Н.* Речник на българския език с тълкуване речите на български и на руски / Събрал... Н. Геров. Т. 1–5. Пловдив, 1895–1901.
- Гиндин, Орел 1982 – *Гиндин Л.А., Орел В.Э.* Ранние этноязыковые контакты славян на Балканах и лексика южных славян // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 33–49.
- Гинчев 1890 – *Гинчев Ц.* Нещо по българската народна медицина // СбНУ 3. I. 1890. С. 70–137.
- Големанов 1914 – *Големанов Г.* Материали по народната медицина из Горньо-Оряховско // СбНУ 30. 1914. С. 1–48.
- Горов 1962 – *Горов Г.* Странджанският говор // БДПМ 1. 1962. С. 13–161.

- Грбић 1909 – *Грбић С.М.* Српски народни обичаји из среза Больевачког // Српски етнографски зборник 14. Обичаји народа српскога. Књ. 2. Београд, 1909.
- Григоров 1971 – *Григоров Ал.* Бележки и добавки към «Български етимологичен речник» // БЕЗ 21/1. 1971. С. 107–110.
- Гринченко – *Гринченко Б.* Словаръ української мови. Київ, 1907–1909.
- Грюнберг 1972 – *Грюнберг А.Л.* Языки восточного Гиндукуша. Мундянский язык. Л., 1972.
- Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976 – *Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М.* Ваханский язык. М., 1976.
- ГСУ – Годишник на Софийския университет. Историко-филологический факультет. София.
- Гъльбов 1965 – *Гъльбов Л.* Говорът на с. Доброславци, Софийско // БДИМ 2. 1965. С. 3–118.
- Дабева 1934 – *Дабева М.* Български народни клетви. София, 1934.
- Даль 1955 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. М., 1955.
- Даскалов – *Даскалов Хр. Н.* Празници и обичаи в Тревненско // СбНУ 22. III. 1906–1907. С. 1–14.
- Демидович 1896 – *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение 1896. № 1. Кн. 28. М., 1896. С. 91–120.
- Демидович 1897 – *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение 1896. № 2–3. Кн. 29–30. М., 1897. С. 107–145.
- Денчев 1979 – *Денчев Д.* Речников материал от говора на преселниците от с. Чанкача, Чаталджанско, в Шумен // БДПМ 9. 1979. С. 343–349.
- Державин 1914 – *Державин Н.С.* Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии // СбНУ 29. 1914.
- Десницкая 1963 – *Десницкая А.В.* Славянские заимствования в албанском языке. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963). М., 1963.
- Десницкая 1976 – *Десницкая А.В.* О некоторых вопросах балканстики в связи с изучением карпатского лингвистического ареала // Вопросы языкознания. 1976. № 3. С. 35–46.
- Джуренов 1980 – *Джуренов И.* Народна проза от Пазарджишко // СбНУ 51. 1980.

- Дмитриев 1962 – *Дмитриев Н.К.* Стой тюркских языков. М., 1962.
- Дробњаковић 1960 – *Дробњаковић Б.* Етнографија народа Југославије. Београд, 1960.
- Дуйчев 1971 – *Дуйчев И.* Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания // Старобългарска литература. Изследвания и материали. София, 1971. С. 157–165.
- Дукова 1985 – *Дукова У.* Праслав. \*съртъ ‘черт, злой дух’ / герм. \*skrat- ‘лесной дух, чорт’ // Этимология 1982 / Отв. ред. О.Н. Трубачев. М., 1985. С. 61–63.
- Дуриданов 1982 – *Дуриданов Ив.* Повторно за етимологията на бълг. Джел // БЕз 32. I. 1982. С. 59–60.
- Дювернуа – *Дювернуа А.* Словарь болгарского языка по памятникам народной словесности и произведениям новейшей печати. Т. 1–4. М., 1885–1888.
- Ђорђевић 1953 – *Ђорђевић Т.Р.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
- Евстатиева 1971 – *Евстатиева Д.* Лексиката на говора на с. Тръстеник, Плевенско // БДПМ 6. 1971. С. 151–243.
- Евтимий 1943 – *Архимандрит Евтимий.* Народни поверия, обреди и обичаи // Годишник на Университета «Св. Климент Охридски». Богословски факултет. Т. 20/2. София, 1943.
- Егоров 1964 – *Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.
- ЕзЛит – Език и литература. София.
- Желеховский 1886 – *Желеховский Е.* Малоруско-німецкий словар. Т. 1–2. Львів, 1886.
- ЖС – Живая старина. СПб., 1891–1916.
- Заимов 1954 – *Заимов Й.* Българските народни имена на месеците // ИИБЕз 3. 1954. С. 101–147.
- Захариев 1918 – *Захариев Й.* Кюстендилско крайще // СбНУ 32. 1918.
- Захариев 1935 – *Захариев Й.* Каменица. Географско-этнографско изучаване // СбНУ 40. 1935.
- Захариев 1949 – *Захариев Й.* Пиянец. Земя и население // СбНУ 45. 1949.
- Захариев 1963 – *Захариев Й.* Кюстендилската котловина. Географско-этнографско исследование. София, 1963.
- Златковская 1978 – *Златковская Т.Д.* Rosalia – Русалий? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд

- славистов. Загреб – Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 210–226.
- Иванов 1977 – *Иванов В.В.* К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 143–164.
- Иванов, Топоров 1963 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. М., 1963. С. 88–158.
- Иванов, Топоров 1965 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванов, Топоров 1982 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Навъ // МНМ. Т. 2. С. 195.
- ИДР – *Стойков Ст., Младенов М.* Проект за «Идеографски диалектен речник на български език» // БЕЗ 2. София, 1969. С. 155–170.
- ИЕИМ – Известия на етнографския институт и музей. София.
- ИИБЕЗ – Известия на Института за български език. София.
- Илиев 1890 – *Илиев А.Т.* Български предания за исполини, наречение елини, жидове и латини // СбНУ 3. 1890. С. 179–205.
- Илиев 1891 – *Илиев А.Т.* Българските предания за исполини, наречение елини, жидове и латини // СбНУ 4. 1891. С. 254–255.
- Илиев 1892 – *Илиев А.Т.* Растителното царство в народната поезия, обичаите, обредите и повериета на българите // СбНУ 7. I. 1892. С. 311–412.
- Илчев 1962 – *Илчев Ст.* Към Ботевградската лексика // БДПМ 1. 1962. С. 183–205.
- Илчев 1971 – *Илчев Ст.* Речник на редки, остатели и диалектни думи в литературата от XIX и XX век / Сост. С. Илчев, А. Иванова, А. Димрова, М. Павлова. София, 1971.
- Илчева 1891 – *Илчева М.* Баяния, врачувания и лекувания от Орхание // СбНУ 4. 1891. С. 95–97.
- Ильинский 1911 – *Ильинский Г.* Славянские этимологии // РФВ 65. 1911. С. 212–231.
- Ильинский 1933 – *Ильинский Г.* Юда (Страница из славянской мифологии) // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933. С. 467–474.
- ИНЕМ – Известия на Народния етнографски музей в София. София.
- ИССФ – Известия на Семинара по славянска филология при университета в София. София.
- Каралюнас 1966 – *Каралюнас С.* К вопросу об и.-е. \*s после i, и в литовском языке // Baltistica 1, № 2. Вильнюс, 1966. С. 113–126.

- Каралюнас 1975 – *Каралюнас С.* К этимологии лит. *jíodas* ‘черный’ // Этимология 1975. М., 1977. С. 129–137.
- Карацић 1935 – *Карацић Вук Ст.* Српски речник истумачен њемачким и латинским ријечима. Београд, 1935.
- Качановский 1882 – *Качановский В.* Памятники болгарского народного творчества. СПб., 1882.
- КБДР – Картотека за български диалектен речник при Института за български език. София.
- Кепов 1936 – *Кепов Ив. П.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево-Дупнишко // СбНУ 42. 1936. С. 1–288.
- Княжески 1846 – *Княжески З.* Болгарские поверия // Журнал министерства народного просвещения 52. 1846. С. 204–205.
- Коваленко 1891 – *Коваленко Г.* О народной медицине в Переяславском уезде Полтавской губернии // Этнографическое обозрение. Кн. 9. М., 1891. С. 141–149.
- Ковачев 1914 – *Ковачев Й.Д.* Народна астрономия и метеорология // СбНУ 30. 1914. С. 3–85.
- Ковачев 1968 – *Ковачев Ст.* Троянският говор // БДПМ 4. 1968. С. 161–242.
- Ковачев 1970 – *Ковачев Н.П.* Речник на говора на с. Кръвеник, Селиевско // БДПМ 5. 1970. С. 5–52.
- Колева 1981 – *Колева Т.А.* Гергъовден у южните славяни. София, 1981.
- Кулишић, Петровић, Пантелић 1970 – *Кулишић Ш., Петровић Ж.П., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Кювлиева, Димчев 1970 – *Кювлиева В., Димчев К.* Речник на Хасковски градски говор // БДПМ 5. 1970. С. 53–103.
- Львов 1975 – *Львов А.С.* Лексика «Повести временных лет». М., 1975.
- Львов 1979 – *Львов А.С.* Из лексикологических наблюдений. 15. *Намѣстннкъ* // Этимология 1977. М., 1979. С. 61–63.
- Любенов 1887 – *Любенов П. Цв.* Баба Ега или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Майков 1869 – *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.
- Макаренко 1897 – *Макаренко А.* Детские болезни // ЖС 7. 1897. С. 230–240.
- Маринов 1891 – *Маринов Д.* Жива старина (Етнографско-фолклорно изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Врачанско). Кн. 1. Вярванията или суеверията на народа. Русе, 1891.
- Маринов 1892 – *Маринов Д.* Жива старина. Кн. 3. Семейният живот на народа. Русе, 1892.

- Маринов 1896 – *Маринов Д.* Думи и фрази из Западна България // СбНУ 13. III. 1896. С. 249–271.
- Маринов 1914 – *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи // СбНУ 28. 1914.
- Маркова 1968 – *Маркова Л.В.* Некоторые наблюдения над развитием календарных обрядов у болгар междууречья Прута и Днестра // ИЕИМ 11. 1968. С. 151–168.
- Мартынов 1983 – *Мартынов В.В.* Язык в пространстве и времени. М., 1983.
- Матов 1893 – *Матов Д.* Гръцко-български студии // СбНУ 9. I. 1893. С. 21–84.
- Матов 1895 – *Матов Д.* Верзиуловото коло и навите // Български преглед 2. Кн. 9–10. 1895. С. 140–155.
- Мемова-Сюлейманова 1981 – *Мемова-Сюлейманова Х.* Лексикални заемки в турския език от българския и от другите славянски езици // Съпоставително езикознание 6/3–5. София, 1981. С. 105–135.
- Меркулова 1979 – *Меркулова В.А.* Некоторые проблемы лингвистической географии в связи с этимологией // ZSI 24/1. 1979. С. 89–95.
- Миладинови 1961 – *Миладинови Д. и К.* Български народни песни. София, 1961.
- Милићевић 1894 – *Милићевић М.* Живот срба сельака // Српски етнографски зборник. Књ. 1. Београд, 1894.
- Мирчев 1947 – *Мирчев К.* Нещо за гръцките заемки в български език (по повод статията на д-р П. Скорчев) // ЕзЛит 2/2. 1947. С. 23–27.
- Михайлова 1974 – *Михайлова Д.* Към въпроса за евфемистичните наазвания на болести в български език // БЕЗ 24. 1974. С. 50–54.
- МЈа – Македонски јазик. Скопје. 1950–.
- Младенов 1909 – *Младенов Ст.* Старите германски елементи в славянските езици // СбНУ 25. II. 1909. С. 1–155.
- Младенов 1941 – *Младенов Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
- Младенов 1966 – *Младенов М. Сл.* Ихтиманският говор // ТБД 2. 1966.
- Младенов 1967 – *Младенов М. Сл.* Лексиката на Ихтиманския говор // БДПМ 3. 1967. С. 3–196.
- Младенов 1969 – *Младенов М. Сл.* Говорът на Ново село Видинско // ТБД 6. 1969.
- Младенов 1971 – *Младенов М. Сл.* Из лексиката в Кюстендилско // БДПМ 6. 1971. С. 137–150.
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М., 1980; Т. 2. М., 1982.

- Молерови 1954 – *Молерови Д. и К.* Народописни материали от Разложко // СбНУ 48. 1954.
- Ничев 1980 – *Ничев А.* Седем етимологии // Съпоставително езикознание 5/4. София, 1980. С. 33–37.
- Ничева 1983 – *Ничева К.* Фразеологизми с компонент *дявол* в българския, руския, чешкия, полския и френския език // Съпоставително езикознание 3. София, 1983. С. 26–37.
- Носович 1870 – *Носович И.И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.
- НПесЮЗБ – Народни песни от Югозападна България. Пирински край. Т. 1 / Съст. и ред. Н. Кауфман, Т. Тодоров. София, 1967.
- НПСИБ – Народни песни от Североизточна България. Т. 1–2 / Съст. и ред. И. Качулов. София, 1973.
- Орел 1981 – *Орел В.Э.* Состав и характеристика субстратного апеллятивного фонда балканославянских языков. Автореферат докторской диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1981.
- Откупщиков 1967 – *Откупщиков Ю.В.* Из истории индоевропейского словаобразования. Л., 1967.
- Павлов 1931 – *Павлов Т.* Българите в Моравско и Тимошко. История, език, нрави, обичаи, поверия, борби и очаквания. София, 1931.
- Павловский РНС – *Павловский И.Я.* Русско-немецкий словарь. 3-е изд. Рига; Leipzig, 1900.
- Панчев 1908 – *Панчев Т.* Допълнение на българския речник от Н. Геров / Съbral, наредил и изтълкувал Т. Панчев. Пловдив, 1908.
- Петканова 1982 – Стара българска литература. 1. Апокрифи / Съст. и ред. Д. Петканова. София, 1982.
- Петров 1911 – *Петров К.* Принос към говора на гр. Котел // ИССФ 3. 1911. С. 195–222.
- ПК – Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Погодин 1895 – *Погодин А.* Несколько этимологий // РФВ 33. 1895. С. 328–330.
- Померанцева 1978 – *Померанцева Э.В.* Междуэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 143–158.
- Попиванов 1930 – *Попиванов Г.* Орханийският ботевградски говор // СбНУ 38. 1930.
- Попиванов 1940 – *Попиванов Г.* Софийският говор // Списание на БАН 34 (18). София, 1940. С. 209–326.

- Попиванов 1949 – *Попиванов Г.* Народни песни и приказки от Софийско и Ботевградско // СбНУ 44. 1949.
- Попиванов 1949 – *Попиванов Г.* Народни думи от Ботевградско // СбНУ 45. 1949. С. 520–541.
- Попов 1983 – *Попов Р.* Вампирът в българските народни вярвания // Векове 1. 1983. С. 36–43.
- Пропп 1946 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- ПСп – Периодическо списание на Българското книжовно дружество в София.
- Радева 1959 – *Радева Л.* Етнографско изследване на с. Говедарци, Са-моковско. Дипл. работа. Истор. факультет Софийского Университе-та (рукопись).
- Раковски 1857 – *Раковски Г.С.* Горски пътник. Нови Сад, 1857.
- Раковски 1859 – *Раковски Г.С.* Показалец или ръководство как да се изискват и издирят най-стари черти нашего бытия. Одеса, 1859.
- Раковски 1865 – *Раковски Г.С.* Българска старина. Букуреш, 1965.
- Риков 1985 – *Риков Г.Т.* Этимологические заметки // Этимология 1982 / Отв. ред. О.Н. Трубачев. М., 1985. С. 146–151.
- РР – Родна реч. Казанльк; София.
- РСб – Родопский сборник. 1–2. София, 1965, 1969.
- РСКНЈ – Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959. Књ. 1: А – Bogoljub; 1962. Књ. 2: Bogoljub – Vražogrnci; Књ. 3: Vraznuti – Gušurina; 1966. Књ. 4: D – Dugulja; 1968. Књ. 5: Duiuljan – Zaključiti; 1969. Књ. 6: Zaključnica – Zemlen; 1971. Књ. 7: Zemlenast – Intoniranje; 1973. Књ. 8: Intonirati – Jure; 1975. Књ. 9: Jurget – Kolitva; 1978. Књ. 10: Koliti – Kukutica; 1981. Књ. 11: Kukuška – Makva; 1984. Књ. 12: Makven – Mozurica; 1988. Књ. 13: Moire – Naklapuša; 1989. Књ. 14: Naklasati – nedoturo; 1996. Књ. 15: Nedosuiav – Nokavac; 2001. Књ. 16: Nokaš – odvrzivaši; 2006. Књ. 17: Odvrkao – Opovo; 2010. Књ. 18: Oporvaganje – ocariti; 2014. Књ. 19: Ocat – Petoglasnik.
- Русакиев 1956a – *Русакиев С.* Народни песни на малоазийските бълга-ри в Новопазарско // СбНУ 47. 1956. С. 1–214.
- Русакиев 1956b – *Русакиев С.* Народни песни, приказки, пословици, игри и пр. от Нови Пазар и с. Еньово, Новопазарско // СбНУ 47. 1956. С. 221–466.
- РФВ – Русский филологический вестник. Варшава, 1879–1917.
- Сакъов 1967 – *Сакъов Д.Н.* Принос към речника на Кукушкия говор // БДПМ 3. 1967. С. 317–341.

- СбНУ – Сборник за народни умотворения и книжнина. София. Кн. 1–26. 1889–1912, с кн. 27 (1913) – Сборник за народни умотворения и народопис.
- Свешникова 1979 – *Свешникова Т.Н.* Волки-оборотни у румын // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979. С. 208–221.
- Севортян 1974 – *Севортян Э.* Этимологический словарь тюркских языков. (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.
- Симеонов 1980 – *Симеонов Б.* Произход и значение на думата *стопан* // В чест на академик Владимир Георгиев. Езиковедски проучвания по случай седемдесет години от рождението му. София, 1980. С. 262–267.
- Скорчев 1947 – *Скорчев П.* Гръцкият глагол в нашия народен говор // ЕзЛит 2/2. 1947. С. 19–22.
- Смаль-Стоцкий 1926–1927 – *Смаль-Стоцький Р.* Українська мова в етимологічному словарі Е. Бернекера. Т. 1 // Slavia 5. Praha, 1926–1927. С. 1–57.
- Соболевский 1911 – *Соболевский А.* Из истории словарного материала // РФВ 70. № 3–4. 1911. С. 409–419.
- Сороколетов 1966 – *Сороколетов Ф.П.* Из истории лексики (слова с корнем *лих-* в русских народных говорах и литературном языке) // Лексика русских народных говоров (опыт исследования). М.; Л., 1966. С. 151–174.
- СПТВ – Народни песни от Тимок до Вита / Ред. В. Стоин. София, 1928.
- Срезневский 1890 – *Срезневский И.И.* Сербо-лужицкие народные поверья // Живая старина 1/2. 1890. С. 57–62.
- Срезневский 1893–1909 – *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1–3. СПб., 1893–1909.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров / Сост. Ф.П. Филин. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.
- СРЯ – Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–. Вып. 1–.
- Стамболиев 1905 – *Стамболиев С.* Материали по народната медицина в България. От Берковско // СбНУ 21. 1905. С. 41–62.
- Станојевић 1937 – *Станојевић М.* Зборник прилога за познавање Тимочке крајине. Књ. 3. Зајечар. Београд, 1937.
- Стойков 1967 – *Стойков Ст. М.* Банатският говор // ТБД 3. 1967.
- Стойков 1968 – *Стойков Ст. М.* Лексиката на банатския говор // ТБД 4. 1967.

- Стойков, Младенов 1969 – *Стойков Ст., Младенов Сл.* Проект за «Идеографски диалектен речник на българския език» // БЕз 19. 1969. С. 155–170.
- Стойкова 1970 – *Стойкова Ст.* Български народни гатанки. София, 1970.
- Стойчев 1915 – *Стойчев Кр. С.* Тетевенски говор // СбНУ 31. 1915.
- Стойчев 1965 – *Стойчев Т.* Родопски речник // БДПМ 2. 1965. С. 119–314.
- Стойчев 1970 – *Стойчев Т.* Родопски речник // БДПМ 5. 1970. С. 152–221.
- ТБД – Трудове по българска диалектология. София, 1965–.
- Телбизови 1963 – *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ 51. 1963. С. 1–361.
- Токарев 1964 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Токарев 1965 – *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. М., 1965.
- Топоров 1960 – *Топоров В.Н.* Индоевропейский корень \* $\partial_2en$ -/ $\partial_2n$ - в балтийском и славянском // Lingua Posnaniensis 8. Poznań, 1960. S. 194–211.
- Топоров 1963 – *Топоров В.Н.* Хеттская <sup>SAL</sup>ŠU.GI и славянская баба-яга // Краткие сообщения Института славяноведения 38. М., 1963. С. 28–37.
- Топоров 1975 – *Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь. А–Д. М., 1975.
- Топоров 1977 – *Топоров В.Н.* К древнебалканским связям в области языка и мифологии // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 40–58.
- Тројановић 1911 – *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји // Српски етнографски зборник 17. Београд, 1911. С. 3–238.
- ТрСб – Тракийски сборник. София, 1936.
- Трубачев 1967 – *Трубачев О.Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. М., 1967. С. 3–81.
- Трубачев 1971 – *Трубачев О.Н.* Две болгарские этимологии. *Самодива.* Болг. *Момчил*, серб. *Момчил(о)* // Исследования по славянскому языкознанию. М., 1971. С. 458–465.
- Умленски 1965 – *Умленски Ив.* Кюстендилският говор // ТБД 1. 1965.
- Успенский 1982 – Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого и дополнения О.Н. Трубачева. Т. 1–4. М., 1964–1973.
- Филин 1962 – *Филин Ф.П.* Образование языка восточных славян. М.; Л., 1962.
- Филипова-Байрова 1969 – *Филипова-Байрова М.* Гръцки заемки в съвременния български език. София, 1969.

- Хайтов 1958 – *Хайтов Н.* Село Яврово. Селищна монография. София, 1958.
- Хитов 1979 – *Хитов Хр.* Речник на говора на с. Радовене, Врачанско // БДПМ 8. 1979. С. 233–342.
- Цонев 1920 – *Цонев Б.* Славянски ръкописи и старопечатни книги на народната библиотека в Пловдив. София, 1920.
- Цонев 1923 – *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 11. София, 1923.
- Цонев 1940 – *Цонев Б.* История на български език. София, 1940.
- Чајкановић 1924 – *Чајкановић В.* Студије на религије и фолклора // Српски етнографски зборник 31. Београд, 1924.
- Чајкановић 1932 – *Чајкановић В.* Неколико опште појаве у старој српској религији // Годишница Николе Чупића. Књ. 41. Београд, 1932.
- Читалище I – Читалище. Повременно списание. Цариград, 1870.
- Шапкарев 1891 – *Шапкарев К.А.* Сборник от български народни умотворения. Ч. III. Отд. 1, 2. Български обичаи, обряди, суеверия и костюми. Кн. VII. София, 1891.
- Шапкарев 1894 – *Шапкарев К.А.* По народната медицина и нейната номенклатура в Македония // СбНУ 10. 1894. С. 324–344.
- Шапкарев 1894а – *Шапкарев К.А.* Русалии. Древен и твърде интересен български обичай запазен и до днес в Южна Македония. Пловдив, 1894.
- Шапкарев 1973 – *Шапкарев К.А.* Сборник от български народни умотворения в 4 тома. Т. 4. Български приказки и вярвания. София, 1973.
- Шапкарев, Близнев 1967 – *Шапкарев Ив. К., Близнев Л.* Речник на Семковски градски говор // БДПМ 3. 1967. С. 197–291.
- Шарко 1891 – *Шарко Е.* Из области суеверий малоруссов Черниговск. губ. (Народная медицина и представления о загробной жизни) // Этнографическое обозрение 1891. № 1. Кн. 8. М., 1891. С. 168–175.
- Шаур 1981 – *Шаур Вл.* *Мрата ‘кокоша болест’, мратиняк ‘зъл дух’* // БЕЗ 31/5. 1981. С. 458–459.
- Шимански 1982 – *Шимански Т.* Лексикални бележки (пресло: буква) // БЕЗ 32/4. 1982. С. 349–352.
- Шишманов 1893 – *Шишманов Ив. Д.* Принос към българската народна етимология // СбНУ 9. I. 1893. С. 443–646.
- Шишманов 1895 – *Шишманов Ив. Д. V. Jagić.* Die Geheimsprachen bei den Slaven // СбНУ 12. II. 1895. С. 15–50.
- Шклифов 1977 – *Шклифов Б.* Речник на Костурския говор // БДПМ 8. 1977. С. 201–327.

- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Прославянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–.
- Этимология – Этимология. М., 1963–.
- Явашов 1905 – Явашов А. Ив. Принос към българската народна ботаническа медицина // СбНУ 21. 1905. С. 1–62.
- Якобсон 1970 – Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, 3–10 августа 1964 г.). М., 1970. Т. V. С. 608–619.
- Abbot 1903 – Abbot G.F. Macedonian folklore. Cambridge, 1903.
- Aitzetmüller 1958 – Aitzetmüller R. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. 1. Graz, 1958.
- Aitzetmüller 1960 – Aitzetmüller R. Das Hexaemeron des Exarchen Johannes. 2. Graz, 1960.
- Andres 1918 – Zum Art. *Daimon* // Pauly-Wissowa. Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Suppl. Bd. 3. S. 267–322.
- Androitis 1974 – Andriotis N. Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten. Wien 1974 (ÖAW Phil.-hist. Klasse. Schriften der Balkan-kommission. Ling. Abt. 22).
- Ant. indog. – Antiquitates Indogermanicae (Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker). Gedenkschrift für Hermann Güntert. Innsbruck, 1974.
- AR – Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU. Zagreb, 1882–1976.
- ARW – Archiv für Religionswissenschaft. Band 1, 1898 – Band 21, Leipzig und Berlin, 1922.
- Asenova, Dukova, Rikov 1978 – Asenova P., Dukova U., Rikov G. Балканский лингвистический сборник. АН СССР. Институт славяноведения и балканистики. М., 1977 // LingBalk 21/4. 1978. С. 55–62.
- AslPh – Archiv für slavische Philologie. Vienna, 1876–. Bd. 1–.
- Balys 1948 – Balys J. Die Sagen von den litauischen Feen (Deives, Lau-mes) // Die Nachbarn. Bd. 1. Göttingen. S. 31–71.
- Balys 1950a – Balys J. Latvian mythology // Funk and Wagnall's Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. 2. New York, 1950. P. 607–608.
- Balys 1950b – Balys J. Lithuanian mythology // Funk and Wagnall's Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. 2. New York, 1950. P. 631–634.
- Balys, Biezais 1973 – Balys J., Biezais H. Baltische Mythologie. B. II // Götter und Mythen im Alten Europa. Stuttgart, 1973. S. 375–454.

- Barandiarán 1973 – *de Barandiarán J.M.* Die baskische Mythologie // Götter und Mythen im Alten Europa. S. 513–552.
- Barić 1919 – *Barić H.* Albanorumanische Stidien. Sarajevo, 1919.
- Bartholomae 1961 – *Bartholomae Ch.* Altiranischen Wörterbuch. Berlin, 1961.
- Baschwitz 1963 – *Baschwitz K.* Hexen und Hexenprozesse. München, 1963.
- Baudouin de Courtenay 1907 – *Baudouin de Courtenay J.* Zum altkirchenslavischen *oјьminъ* // IF 21. 1907. S. 196–197.
- Bednárik 1943 – *Bednárik R.* Slowakische Volkskultur. Bratislava; Preßburg, 1943.
- Bernard 1959 – *Bernard R.* Quelques mots d'emprunt dans les dialects de Razlog d'après le tome, 48 du Сборник за народни умотворения // LingBalk 1. 1959. C. 87–117.
- Bernard 1970 – *Bernard R.* Караконджо ‘sorte de loup garou’ // Изследвания в чест на акад. М. Арнаудов. София, 1970. C. 477–486.
- Berneker SEW – *Berneker E.* Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908–1913.
- Bertholet 1962 – *Bertholet A.* Wörterbuch der Religionen. Stuttgart, 1962.
- Beth 1929/1930 – *Beth K.* Dämonen // HdA. S. 140–168.
- Beth 1978 – *Beth K.* Das Verhältnis von Religion und Magie // Religion und Magie. S. 27–46.
- Bezlaj 1976 – *Bezlaj F.* Etimološki slovar slovenskega jezika. Ljubljana, 1976.
- Binder 1973 – *Binder G.* Geburt II (religionsgeschichtlich) // RAC 9. 1973. S. 43–171.
- Bogatyrev 1929 – *Bogatyrev P.* Actes magiques, rites et croyances en Russie subcarpathique. Paris, 1929.
- Boll 1909 – *Boll Fr.* Griechische Gespenster // ARW 12. 1909. S. 149–151.
- Borza 1968 – *Borza A.* Dictionar etnobotanic. Bucureşti, 1968.
- Brednich 1964 – *Brednich R.W.* Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen // FFC 193. Helsinki, 1964.
- Brixhe 1979 – *Brixhe C.* Le nom de Cybèle // Die Sprache 25/1. 1979. S. 40–45.
- Brückner 1913 – *Brückner A.* Verkannte Lauterscheinungen // KZ 45. 1913. S. 289–325.
- Brückner 1914 – *Brückner A.* Miszellen // KZ 46. 1914. S. 193–217.
- Brückner 1929 – *Brückner A.* Fantazje mitologiczne // Slavia 8. Praha, 1929. S. 340–351.
- Brückner 1980 – *Brückner A.* Mitologia słowiańska i polska / Wstęp i opracowanie St. Urbańczyk. Warszawa, 1980.

- Brückner SEJP – *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957.
- Brugmann 1889 – *Brugmann K.* Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. 2/1. Strassburg, 1889.
- Brugmann 1911 – *Brugmann K.* Griechische und lateinische Etymologien // IF 28. 1911. S. 354–379.
- Burkhart 1966 – *Burkhart D.* Vampirglaube und Vampirsage auf dem Balkan // Beiträge zur Südosteuropa – Forschung. Anlässlich des I. Internationalen Balkanologenkongresses in Sofia, 26.VIII–1.IX.1966. S. 211–252.
- Çabej 1934/1935 – *Çabej E.* Sitten und Gebräuche der Albaner // Revue internationale des études balkaniques. T. 1–2. Beograd, 1934/1935. P. 218–234.
- Çabej 1949 – *Çabej E.* Disa eufemizma të shqipes // Buletin i Institutit të Shkencave. Tiranë, 1949.
- Çabej 1960 – *Çabej E.* Hyrje në historinë e gjuhës shqipe. Fonetika historike e shqipes. Tiranë, 1960.
- Çabej 1966 – *Çabej E.* Studime rreth etimologjisë së gjuhës shqipe XX // Studime filologjike XX (III). F. 3–58.
- Çabej 1976 – *Çabej E.* Studime etimologjike në fushë të shqipes. Tiranë, 1976.
- Çamëri Haxhihasani 1974 – *Çamëri Haxhihasani Q.* Vështrim i përgjithshëm mbi të folmen e banorëve të Çamërisë // Dialektologjia shqiptare. II. Tiranë, 1974. F. 3–132.
- Capidan 1922/1923 – *Capidan Th.* Raporturile lingüistice slavoromâne I // Dacoromania IV. Cluj, 1922/1923.
- Carruba 1982 – *Carruba O.* Beiträge zum Luwischen // Serta indogerma-nica: Festschrift für G. Neumann zum 60. Geburtstag / Hrsg. von J. Ti-schler. Innsbruck, 1982. (IBS; Bd 40). S. 35–51.
- Černý 1898 – *Černý A.* Mythiske bytosće lužiskich serbow. Budyšin, 1898.
- Christensen 1939 – *Christensen A.* Märchen aus Iran. Aus dem Persischen übertragen und eingeleitet von A. Christensen. Jena, 1939.
- Colpe 1976 – *Colpe C. u. a.* Geister (Dämonen) // RAC 9. 1976. S. 546–797.
- Couvreur 1937 – *Couvreur W.C.* De hettitische H. Een bijdrage tot de studie van het indo-europeesche vocalisme. Leuven, 1937.
- Darms 1978 – *Darms G.* Schwäher und Schwager, Hahn und Huhn. Die Vṛddhi-Ableitung im Germanischen. München, 1978.
- DAW – Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften. Wien.
- de Vries 1961 – *de Vries J.* Keltische Religion. Stuttgart, 1961.
- Dedi 1974 – *Dedi V.* Material leksikor nga krahinat // Studime filologjike 28 (11). 2. F. 180–181.

- Der kleine Pauli. Lexikon der Antike. T. 1–5. Stuttgart; München, 1964–1975.
- Dieterich 1908 – *Dietrich A.* Mutter Erde. Leipzig; Berlin, 1908.
- Diturija 1927 – Besime tă popullit // Diturija 3. 1927. 2. Dhjetor. F. 62–68.
- DLRM – Dicționarul limbii române moderne. București, 1958.
- Dozon 1875 – *Dozon A.* Chansons populaires bulgares inédites. Paris, 1875.
- Drimba 1980 – *Drimba V.* Presupuse influențe turcice în Româna comună // Studii și cercetări lingvistice. 31. București, 1980. P. 73–79.
- Du Cange 1688 – *Du Cange.* Glossarium ad scriptores medlae et infimae graeciraris. Lugduni, 1688.
- Du Cange 1884 – Glossarium mediae et infimae latinitatis. T. 3. conditum a C. Du Fresne, domino Du Cange, auctum a monachis ordinis sancti Benedicti; cum supplementis integris D. P. Carpenterii, Adelungii, aliorum suisque digessit G. A. L. Henschel... Niort, 1884.
- Dukova 1977 – *Dukova U.* Zur slavischen Schicht in der Lexik des Volksglaubens und Brauchtums in den Balkansprachen // LingBalk 20/1–2. 1977. S. 105–112.
- Dukova 1979 – *Dukova U.* Zur Frage des iranischen Einflusses auf die slavische mythologische Lexik // ZSI 24/1. 1979. S. 11–16.
- Dukova 1980 – *Dukova U.* Gemeinsame Termini in der Folklore der Balkanvölker (Euphemistische Bezeichnungen der Bergfeen und von ihnen hervorgerufener Krankheiten) // LingBalk 23/2. 1980. S. 5–12.
- Duridanov 1978 – *Duridanov I.* [zum Vortrag von] Bulgăr G. Fond autochtone, latinité et richesse expressive en roumain contemporain // Actes du premier Symposium International de Thracologie (Rome, 14–16 novembre 1972). Rome, 1978. S. 84–89.
- Ebeling 1938 – *Ebeling E.* Dämonen // Reallexikon der Assyriologie. Hrs. von E. Ebeling u. D. Meissner. Bd. 2. Berlin; Leipzig, 1938.
- Eckert 1972 – *Eckert R.* Zum Problem der baltisch-slavischen Sprachbeziehungen, am Material der Nominalstämme auf -i // ZSI 17/5. S. 605–615.
- EI – Enzyklopädie des Islam. Leiden; Leipzig, 1913.
- EJ – Encyclopaedia judaica. Jerusalem.
- Ekblom 1951 – *Ekblom R.* Die frühe dorsale Palatalisierung im Slavischen. Uppsala, 1951.
- Falk, Torp 1910–1911 – *Falk H., Torp A.* Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–2. Heidelberg, 1910–1911.
- Etnolog – Etnolog. Ljubljana, 1926–.
- Ferdinand 1973 – *Ferdinand M.* Die Mythologie der Ungarn // Götter und Mythen im Alten Europa. Stuttgart, 1973. S. 209–259.

- FFC – Folklore Fellows Communications. Helsinki.
- Fjalor 1954 – Fjalor i gjuhës shqipe. Tiranë, 1954.
- Fjalor 1980 – Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë, 1980.
- Fraenkel 1962–1965 – *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg; Göttingen, 1962–1965.
- Frazer 1955 – *Frazer J.G.* The golden bough. Vol. 1–2. The Magic Art and the Evolution of Kings. London; New York, 1955.
- Friendrich, Kammenhuber – *Friendrich J., Kammenhuber A.* Hethitisches Wörterbuch. Lfg. 1–5. Heidelberg, 1975–1980.
- Frisk – *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. 1. Heidelberg, 1960. Lfg. 11–22. 1961–1970.
- Funk and Wagnall's Dictionary – Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend. 2. New York, 1950.
- Gebauer – *Gebauer J.* Slovník staročeský. 1–2. Praha, 1903–1916.
- Georgiev 1968 – *Georgiev V.* L'apport du bulgare à la formation de l'union linguistique balkanique // Actes du premier congrès des études balkaniques et sud-est européennes. VI. Sofia. P. 55–57.
- Georgiev 1973 – *Georgiev V.* Die Herkunft der etruskischen mythologischen Namen // Beiträge zur Namenforschung 8. Heidelberg, 1973. S. 139–148.
- Georgiev 1975 – *Georgiev V.* Die thrakischen Götternamen. Ein Beitrag zur Religion der alten Thraker // LingBalk 18/1. 1975. S. 5–56.
- Georgiev 1979 – *Georgiev V.* Morphologische Untersuchungen II. Die Entstehung der ältesten indoeuropäischen Verbalsuffixe // LingBalk 22/2. 1975. S. 5–22.
- Georgiev 1980 – *Georgiev V.* Zum hethitischen etymologischen Glossar und das hethitische Präsenssystem // LingBalk 23/3. 1980. S. 5–20.
- Georgieva 1982 – *Georgieva I.* Survivances de la religion de Thraces dans la culture spirituelle du peuple bulgare // Le monde thrace. Actes du IIe congrès international de thracologie (Bucarest 1976). Milan; Paris; Rome; Montreal, 1982. P. 348–352.
- Gimbutas 1967 – *Gimbutas M.* Ancient Slavic Religion // To honor R. Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday, 11 October 1966. Paris, 1967. 1. P. 738–759.
- Gloege 1958 – *Gloege G.* Dämonen // RGG 2. 1958. S. 2–5.
- Gołęb 1967 – *Gołęb Z.* The traces of vrddhi in Slavic // To honor R. Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday, 11 October, 1966. Paris, 1967. 1. P. 770–784.

- GMAE 1973 – Götter und Mythen im Alten Europa. Herausgegeben von H.W. Haussig. Stuttgart, 1973 // Wörterbuch der Mythologie / hrsg. Von H.W. Haussig. 1. Abt. Die alten Kulturyölker. Bd. 2.
- Grafenauer 1944 – *Grafenauer I. Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah* // Etnolog 17. S. 34–51.
- Grassmann 1936 – *Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig, 1936.
- Grimm 1875 – *Grimm J. Deutsche Mythologie*. 1. Bd. Berlin, 1875; 2. Bd. Berlin, 1876.
- Grimm DWb. – *Grimm J. u. W. Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, 1854–1960.
- Güntert 1919 – *Güntert H. Kalypso. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*. Halle/S, 1919.
- Güntert 1921 – *Güntert H. Von der Sprache der Götter und Geister*. Halle/S, 1921.
- Hahn 1854 – *Hahn J.G. Albanesische Studien*. Jena, 1854.
- Harva 1938 – *Harva U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* // FFC 125. 1938.
- Havers 1946 – *Havers W. Neuere Literatur zum Sprachtabu* // SAW. Phil.-hist. Classe. Bd. 223. Abh. 5. 1946.
- HdA – Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. von E. Hoffmann-Krayer und Hanns Bächtold-Stäubli, Bd. 1–10. Leipzig; Berlin, 1929–1942.
- Hegedüs 1958 – *Hegedüs L. Beiträge zum Problem des sprachlichen Tabu und der Namensmagie* // Orbis. Bulletin International de Documentation Linguistique 7. Louvian, 1958. P. 79–96.
- Herter 1950 – *Herter H. Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben// Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*. Bd. 1. Berlin, 1950. S. 112–143.
- Heuser – Şevket 1967 – Heuser–Şevket türkisch-deutsches Wörterbuch. Wiesbaden, 1967.
- Heydzianka-Pilatowa 1971 – *Heydzianka-Pilatowa J. Z wierzeń Drzewian połabskich (na postawie analizy słownikowej)* // SO 28/29. Poznań, 1971. S. 53–74.
- Hiller 1971 – *Hiller R. Demons. Demonology* // EJ 5. 1971. P. 1521–1526.
- Hirt 1907 – *Hirt H. Zu den germanischen. Lehnwörtern im Slavischen und Baltischen* // PBB 23. 1907. S. 330–351.
- Höfler 1899 – *Höfler M. Krankheitsdämonen* // ARW 2. 1899. S. 86–164.
- Horn 1901 – *Horn P. Neopersische Schriftsprache* // Grundiss der iranischen Philologie. Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn. 1. Bd., 2 Abt. Strassburg, 1901. S. 1–200.
- IF – Indogermanische Forschungen. Strassburg.

- Ionescu 1973 – *Ionescu A.I.* Numiri de origine slavă ale ființelor mitologice feminine în limba română // Revista de etnografie și folclor 18/3. 1973. P. 205–214.
- Ionescu 1976 – *Ionescu A.I.* Emprunts grecs dans la terminologie mythologique des langues balkaniques // RESE 14/1. 1976. P. 79–87.
- Ionescu 1978 – *Ionescu A.I.* Lingvistică și mitologie. Contribuții la studierea terminologiei credințelor populare ale slavilor. București, 1978.
- Ivanišević 1905 – *Ivanišević F.* Poljica, narodni život i običaji // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. X.2. Zagreb. S. 181–207.
- Jagić 1909 – *Jagić V.* Einige Bemerkungen zum 23 Kapitel des Pavlovschen Nomokanons betreffs der Ausdrücke *ρουσάλια* русальки // AslPh 30. S. 626–629.
- Jagić 1920 – *Jagić V.* Zur slavischen Mythologie // AslPh 37. S. 492–511.
- Jakobson 1959 – *Jakobson R.* Marginalia to Vasmer's Russian Etymological dictionary (P–Я) // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 1/2. Bloomington, 1959. P. 266–278.
- Jakobson 1966 – *Jakobson R.* Selected Writings 4. The Hague. Paris, 1966.
- Jireček 1888 – *Jireček K.* Cesty po Bulharsku. Praha, 1888.
- JIRSpr – Jahresberichte des Instituts für rumänische Sprache in Leipzig. Hrsg. G. Weigand. 1–29. 1894–1921.
- Jobes 1961 – *Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. New York, 1961.
- Junker, Alavi 1965 – *Junker H. F. J., Alavi B.* Wörterbuch Persisch-Deutsch. Leipzig, 1965.
- Junková 1956 – *Junková J.* Nemoc a smrt u starých slovanů // Vznik a počátky alovanů. T. 1. Praha, 1956. S. 180–196.
- Kahane, Tietze 1958 – *Kahane H.u.R., Tietze A.* The lingua franca in the Levant. Urbana, 1958.
- Kiparsky 1934 – *Kiparsky V.* Die germanislavischen Lehnwörter aus dem Germanischen. Helsinki, 1934.
- Kluge 1967 – *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 1967.
- Koseska 1972 – *Koseska V.* Bułgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnosłowiańskim // PAN. Prace językoznawcze. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1972.
- Kötting 1954 – *Kötting B.* Böser Blick // RAC 2. 1954. S. 473–482.
- Krauss 1908 – *Krauss Fr.* Slavische Volksforschungen. Leipzig, 1908.
- Krek 1887 – *Krek G.* Einleitung in die slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887.

- Kriss, Kriss-Heinrich 1962 – *Kriss R., Kriss-Heinrich H.* Volksglauben im Bereich des Islam. Bd. 2. Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen. Weisbaden, 1962.
- Kuryłowicz 1962 – *Kuryłowicz J.* Irańsko-słowiańskie stosunki językowe // SSS 2. 1962. S. 291–292.
- Kurschat 1968 – *Kurschat A.* Litauisch-deutsches Wörterbuch. Thesaurus Linguae Lituanicae. Bd. 1. Göttingen, 1968.
- Kyriakides 1909 – *Kyriakides A.* Modern Greek-English dictionary with a Cypriote vocabulary. Athens, 1909.
- KZ – Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, begründet von A. Kuhn. Berlin; Göttingen, 1852–.
- Lambertz 1973 – *Lambertz M.* Die Mythologie der Albaner // Götter und Mythen im Alten Europa. Stuttgart, 1973. S. 457–509.
- Lehmann 1938 – *Lehmann A.* Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Stuttgart, 1938.
- LingBalk – Балканско езикознание. Linguistique balkanique. Sofia.
- Liungmann 1937–1938 – *Liungmann W.* Traditionswanderungen Eu-phrat-Rhein. 1, 2 Bde. // Folklore Fellows' Communications (series) 118/119. Helsinki, 1937–1938.
- Liungmann 1941 – *Liungmann W.* Traditionswanderungen Rhein – Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter – und Todastragen und einige hierher gehörige Bräuche // Folklore Fellows' Communications (series) 129. Helsinki, 1941.
- Löhr, Ebeling, Sudhoff 1925 – *Löhr M., Ebeling F., Sudhoff K.* Dämon // Reallexikon der Vorgeschichte, hrsg. von M. Ebert. Bd. 2. Berlin, 1925. S. 344–347.
- Loomis 1950 – *Loomis R.S.* Celtic Folklore. Funk and Wagnall's Dictionary of Folklore, Mythology and Legends 1. New York, 1950. P. 200–205.
- Łowmiański 1979 – *Łowmiański H.* Religia słowian i jej upadek (w. VI–XII). Warszawa, 1979.
- Macdonell 1911 – *Macdonell A.A.* Vedic Mythology // Grundriss der Indo-Arischen Philologie 3/1.
- Máchal 1891 – *Máchal H.* Nákres slovanského bájeslovi. Praha, 1891.
- Máchal 1964 – *Máchal H.* Slavic Mythology // The Mythology of all Races. Vol. 3. New York, 1964. P. 227–314.
- Machek 1954 – *Machek V.* Česká a slovenská jména rostlin. Praha, 1954.
- Machek 1957 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.

- Machek 1968 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1968.
- Mannhardt 1875 – *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. 1. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstamme. Berlin, 1875.
- Mannhardt 1877 – *Mannhardt W.* 2. Antike Wald- und Feldkulte. Berlin, 1877.
- Manninen 1922 – *Manninen J.* Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben // FFC 45.
- Mansikka 1922 – *Mansikka V.J.* Die Religion der Ostslaven. 1. Quellen // FFC 43.
- Mansikka 1929 – *Mansikka V.J.* Litausiche Zaubersprüche // FFC 87.
- Maretić 1882 – *Maretić T.* Studije iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srba // Rad JAZU. Razred histor.-filolog. 60. Zagreb, 1882. S. 117–202.
- Marzell 1927 – *Marzell H.* Bilsenkraut // HdA 1. 1927. S. 1305–1308.
- Matl 1956 – *Matl J.* Zur Bezeichnung und Wertung fremder Völker bei den Slaven. Festschrift Vasmer. Wiesbaden, 1956. S. 293–306.
- Megas 1963 – *Megas G.* Greek calendar customs. Athens (Rhodis), 1963.
- Meillet 1902 – *Meillet A.* Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave. Paris, 1902.
- Menges 1969–1970 – *Menges K.H.* Zum neun Български етимологичен речник und den türkischen Elementen im Bulgarischen // Zeitschrift für Balkanologie 7/1–2. Wiesbaden, 1969–1970. S. 55–83.
- Meriggi 1971 – *Meriggi B.* Terminologia magico-sacrale in slavo // Archivio glottologico italiano 55. Napoli, 1971. P. 58–67.
- Meyer 1891 – *Meyer E.H.* Germanische Mythologie. Berlin, 1891.
- Meyer 1893 – *Meyer G.* Türkische Studien. I // SAW 128. 1893. №1.
- Meyer 1894 – *Meyer G.* Neugriechische Studien II. Die slavischen, albanischen und rumänischen Lehnworte im Neugriechischen // SAW 130. Phil.-hist. Classe. Wien, 1894. S. 1–103.
- Meyer EtWb – *Meyer G.* Etymologisches Wörterbuch der albanischen Sprache. Strassburg, 1891.
- Meyer-Lübke 1935 – *Meyer-Lübke W.* Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1935.
- Mihăescu 1966 – *Mihăescu H.* Influența grecească asupra limbii române pînă în secolul al XV-lea. București, 1966.
- Mihăescu 1978 – *Mihăescu H.* La langue latine dans le sud-est de l'Europe. București; Paris, 1978.
- Mihăilă 1960 – *Mihăilă G.* Împrumuturi vechi sud-slave in limba română. Studiu lexico-semantic. București, 1960.

- Mihăilă 1973 – *Mihăilă G.* Studii de lexicologie și istorie a lingvisticii românești. București, 1973.
- Miklosich 1864 – *Miklosich F.* Die Rusalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie // SAW. Phil.-hist. Classe. Bd. 46. H. 3. 1864.
- Miklosich 1870 – *Miklosich F.* Die slavischen Elemente im Neugriechischen // SAW. Phil.-hist. Classe 63. Wien, 1870.
- Miklosich 1876 – *Miklosich F.* Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen // DAW. Bd. 24. 1876.
- Miklosich 1885 – *Miklosich F.* Die türkischen Elemente in den südost- und osteuropäischen Sprachen. 2 // DAW 35. 1885.
- Miklosich EW – *Miklosich F.* Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886.
- Miklosich Lex – *Miklosich F.* Lexikon palaeoslovenico-graeco-latinum. Wien, 1862–1865.
- Milewski 1937 – *Milewski T. R. Ekblom.* Die Palatisierung von k, g, ch im Slavischen. Uppsala, 1937.
- MJa – Македонски јазик. Скопје, 1950–.
- Mladenov 1912 – *Mladenov St.* Zur slavischen Wortforschung // AslPh 33. 1912. P. 7–19.
- Möderndorfer 1964 – *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri slovencih. Ljubljana, 1964.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. 1. Warszawa, 1967.
- Moutsos 1970 – *Moutsos D.* Romanian stadin and OldCh. Sl. *stopanъ* // KZ 84/1. 1970.
- Mrkun 1937–1939 – *Mrkun A.* Ljudska medicina v dobrepoljski dolini // Etnolog 10/11. S. 1–10.
- Muka – *Muka A.* Słownik dolnoserbskeje rěcy a jeje narěcov. 1–2. Praha, 1926–1928.
- Müller 1937 – *Müller K.* Die Werwolfsage. Karlsruhe, 1937 (Diss.).
- Murko 1910 – *Murko M.* Das Grab als Tisch // Wörter und Sachen 2. Heidelberg, 1910. S. 79–160.
- Němec 1980 – *Němec J.* Česká slova nekdejší magické terminologie // Listy filologické 103/1. Praha, 1980. S. 31–39.
- Németh 1965 – *Németh J.* Die Türken von Vidin. Sprache, Folklore, Religion. Budapest, 1965.
- Neumann 1974 – *Neumann G.* Hethitisch *nega-* ‘die Schwester’ // Ant. indog. 1974. S. 279–283.

- Niederle 1924 – *Niederle L.* Slovanské starožitnosti. Život starých slovanů. Dil II, sv. I. Praha, 1924.
- Niederle 1926 – *Niederle L.* Manuel de l’antiquité slave. T. 2. La civilisation. Paris, 1926.
- Nodilo 1887 – *Nodilo N.* Religija Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog IV / Rad JAZU 83–84. Zagreb, 1887. S. 100–179.
- NVČ – Národopisný věstník českoslovanský. Praha.
- Nyberg 1966 – *Nyberg H.S.* Die Religionen des alten Iran. Osnabrück, 1966.
- Oettinger 1979 – *Oettinger N.* Die Stammbildung des hethitischen Verbums. Nürnberg, 1979.
- Olesch 1976 – *Olesch R.* Die christliche Terminologie im Dravänopolabischen (Nach Quellen des 17 und 18. Jahrhunderts) // Zeitschrift für slavische Philologie 39/1. Köln; Heidelberg, 1976. S. 10–31.
- Opelt 1966 – *Opelt J.* Euphemismus // RAC 6. 1966. S. 947–964.
- Orth 1913 – *Orth F.* Hung // Pauli-Wissowa 8. 1913. S. 2540–2582.
- Papahagi 1908 – *Papahagi P.* Parallele Ausdrücke und Redensarten im Rumänischen, Albanischen, Neugriechischen und Bulgarischen // JIR-Spr 14. 1908. S. 113–170.
- Papahagi 1974 – *Papahagi T.* Dicționarul dialectului aromân, general și etimologic. București, 1974.
- Papp 1896 – *Papp J.* Beiträge zum Studium des Altrumänischen // JIRSspr 3. 1896. S. 170–182.
- Pauly-Wissowa – Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft.
- PBB – Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Tübingen; Halle/S.
- Pedersen 1895 – *Pedersen H.* Das indogermanische s im Slavischen // IF 5. 1895. P. 33–87.
- Pelikan 1929 – цит. по Machek.
- Pfuhl 1866 – *Pfuhl Chr. Tr:* Lausitzisch-Wendisches Wörterbuch. Budissin, 1866.
- Pictet 1856 – *Pictet A.* Die alten Krankheitsnamen bei den Indogermanen // KZ 5. 1856. S. 321–354.
- Pisani 1973 – *Pisani V.* Baltoslavica. 2. Slavisch *stopanъ* ‘Herr’ // Baltistica 9/1. Вильнюс, 1973. C. 52.
- Pleteršnik – *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. T. 1, 2. Ljubljana, 1894–1895.
- Pokorny 1959 – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.
- Polák 1956 – *Polák V.* Slovanské náboženství // Vznik a počátky slovanů. 1. Praha, 1956. S. 119–132.

- Polák 1977 – *Polák V.* Etymologické příspěvky k slovanské démonologii // *Slavia* 46. Praha, 1977. S. 283–291.
- Polański 1973 – *Polański K.* Słownik etymologiczny języka drzewian polabskich. Zesz. 3. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973.
- Polivka 1915 – *Polivka J.* Z drobné mytologie slovanské. O hospodářkoví // NVČ 10. 1915. S. 73–81.
- Popinceanu 1964 – *Popinceanu I.* Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache. Nürnberg, 1964.
- RAC – Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950–.
- Radloff 1960 – *Radloff W.* Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialecte. ’s-Gravenhage, 1960.
- Redhouse – *Redhouse J.W.* A Turkish and English Lexikon. Constantinople, 1890.
- Reiter 1973 – *Reiter N.* Mythologie der Alten Slaven // Götter und Mythen im Alten Europa. Stuttgart, 1973. S. 163–208.
- RESE – Revista de etnografie și folclor. București.
- RGG – Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1957–.
- Riegler 1935/1936 – *Riegler S.* Schmetterling // HdA 7. 1935/1936. S. 1237–1254.
- Röhrich 1951 – *Röhrich L.* Der Dämon und sein Name // PBB 73. 1951. S. 456–468.
- Röhrich 1974 – *Röhrich L.* Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. 1–2. Freiburg; Basel; Wien, 1974.
- Romansky 1909 – *Romansky St.* Lehnwörter lateinischen Ursprungs im Bulgarischen // JIRSpr 15. 1909. S. 89–134.
- Roscher – *Roscher W.H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hildesheim, 1965 (Nachdruck der Ausgabe von 1897–1902).
- Rosetti 1954 – *Rosetti A.* Influența limbilor slave meridionale asupra limbii române (sec. 6–12). București, 1954.
- Rosetti 1968 – *Rosetti A.* Istoria limbii române de la origini pînă în secolul al XVII – lea (București), 1968.
- Rosetti 1975 – *Rosetti A.* Limba descîntecelor românești. București, 1975.
- Rozwadowski 1960 – *Rozwadowski J.* Językoznawstwo ogólne. Warszawa, 1960.
- Rudnyćkyj 1974 – *Rudnyćkyj J.B.* Slavic Terms for ‘god’ // Ant. indog. 1974. P. 111–112.
- Ruge 1937 – *Ruge W.* Nymphai // Pauly-Wissowa. 17/2. 1937. S. 1527–1599.
- Sadnik 1966 – *Sadnik L.* Aksl „rekǫ : rъci” // Orbis scriptus. Dmitrij Tschižewskij zum 70. Geburtstag. München, 1966. S. 659–662.

- Samter 1911 – *Samter E.* Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde. Leipzig; Berlin, 1911.
- SAW – Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften. Wien.
- Scharf 1953 – *Scharf R.* Die Gestalt des Satan im Alten Testament // G.G. Jung. Symbolik des Geistes. Zürich, 1953. S. 153–319.
- Schmaus 1953 – *Schmaus A.* Zur altslavischen Religionsgeschichte // Saeculum 4. Freiburg; München, 1953. P. 206–230.
- Schmidt 1871 – *Schmidt B.* Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum. Leipzig, 1871.
- Schneeweis 1961 – *Schneeweis E.* Serboloatische Volkskunde. 1. Teil. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.
- Schrader 1917 – *Schrader O.* Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde. Straßburg, 1917.
- Schroder 1969 – *Schroder H.O.* Fatum (Heimarmene) // RAC 7. 1969. S. 524–636.
- Seligmann 1910 – *Seligmann S.* Der bose Blick und Verwandtes. 1–2. Berlin, 1910.
- Seligmann 1922 – *Seligmann S.* Die Zauberkraft des Auges und das Berufen. Hamburg, 1922.
- SGP – Słownik gwar polskich. T. 1–. Z. 1–. Warszawa; Wrocław; Kraków; Gdańsk, 1977–.
- Shevelov 1964 – *Shevelov G.Y.* A Prehistory of Slavic. The historical phonology of common Slavic. Heidelberg, 1964.
- Škaljić 1966 – *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1966.
- Skok – *Skok P.* Etimologiski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. T. 1–4. Zagreb, 1971–1974.
- Sławski 1974–1979 – *Sławski F.* Słownik prasłowiański. T. 1–3. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1974–1979.
- Sławski SEJP – *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–.
- Slupski 1971 – *Slupski A.* Slavisch ‘Zauberer, Hexe’ und Verwandtes // Zeitschrift für slavische Philologie 35/2. Köln; Heidelberg, 1971. S. 302–320.
- SO – Slavia Occidentalis. Poznań.
- Sokoli 1964 – *Sokoli R.* Kangët ritual në të kremitet vjetore të popullit tonë // Studime filologjike 4. Tirana, 1964. A. 183–202.
- Sophocles 1890 – *Sophocles E.A.* Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods (From B.C. 146 to A.D. 1100). New York; Leipzig, 1890.
- SSKJ – Slovar slovenskega knjižnega jezika. T. 1. Ljubljana, 1970.

- SSS – Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1961–.
- Sychta 1957 – *Sychta B.* Kaszubskie nazwy diabła // Język polski 37/1. Kraków, 1957. S. 28–44.
- Sychta 1967–1970 – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 1–4. Wrocław, 1967–1970.
- Symeonidis 1983 – *Symeonidis Ch.* Zu den türkischen Lehnwörtern des Bulgarischen // 1. Международен конгрес по българистика. София, 23. май – 3. юни 1981. Доклади. Историческият развой на българския език. 3. София, 1983. С. 105–112.
- Šmits 1936 – *Šmits P.* Latviešu mītologijs. Riga, 1936.
- Šulek 1897 – *Šulek B.* Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb, 1897.
- Thieme 1968 – *Thieme P.* Nektar. Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. Indogermanische Dichtersprache. Hrsg. von R. Schmiti. Darmstadt, 1968.
- Thomas 1964 – *Thomas W.* Tocharisches Elementarbuch. Bd. 2. Heidelberg, 1964.
- Tiktin 1903–1925 – *Tiktin H.* Rumänisch-deutsches Wörterbuch. Bd. 1–3. Bukarest, 1903–1925.
- Tirtja 1977 – *Tirtja M.* Rez. Wörterbuch der Mythologie. Hrsg. von H.W. Haussig. I. Abteilung. Die alten Kulturvölker. 9. Lfg. (S. 466–612). Stuttgart (1970) // Studime historike 31 (14). N 2. Tirana, 1977. S. 183–192.
- Tischler 1978 – *Tischler J.* Hethitisches etymologisches Glossar. Mit Beiträgen von G. Neumann. Lief. 2. // Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 20. Innsbruck, 1978.
- Tomaschek 1869 – *Tomaschek W.* Über Rosalia und Brumalia // SAW. Phil.-hist. Classe, 60. Wien, 1869. S. 351–404.
- Tozer 1869 – *Tozer H.F.* Researches in the Highlands of Turkey. Vol. 2. London, 1869.
- Trautmann 1923 – *Trautmann R.* Baltisch-slavisches Wörterbuch. Göttingen, 1923.
- Urbańczyk 1947 – *Urbańczyk St.* Religia pogańskich słowian. Helsinki, 1947.
- Usener 1948 – *Usener H.* Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Frankfurt/M, 1948.
- v. Godin 1930 – *v. Godin M.A.* Wörterbuch der albanischen und deutschen Sprache. Leipzig, 1930.
- Vaillant 1931 – *Vaillant A.* Slave commun *upirč*, s.-cr. *vâmpîr* // Slavia 10. Praha, 1931. P. 673–679.

- Vaillant 1958 – *Vaillant A.* Grammaire compare des langues slaves. 2/1. Lyon; Paris, 1958.
- Vakarelski 1966 – *Vakarelski Chr.* Altertümliche Elemente in Lebensweise und Kultur der bulgarischen Mohammedaner // Zeitschrift für Balkanolologie 4. Wiesbaden, 1966. S. 149–172.
- Vasmer 1941 – *Vasmer M.* Die Slaven in Griechenland. Berlin, 1941.
- Vasmer REW – *Vasmer M.* Russisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1–3. Heidelberg, 1953–1958.
- Vážný 1955 – *Vážný V.* O jménach motylů v slovenských nářečích. Bratislava, 1955.
- Vendryes 1959–1960 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. Paris, 1959–1960.
- Vondrák 1924–1928 – *Vondrák V.* Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. Bd. 1, 2. Göttingen, 1924–1928.
- Vyncke 1969 – *Vyncke F.* De godsdienst der slaven. Roermond, 1969.
- Wagner 1964 – *Wagner H.* Altindisch niska “goldener Halsschmuck” und der mordwinische Himmels got Nischke-pas // Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 16. München, 1964. S. 95–115.
- Walde-Hofmann – *Walde A.* Dritte neubearbeitete Auflage von J.B. Hofmann. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg. Bd. 1. 1938; Bd. 2. 1954; Bd. 3. 1956; 5. Aufl. Heidelberg, 1972. Bd. 2.
- Walde-Pokorny – *Walde A.* Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Hrsg. von J. Pokorný. 1. Berlin; Leipzig, 1930.
- Wehr 1966 – *Wehr H.* A dictionary of modern written Arabic. Weisbaden, 1966.
- Weigand 1894 – *Weigand G.* Die Aromunen. 2. Volksliteratur der Aromunen. Leipzig, 1894.
- Weigand 1896 – *Weigand G.* Der Banater Dialekt // JIRSpr 3. 1896. S. 198–332.
- Weigand 1897 – *Weigand G.* Körösch- und Marosch-Dialekte // JIRSpr 4. 1897. S. 250–336.
- Weigand 1910 – *Weigand G.* Zur Terminologie der Molkerei // JIRSpr 16. 1910. S. 213–230.
- Weigand 1924 – *Weigand G.* Ethnographie von Makedonien. Geschichtlich-nationaler, sprachlich-statistischer Teil. Leipzig, 1924.
- Wellhausen 1927 – *Wellhausen J.* Reste arabischen Heidentums. Berlin; Leipzig, 1927.
- Wesselofsky 1855 – *Wesselofsky A.N.* Šembilja = Sibylla // AslPh 8. 1855. P. 330.
- Wislocki 1893 – *Wislocki H.v.* Aus dem Volksleben der Magyaren. München, 1893.

- Wlislocki 1891 – *Wlislocki H. v. Volksglaube und religiöser Glaube der Zigeuner.* Münster, 1891.
- Wolf 1960 – *Wolf S.A.* – Grosses Wörterbuch der Zigeunersprache (romani tšiw): Wortschatzdeutscher und anderer europäischer Zigeunerndialekte. Mannheim, 1960.
- Wollman 1921–1926 – *Wollman F.* Vampyrické pověsti v oblasti středoevropské // Národopisný věstník českoslovanský 14/1: 1–16, 14/2: 1–57, 15/1: 53, 16/1–2: 81–96; 18: 134–161.
- Wuttke 1900 – *Wuttke A.* Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin, 1900.
- Zaimov 1975 – *Zaimov J.* Beitrag zur Erforschung der bulgarischen geographischen Namen in Griechenland // Zeitschrift für Balkanologie 11/1. Wiesbaden, 1975. S. 105–115.
- Zelenin 1927 – *Zelenin D.* Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.
- ZSl – Zeitschrift für Slawistik. Berlin; Dresden, [1956]–.
- Άνδριώτης 1967 – Άνδριώτης Ν. Ἐτυμολογικὸ λεξικό τῆς κοινῆς νεοελληνικῆς. Θεσσαλονίκη, 1967.
- Κουκουλές 1923 – *Κουκουλές Φ.* Καλλικάντζαροι // Λαογραφία 7, 315–328.
- Μαιος 1955 – *Μαιος Κ.Α.* Μικρα μελετημα. Θεσσαλονίκη, 1955.



**Научное издание**

**УТЕ ДУКОВА**

**НАИМЕНОВАНИЯ ДЕМОНОВ  
В БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ**

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

Корректор *М.Н. Толстая*  
Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

По вопросу  
приобретения книг  
издательства «Индрик»  
обращайтесь по тел.:  
**+7(495)938-01-00**  
**www.indrik.ru**  
**market@indrik.ru**

**INDRIK** Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia  
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications  
may be ordered by  
**www.indrik.ru**

Налоговая льгота – общероссийский классификатор продукции (ОКП) –  
95 3800 5

Формат 60×90  $\frac{1}{16}$ . Печать офсетная.  
15,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский печатный Двор»  
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
[www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), [sales@chpk.ru](mailto:sales@chpk.ru), 8(495)988-63-87

Уте Дукова

Родилась 19 марта 1938 г. в городе Бохум, Германия. Окончила факультет славянской филологии по специальности южнославянские языки в Университете Геттингена, проходила стажировку в Скопье и Софии. С 1969 г. стала сотрудником Института болгарского языка при БАН, сначала как специалист-филолог, а с 1976 г. как член коллектива авторов «Болгарского этимологического словаря» под руководством академика Владимира Георгиева. В 1988 г. прошла хабилитацию на должность старшего научного сотрудника II степени. С 1993 г. работала лектором по болгарскому языку в Университете Франкфурта. Занимается исследованиями в области этимологии и этнолингвистики на материале славянских и балканских языков. Участвовала в научных конгрессах и конференциях в Болгарии, Германии, России и Канаде.

