

---

---

*М.М. ВАЛЕНЦОВА*

## **АРХАИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ КАРПАТО-СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ**

---

---

Говоря об архаике в славянской традиционной культуре, мы в первую очередь имеем в виду представления и верования, объясняющие реальные явления и их причинно-следственную связь в мире<sup>2</sup>, именно они лежат в основе обрядов и обычаев и обуславливают выбор описывающей их лексики и терминологии, а также формируют их лексическую семантику. Архаические верования, как правило, эксплицируются архаической лексикой – прежде всего той, которая образована от праславянских и – глубже – индоевропейских корней.

Однако к архаике разные исследователи относят и более новые явления и, соответственно, лексемы – в зависимости от того, что подразумевается ими под этим понятием. Можно утверждать, что архаика – это прежде всего элементы славянской традиционной культуры, которые восходят к древнейшему периоду ее сложения (собственно, к праславянскому периоду). Эти элементы прослеживаются в духовной культуре всех славянских народов, либо могут сохраниться лишь в некоторых или даже одной традиции. Иначе говоря, архаика – это древ-

---

DOI: 10.31168/91674-564-1.4

<sup>1</sup> Авторская работа выполнена при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 17-18-01373 «Славянские архаические зоны в пространстве Европы: этнолингвистические исследования».

<sup>2</sup> Например, в подтверждение представления о том, что земля плавает на воде, рассказывали, что «земля трясется на воде в то время, как гремит гром; если бы земля не плавала на воде, то и не тряслась бы ни от какого шума» (Kolberg 1962: 33–34). Это мифологическое представление тем не менее не противоречит научному описанию строения Земли: твердая оболочка Земли (кора и верхняя мантия) в виде литосферных плит действительно медленно передвигается (плавает) по астеносфере (нижний слой верхней мантии Земли).

ность, дожившая до наших дней, время от времени актуализируемая и в целом сохраняющая свое исходное значение, даже если оно в настоящем затемнено (сюда относятся идеи, представления, обычаи, обряды, имена, термины и лексемы и т. п. – см., например, словарь этнолингвистического словаря «Славянские древности»). Архаика закреплена в традиции и передается ею даже в том случае, если исконный смысл архаических элементов верований и обрядов потерян или осовременен, как, например, в современной свадьбе обычай похищать невесту или закрывать ее лицо фатой, в похоронной обрядности – закрывать глаза умершего, класть в гроб деньги и любимые вещи и т. п.

В статье речь пойдет об архаических чертах народной мифологии славянских традиций карпатского региона и будут использоваться данные из карпатоукраинской, словацкой, русинской, южнопольской, восточноморавской традиций. Под мифологией в статье понимаются представления и верования, вместе с их языковой реализацией, связанные с иррациональной сферой, необъяснимыми явлениями, метаморфозами и трансформациями, благодаря которым всё превращается во всё и которыми объясняется происхождение видов живой и неживой природы. Понимаемая таким образом мифология оказывается своеобразной народной философией, объясняющей мир и определяющей место человека в нем, и потому предстает тесно связанной с народной аксиологией.

Большинство карпато-славянских традиций уже достаточно хорошо собраны и описаны<sup>3</sup> и уже давно подвергаются комплексному анализу в разных аспектах (работы Л.Н. Виноградовой, С.М. Толстой, Е.Е. Левкиевской и др.). Основное внимание в статье направлено на выявление мифологической архаики традиций этого региона в противовес тому, что раньше преимущественное внимание уделялось именно инновациям, ярким, специфическим чертам, появившимся в разное время и нередко заимствованным, которые выделяли эти традиции из других севернославянских и сближали с южнославянскими (что сформировало целую традицию карпато-балканских этнолингвистических исследований<sup>4</sup>).

Структурно статья построена как серия очерков о характерных для карпатской мифологии сюжетах и образах, в основе которых – древнейшие архаические представления и лексика.

**1. Превращения и оборотничество** – одна из самых ярких и неотъемлемых черт мифологии всех народов мира. На Карпатах она представлена в целом ряде общеславянских сюжетов. Превращения человека: оборотничество ведьмы и колдуна, в том числе обращение в волка, превращение

<sup>3</sup> Peřka 1987; Varanowski 1981; Вархол 2017; Шухевич 1908; Хобзей 2002; Войтович 2015; ЕЛКС; ЛК и др.

<sup>4</sup> См., например, серии СБФ, СБЯ, КБДЛ и др.

человека в камень; превращения животных: змеи в дракона, кукушки в ястреба; превращения мифологических персонажей во все что угодно.

Наиболее архаическими представляются превращения людей силы, «знающих» людей (их названия образованы от праславянских корней \**věd-*, \**vid-*, \**věst-*, \**vǫxv-*, \**zna-*, \**vorg-*); эти ведьмы, ведуны, колдуны, знахарки обращались в животных и предметы, как правило, для того, чтобы «отнять» у соседей блага или навредить им.

1.1. **Ведьма, ведьмак** (карп.-укр. *чароділник, чароділниця, чарівник, чередінник, босоркун, босорка, босорканя*, русин. *стрига, босорканя*, словац. *vedma, vedomkyňa, striga, bosorka, veštec, veštica, gušlarka, gušlač, kúzelník*, ю.-пол. *wiedźma, mądry, bisurkania, czarownica, strzyga, strzygoń, guślarz, guślnik*, морав. *čarodějnice, čarodovňica, čarodyňik, věšče, věštec, věštica, (z)věščka, kuzlíř*), по поверьям, чаще всего превращается в жабу, ночную бабочку и разные предметы. Например, словацкая ведьма могла превратиться в кошку, мышь, жабу, сову, птицу, коня, козла, муху, овода, ведьмак *стригонь* также в змею. При этом раны, нанесенные предполагаемым животным-оборотням, когда их, распознав, калечили, били, протыкали вилами, оставались и у человека-колдуна. То есть происходила трансформация внешней, физической оболочки ведьмы при сохранении ее человеческой сущности. Можно предполагать, что с идеей изменения лишь внешней оболочки связаны и словацкие поверья о том, что, прежде чем превратиться в какое-нибудь животное, ведьма должна вывернуть свои внутренности (Малатина, Орава – SMS 1928/2: 63), *мора*, чтобы проникнуть в дом, должна вывернуть свои кишки наружу (Michálek 1989: 283), повреждение которых приводило к невозможности обратного превращения и к смерти мифологического персонажа (далее – МП). Скорее всего, в данном случае произошло рациональное переосмысление «внутренней сущности» во внутренности тела, род вульгарной материализации древних поверий.

1.2. Общеславянские поверья о **волколаке – волке-оборотне** были широко распространены на Карпатах, а термин, даже потеряв свое демонологическое значение, стал употребляться для обозначения жадных, жестоких, скрытных людей: морав. *vlkodlak* ‘волколак, человек-волк, оборотень’ (ганац.), *vlkodlak* бранное ‘волколак’, *vyllkodlak* ‘волколак’, *vyllkodlak* бранное ‘скряга’ (ляш.); словац. *vlkolak, vlkodlak, vrkolak, vilkolak* ‘человек, способный превращаться в волка’, ‘получеловек-полуживотное (полудемон)’ (ELKS 2: 309); пол. *wilkolak, wilkotek, wilkolap* (Санникова 1990: 270); карп.-укр. *вовкун, вовкулака, перевідник*, лемк. *вовкороб, вовкурад* (Войтович 2015: 137), гуцул. *місьшиник* (Шухевич 1908: 213). В современных полевых записях термин в регионе практически не фиксируется.

По материалам XIX–XX вв. в карпатских традициях, по сравнению с севернославянскими, у этого МП появился ряд специфических харак-

теристик: волколаком мог стать человек, рожденный от связи женщины с упырем; рожденный на новом месяце; рожденный ногами вперед; человек с двумя сердцами; человек, напившийся воды из волчьего следа; умерший, которого несли на кладбище головой вперед; ему приписывалась жестокость вплоть до пожирания собственных детей (ELKS 2: 309); верили, что волколак не перестанет вредить до тех пор, пока в его могилу не ударит гром (Dobšinský 1880: 116–117), в *vilkolka* человека может превратить леший (*lesní pidimužik*) в наказание за то, что человек портит природу, мучает лесных зверей (Замагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 72). Тем не менее образ этот сохраняет архаические общеславянские черты – например, способы превращения в волка (у словаков – перепрыгнуть через пять колков, вбитых в землю; у поляков – перекувырнуться через пень; у украинцев – трижды перепрыгнуть через нож, воткнутый в землю, накинуть звериную шкуру с произнесением заклятия), повадки (превращаясь в волка, душит овец, но не ест их), обратное превращение волколака в человека после убийства оборотня.

Среди карпатских сюжетов сохраняются и архаические, известные также в других славянских и неславянских регионах: «муж-волколак»<sup>5</sup>, согласно которому муж превращается в волка и нападает на свою жену, которая позже опознает его по застрявшей у него в зубах нитке от своей юбки (Гнатюк 1904: 175–177; Шухевич 1908: 213; однако в словацкой быличке из обл. Верхнего Грона муж превращается не в волка, а в собаку – Nohronie: 331). Хозяйка-ведьма превращает 12 девушек, которые хотели напугать парней и разогнать скот, который они пасли, в волков; но внезапно ведьма умирает, и девушки остаются навсегда волками (Габовка, орав. – Nabovštiak 2006: 276). Пастух-бача оборачивается в волка и нападает на своего работника-пастуха (кусает его), потом вновь превращается в человека (Подгале – Peška 1987: 205). Однако в рассматриваемых традициях отсутствует широко распространенный в Полесье сюжет «колдун превращает участников свадьбы (или: жениха и невесту) в волков» (единичный вариант записан в польской Силезии – Гура 1997: 166), а у карпатских украинцев, как отмечают исследователи, совершенно не фиксируются рассказы про волколака женского рода (Войтович 2015: 142). В словацкой быличке из Муранской Здыхавы на первый план выступает мотив, обычно связываемый с ведьмой: хозяин подстрелил волка, а когда вернулся в деревню, узнал, что мужчина, и раньше подозреваемый в том, что он волколак, лежит дома раненый (Гемер, Малогонт – Michálek 2011: 373).

<sup>5</sup> Например, сюжет «муж-волколак» распространен в Германии, от Рейна до запада Восточной Пруссии (около 35 сюжетов), примерно столько же в Нидерландах и чуть больше во Фландрии (Blécourt 2007: 28–29).

1.3. Очень древней является идея об **оборотничестве животных**, переживших свой век. Даже если эта идея у славян и заимствована, возраст ее надо признать очень древним, судя по приводимым С.Ю. Неклюдовым данным из китайской традиции об оборотничестве животных, проживших на земле дольше положенного, а также очень старых растений, кореньев и вещей. Как пишет автор статьи, «кажется, единственным европейским регионом, в котором представлена подобная форма, являются Балканы» (Неклюдов 2015: 11).

Присутствуют подобные сюжеты и в карпатских традициях. Например, у словаков: у змеи, которую никто не видел семь (или девять) лет, вырастают крылья (ELKS 1: 158). Также и мышь, которая проживет семь лет, превратится в летучую мышь (*netopier*); через семь лет и у муравьев появляются крылья (Стара Тура, мыв., з.-словац. – Michálek 1983: 176). Украинцы Закарпатья верят, что волчица, принесшая потомство пять раз, превращается в рысь (Гура 1997: 136).

Наиболее популярны на Карпатах сюжеты о возникновении погодного дракона, приносящего тучи с градом и бури. У украинцев Закарпатья считалось, что вихрь производит змей *шаркань*, который первые семь лет был обычной змеей, а в третьи семь лет у него вырастают крылья (Гура 1997: 292). Аналогичные поверья отмечаются в Моравской Валахии: змея, которую семь лет не видел человеческий глаз, превращается в *смока*; в следующие семь лет, если его вновь не увидит человеческое око, у смока вырастают крылья, и он становится драконом. Смоки и драконы пожирают людей и стада коров. Их используют для своих полетов в жаркие страны чернокожники, по пути насылая на деревни град, а на горы дождь (Валашско – Sobotka 2005: 12–13).

Не только змея, но и лягушка, которая семь лет не слышала колокольного звона, превращается в крылатого семиглавого змея (Келецкое воев., совр. Новосондецкое, польские гуралы окрестностей Бабей Гуры); по представлению поляков Бельского воев., змеем становится лягушка, которая семь лет не видела солнца (Гура 1997: 299).

Со словацкой стороны Бабьей Горы (р-н Оравы) верили, что смок может появиться из жабы или змеи, которая девять лет не видела человека и не слышала колокольного звона; как только *планетники* узнают о рождении нового *смока*, сразу втягивают его в тучу и нагружают его градом, который он потом сыплет на землю; говорят, не раз было видно хвост дракона в градовой туче (словац. гуралы – Blagoeva-Neumanová 1976: 88). О происхождении дракона от жабы или змеи, которые девять лет не слышали колокола, пишет Иоахим Трачык в статье «О драконах и планетниках» (О smokach i planetnikach) (Гузьяк 2010: 8).

Названия, обозначающие этого персонажа, нередко понимаемого также как дух-обогатитель, черт или как змей-любовник, дракон, по-

жирающий людей и скот, фонетически значительно варьируют: морав. *smok*, *cmok*, *tmok*, *zmok*, валаш. *smok*, *zmok*, *zmek*, *zmog*, словац. *zmok*, *zmak*, *čtoch*, чеш. *smok*, *šmak*, *čtak*, силез. *tmok*, *t'mok*, пол. *smok*, но этимологически восходят, скорее всего, к \**sъmъkъ* < \**sъmъkati se* 'ползать', однако В. Махек признает это слово «не очень ясным», хотя и отмечает, что драконов (в чешском слово *smok* обозначает 'дракон', позже появилось значение 'черт') с давних пор представляли в виде змей (Machek 2010: 717). Карпатские (и балканские) верования о превращении змей в драконов подтверждают эту этимологию, а пол. *źmiej* 'МП, приносящий богатство хозяину', словац. диал. *dźmij*, *dźmil* 'то же' напрямую отсылают к лексеме \**zmija* 'змея'. У восточных славян змеей (укр. *смoк*, *цmоk*, бел. *смoк*) называют радугу, о которой нередко говорят, что она «пьет воду» (словац. *duha vodu pije*, русин. *дуга* (или *пуга*) *воду пье*), что подтверждало бы этимологическую связь или, по крайней мере, контаминацию с этимологическим гнездом 'сосать', ср. рус. *смоктать* 'сосать, высасывать', укр. *смокотати* 'сосать, жадно пить', бел. *смoк-таць* 'вытягивать мозг из кости со звуком; сосать', пол. *smoktać* 'чмокать', *stokać*, *smoknąć* 'чмокать, подгоняя лошадей', предположительно звукоподражательное (ЕСУМ 5: 325, Фасмер 1987: 690). В литовском *smākas* признается заимствованием из славянского (Fraenkel 1965: 839), а для обозначения змеи используются собственные слова: *gyvūte* 'змея', *angis* 'змея, гадюка', *žaltys* 'уж' и 'черт'; радуга же метафорически связывается не со змеей, а с поясом, кнутом, розгой Лауме.

Оборотничество **нечистой силы**, которая может превращаться в человека, животных, растения, предметы и субстанции, скорее стоит рассматривать не столько как оборотничество, сколько как цепь различных превращений, хотя бы потому, что постоянного исходного облика у МП нет, их образ текуч, изменяем и разнообразен (в быличках говорят: «может быть как жаба...») или «показывается в виде...» и т. д.), что отражает их суть: морок, тень, кажущиеся сущности, проявляющиеся только при воздействии на человека.

**2. Метемпсихоз** также относится к очень древним представлениям, изучением которых, например, занималась С.М. Толстая, показавшая, что верования в переселение душ у славян также нередки, причем встречаются они в двух вариантах – как переселение души умершего «на постоянной основе, т. е. в течение всего срока жизни нового “хозяина” души», так и «временное вселение освободившейся от плоти души» в новое тело (Толстая 2016: 380–381, там же лит.). Примеры о переселении душ умерших людей в новорожденных из региона Полесья и восточносербского ареала приводятся в Толстая 2008: 389, переселения в животных – в Виноградова 2015: 35–36.

В карпатском регионе нам удалось записать интересный рассказ в с. Убля (Восточная Словакия) от Анны Голубовой о том, что душа умершего 40 дней блуждает по земле и может войти в человека, как правило, более слабого – в старика, в ребенка, – чтобы переждать время до ухода на «тот» свет:

*Гварать же тута душа мертвого же сорок дну блудить, а она са імать до чоловіка, до дітини, гей, же котроїе... такого же йе... слабшого – же она пак перебувать у тум чоловіку, гей. ...Недобрі, же она в тым чоловіку перебувать, але робить такой, же недоброй... По сорок дньох йе зась служба, же йе упокойены, же вже одышов. [Куда?] Та де пушов? Горе або доле. До неба, до цариства, або до пекла... [В кого душа так вселялась? В родственников?] Та найвещей же до родины са імать, і до дітей са імать в родині, і до старих, ше кедь суть такі старі, або и до таких ше вже старші, і молодші, але найвещей знало быти же до дітей са імив. ...Пак з дітинов было треба ходити, або тумы вузликі са одлічовали (ПМ 2014).*

Еще один пример – из Средней Словакии: «Старые люди говорили, что до последнего звона колокола душа умершего остается в доме, все знает, все слышит. Кто в ближайшее время в деревне родится – та душа в него идет» (Дачов Лом, окр. Вельки Кртиш, ср.-словац. – АТ ÚEt SAV, inv. č. 800a).

О временном вселении души умершего в домашний скот («сло-няйтца по разному статку») у белорусов Витебской губернии писал Н.Я. Никифоровский (Никифоровский 1897: 292, № 2250), похожие сведения приводит Христо Вакарелски о болгарах Родоп: они верили, что душа умершего члена семьи, покинув тело, вселяется в какое-нибудь из домашних животных. Поэтому животных в это время не бьют, не используют для работы (Виноградова 2015: 36).

**3. Управление погодой.** В основе верований о том, что человек силы может управлять погодой, лежит все та же идея о связи всего сущего в мире. Всем славянам известны ритуалы «молений» о дожде, практики отвода бури и остановки града и т. п., описанные в статьях Н.И. и С.М. Толстых (Толстой, Толстая 1995; Толстой, Толстая 2003; Толстой 2003; Толстые 1982)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Эти ритуалы распространены широко в мире, ср. румынские данные (Мойсей 2008: 13, 73–152) или даже похожие действия по отгону града у нигерийских племен: по сообщению студента Утина Абота Акпабио, 1984 г. р., множество племен в Нигерии участвуют в ритуале, который проводится человеком силы. Например, в племени эдо тот, кто рожден с



На Карпатах сохраняются общеславянские архаические действия для отгона градовых туч, разгона бури (выбрасывание на двор хлебной лопаты, установка топора лезвием вверх, сжигание трав, создание шума и т. п.), прекращения засухи (литье на могилу *двоедушника* воды, чтобы он напился досыта, «похороны» рака (закарпат.) и др.). Наибольшее количество таких действий зафиксировано в карпатоукраинских, особенно гуцульской, традициях, которые имеют прямое продолжение у русин (лемков) на территории Восточной Словакии и юго-восточной Польши, отражены они и в восточнословацких традициях (примеры см. в Валенцова 2018), некоторые из них продолжают далее на запад вдоль Карпат до Моравской Валахии.

Вместе с тем, эти архаические представления получили на Карпатах, особенно в зоне влияния католической культуры, своеобразное развитие. Во-первых, произошла индивидуализация магических способов воздействия на тучи (облакопрогонником стал «работать» колдун, знахарь), во-вторых, их специализация (знахарь постоянно выполнял для села работу по защите от града и бурь и даже получал за это вознаграждение), в-третьих, градоотгонная магия соединилась с христианскими элементами, пусть даже аксиологически отрицательно маркированными (рассказы о чернокнижниках, появлении облакопрогонников в виде монаха и под.).

Названия облакопрогонника в регионе группируются вокруг трех семантических центров: 1. '(градовая) туча' и 'прогонять тучи', 2. 'знахарь, шептун' и 3. 'чернокнижник, ученик черной магии'.

Разные лексические единицы с семей 'туча' находим в словац. *planetník, chtmarník, chmurník*, пол. *planetnik, płamentnik, płonętnik, płaneciarz, obłoczник, chtmurník, chtmarník, ciągnijchmura, chmurowórsca* и др., карп.-укр. *планета, планітник, тучник, хмарник, бурівник, градівник, градіяник, градобур(ник), борець бурі*, русин. *хмарник, хмарник-землянин*, морав.-валаш. *vodič mračen, zaklínač mračen, sváděč krup*, чеш.-морав. *krupovidač, krupovodič*.

Группа лексем, обозначающая знахаря-тучеводника, представлена в карп.-укр. *землений бог, непростий*, пол. *czarownik od chmur*, морав.-валаш. *božec, bohoň, zaklínač, zařikávač, zařikač*.

Третью группу составляют: словац. *čiernokňazník*, пол. *czernoksiężnicę*, карп.-укр. *чорнокнижник*, русин. *чорнокнижник*, отчасти и морав.-валаш. *černokněžník*.

---

подобным даром, знает комбинации трав и листьев кустарника, которые либо вызывают дождь, либо останавливают стихию (их сжигают во время бури, чтобы дым поднимался вверх). Условием успеха является строгий пост знахаря в этот день.



Наиболее архаичными представляются термины, непосредственно связанные с лексемами *туча*, *хмара*, *планета* и отражающие этиологию этого персонажа, живущего в тучах, а возможно, и персонификации тучи. По поверьям в словацком Замагурье, планетник живет в тучах, отсюда управляет погодой. Хорошая, солнечная погода – это результат его хорошего настроения, буря – это его гнев. Над каждым селом в тучах живет планетник (Blagoeva-Neumanová 1976: 82, 83, 84).

Если этимология слов *хмарник*, *тучник* прозрачна, то *планетник* надо пояснить особо. В белорусско-польско-украинском ареале \**planeta* обозначало ‘туча’, ср.: бел. *плагета* ‘туча, облачность’, укр.-зап.-волын. *планіта* ‘большая грозовая туча’, пол. *planetnik* ‘черная туча, передвигающаяся по небу’, пол. диал. *planeta* ‘мимолетная туча’, *planetnica* ‘белая туча, которая проплывает на небе’ (ЭСБМ 9: 165–166), пол. *planetnik* ‘черная туча’, *planetnica* ‘белая туча’ (Máchal 1891: 64). Эта лексическая связь отражается в верованиях: планетником становится человек, при рождении которого над домом стояла большая туча (*taka chmara na niebie, taka planeta*) (ю.-в.-пол. – Wisła 1902: 437); планетники стреляют молниями в души некрещеных младенцев (пол. – Moszyński 1967: 649).

Как писал Леонард Пэлка, объяснения происхождения туч действиями Бога, святых, сверхъестественных персонажей или людей, одаренных сверхъестественными способностями и обычно называемых *planetnik*, «представляют собой реликтовую форму старых народных демонологических верований, обогащенных определенными элементами, заимствованными из христианства» (Pełka 1987: 59). Есть и другие, более общие значения этого слова, например, гуцул. *планета* (*плагета*, *пленета*), *планетник* ‘нечистая сила, черт’, бойк. *планітнік* ‘какой-то мифологический персонаж’ и др. (Хобзей 2002: 152). *Планіта їх знає* ‘черт его знает’, в том числе з.-полес. *плагета* ‘какая-то неведомая причина, неконтролируемая сила’. Ср. *То якась планета, не жінка* (І. Франко) (Хобзей 2002: 153). По гуцульским верованиям, *планетник*, или *пленета* ‘чорт, дидько’, живет в Змеином озере в Черногоре и производит град (Гуцульські світи: 470).

Помимо этимологии планетника как персонификации самой тучи, также архаичным видится его происхождение от **заложного покойника**, то есть души человека, не дожившего свой век, не израсходовавшего свою жизненную силу и «застрававшего» между небом и землей, например: «Тучи приносят на своих плечах *planetniki*. Это *czarnoksiężnicy*, которые происходят из душ висельников» (Pełka 1987: 61); на Гуцульщине души самоубийц «делают» град и относят его в облака; в Силезских Бескидах град и бурю делают люди, которые повесились или утопились, а также некрещеные дети (Moszyński 1967: 649). По представлениям из окрестностей Кракова, это души умерщвленных внебрачных детей, задача которых – делать град

и дождь (Ulanowska 1887: 70). Планетники как духи засвидетельствованы в некоторых селах юго-западной Польши (Moszyński 1967: 650). Верования о воздействии душ «нечистых» умерших на погоду (ветер, бурю, град) широко представлены и у южных славян.

В дальнейшем произошла трансформация бесплотных душ в живых людей со сверхъестественными способностями. Возможно, сознание человека, стремившееся конкретизировать и персонифицировать неосозаемые, но воздействующие на социум силы природы, стало идентифицировать души умерших с душами живых людей, обладающих особыми способностями, или людей, имевших необычный внешний вид и странности в поведении. Не исключено также, что появление образа живого колдуна-облакопрогонника связано с элементами шаманизма, которые могли проникнуть на Карпаты в период великих миграций: гуннов (V–VI вв.), аваров (VI–VIII вв.), древних мадьяр (IX–X вв.). Возможно также, как считает Уршула Лер, что переход функций облакопрогонника к живым людям связан с исчезновением веры в планетника как демонологического существа (Lehr 1984: 238).

В любом случае сдвиги в мифологическом мышлении привели к появлению польских и словацких представлений о том, что планетники – это живые люди со сверхъестественными способностями, которые непосредственно перед грозой покидают землю или часто «втягиваются» в тучи, которыми по собственной воле управляют, а после грозы возвращаются на землю, измученные и промокшие (ю.-в.-пол. – *Włogoeva-Neumanová* 1976: 85–86), или во время дождя иногда падают на землю и какое-то время живут в селе (Moszyński 1967: 649). Зафиксированы даже совсем фантастические описания: *Planetnik* был мужчиной большого роста с угловатой (*graniastą*) головой, одним глазом во лбу и с четырьмя клыками. Он слетал с туч и приходил в дома перед бурей. Люди давали ему обильную еду, тогда он объявлял, что дожди будут хорошие (без града), а потом пропадал (Добра, Лимановский пов., Малопольское воев. – *Orli Lot* 1938/8: 135).

Перейдя в группу полудемонов, облакопрогонник воспринял и свойства этой группы МП: его способности, как и способности, например, ведьмы, связывали с особым знанием, недоступным другим людям, и с особыми обстоятельствами рождения. Польский *planetnik* обычно выглядел как старый седой дед с книжкой в руках. То есть это был человек, который много знал и особенно разбирался в народной метеорологии. Его считали обладающим сверхъестественным знанием, ему приписывали способность быстро пропадать и «втягиваться» в тучи. Верили, что он рождался «в рубашке» (*w czerpki*), которую, высушенную, носил при себе, и у него всегда с одной полы капала вода (Обизда, Новосондецкий пов., Малопольское воев. – Lehr 1982: 135–136).

Аналогию с ведьмой поддерживает и наличие у планетника материального средства путешествия в небо, например, в польском карпатском селе Обидза говорили, что у него было льняное покрывало, на котором он носился по воздуху (Lehr 1982: 136) (ср. с метлой у ведьмы).

«Новые» персонажи, отсутствующие к северу от Карпат, создавались по архаическим моделям, хотя детали, которыми обрастал образ, соответствовали духу времени и отражали образ жизни населения региона. Например, планетник в антропоморфной ипостаси тянет тучи на веревках, веревки рвутся, он собирает болотную траву для плетения новых веревок; планетники в небе борются друг с другом, охраняя от града поля своего села, разговаривают друг с другом: «Тяни! Держи! Не пускай!» (Гузьляк 2010: 8); если в воздухе слышался шум, говорили, что это планетники сговариваются, чтобы держать тучи (Lehr 1985: 104); они сходят с небес на землю для того, чтобы заморозить пруды и из образовавшегося льда железными цепями вымолотить град, который они складывают в бочки и при помощи тросов транспортируют на облака, и т. п. Не чужды этому персонажу даже товарно-денежные отношения: планетник якобы улетает на драконе в жаркие страны, где убивает дракона, а его шкуру или кусочки мяса продает туземцам, таким образом зарабатывая; кусочки драконьей плоти жители жарких стран кладут под язык, чтобы не сгореть от жары. Герард Гузьляк видит в убийстве дракона планетником аналогию победы св. Георгия над змеем, что подтверждается, по его мнению, приписыванием на Ораве и в Подгале именно этому святому способности воздействовать на погоду, ср. в заклинии: «святой Георгий, отгони эти тучи на пустые леса, на пустые горы»; кроме того, образ святого воина, побеждающего змея, можно увидеть на рубашках лоретанских колоколов (Гузьляк 2010: 8).

Лоретанский<sup>7</sup> колокол – это специально освященный для использования против бури и града колокол, звук которого считался молитвой; звонить в него следовало во время грозы беспрестанно, поскольку перерыв мог вызвать месть планетника и внезапное градобитие (Гузьляк 2010: 9).

Использование колокольного звона для отгона градовых туч, хорошо известное не только в Карпатах, но и в других регионах у западных и южных славян, представляет собой христианизированный архаический вид отгона нечистой силы и духов с помощью шума и громких звуков: стрельбы из ружей, битья в металлические предметы и под. (см. Агапкина 1999: 549). Известны случаи, когда против бури звонили

<sup>7</sup> Название по г. Лорето в Италии, где в базилике Санта Каза сохраняется одна из величайших святынь католического христианства – «Святая хижина», в которой Дева Мария, по преданию, получила благую весть от архангела Гавриила.

маленькими колокольчиками (бубенцами): в польской Силезии – колокольчиками, освященными в день св. Урбана, в Подгале – обходили дом с колокольчиком, веря, что «туча сама убежит», в Словакии ходили с колокольчиками по дворам, отгоняя бурю и чернокнижника, который ее насылает (Валенцова 1999: 551). После неудачных попыток запретить битье в колокола против бури и града церковь в конце концов освятила эту практику и внесла ее в свой арсенал.

К архаическим элементам, связанным с отгоном градовых туч, относится и «кормление» облакопрогонника – и в качестве духа, живущего в тучах, и в качестве человека, обходящего село. Во всем регионе Карпат при приближении туч сжигали в печи освященные травы или пасхальные вербовые ветки. В юго-западных горных регионах Польши верили: на какое расстояние пойдет дым от них, на такое расстояние отойдет гроза. Раньше делали это потому, что дым считали едой планетников, но эта мотивировка к концу XX в. оказалась утраченной, хотя сжигание трав сохранилось (Lehr 1984: 239). Кажется очевидным, что освященные травы заменили собой обычную еду, передаваемую душам на небо в виде дыма. Например, в селах Обидза и Лонцко (Сондецкие Бескиды) считалось, что планетники делали доброе дело на благо людей и надо было им за это помогать. Для этого выносили на хлебной лопате дымящуюся овсяную муку, чтобы дым от нее подкрепил борющихся с тучами или между собой планетников (Lehr 1985: 104). Чтобы передать планетнику нужную ему пищу, сыпали ячменную муку, из которой пекли хлеб к Рождеству, на горячие угольки, положенные на хлебную лопату или на печную заслонку. Тлеющая мука давала питательный для планетников дым. Делали это вне дома. Иногда муку сыпали прямо на плиту (*na blachę pieca*), и дым выходил через трубу, что не уменьшало его «питательных» свойств. Могли использовать также еловую хвою, освященные травы. Некоторые информанты говорили, что дым сам по себе отгоняет тучи (Обизда, Новосондецкий пов., Малопольское воев. – Lehr 1982: 135–137). Казимеж Мошинский приводит аналогичное свидетельство из села Подвильк на Ораве: при выпекании хлеба надо было с лопаты, на которой сажали хлеб в печь, насыпать в огонь немного муки – будто бы дымом от этой муки питаются планетники в тучах (Moszyński 1967: 650).

Обязательным считалось накормить облакопрогонника, который в образе нищего ходил по селу. Отказывать ему в просьбе считалось непозволительным, потому что тогда он перестал бы охранять село. Но даже пища планетника-человека – по поверьям, он пьет только молоко от черной коровы и ест только яйца от черной курицы – содержит архаические элементы в виде отсылки к «черным говядам», метафоре черной грозовой тучи (подробнее см.: Толстой 2003: 15; Валенцова 2018: 422–423).

Г. Гузьляк считает, что в этом обычае сохранился отзвук «языческих ритуалов, потому что действия эти напоминают давние, выступающие в племенных общинах приношения даров божествам с целью, чтобы те уשלшали мольбы людей» (Гузьляк 2010: 10).

С божеством грозы, дождя и града сближают планетника и другие поверья, например, о том, что планетники «рогами радуги вытягивали вверх воду из земли и моря» или что «у планетника имеются при себе молнии (*pioruny*)» (Kolberg 1962: 33–34).

**4. Мотив «Твой дом горит / дети горят»** используется, по моим данным, в апотропеических формулах отгона нечистой силы в карпато-украинской, русинской и словацкой традициях. В основном это сюжеты о нарушении женщиной запрета на золение (беление) белья щелоком в определенные дни недели (среда, пятница) или праздники (св. Варвара, св. Савва, св. Люция). Например, у русин Восточной Словакии известны сюжеты о св. Варваре (4/17.12), св. Савве (5/18.12) и о Среде (персонификация дня недели), которые приходят наказать за нарушение запрета женщину, золящую белье, и угрожают сварить ее саму. От св. Варвары хозяйка спасается тем, что кричит: *Савы-Варвары, Варварскы горы горят!* Варвара сразу же ушла, приговаривая: *Ой, боже, это же мои дети горят!* (Вархол 1982: 289). В другой карпатской быличке св. Пятница приходит наказать женщину, которая золила белье по пятницам, и заявляет: *Як ти мене зварила, так я тебе буду звариати!* По совету соседки женщина начала причитать у дверей: *Ой Пятнице, осяняньска гора горит!* – после чего Пятница со словами: *Ой, йой! та там мої діти згорят!* – вышла из хаты, а хозяйка закрыла двери (Мшанец Старосамборского р-на Львовской обл. – Зубрицкий 1900: 34). В восточнословацкой быличке к женщине, золившей белье в день св. Люции (13.12), пришла Люца, залила огонь водой, вывернула белье из чана, и тогда женщина перекрестилась и закричала: *Hury, leši horia, i Lucovo dzeci pohoria!* [Горы, леса горят, и дети Люции погорят!], – отчего Люца убежала прочь (Будковице в Земплине – АТ ÚEt SAV, inv. č. 48). В разрушенном виде, уже без сохранения смысла апотропеической формулы, быличка записана в с. Вышна Радвань (окр. Медзилаборце): одна женщина на св. Савву «вываривала» напряденные нитки, как вдруг что-то перевернуло ее котел, и потом отозвалось: *Hory Savianskije i Varvarskije horiat* [Горы Савианские и Варварские горят] (АТ ÚEt SAV, inv.č. 413).

Этот мотив в апотропеической функции обмана известен и для защиты от ястреба, таскающего кур. В с. Руски Грабовец (окр. Собранце, в.-словац.) при виде ястреба кричали: *Гей, астрабова хижа горить! – но, а астреб вже ишол гет дому позерати, же ці праўда* (ПМ 2014). В недалекой Убле приговаривали: *Круть-круть, крутило, бій-бій желізо,*

*ястребова хижа горить!* – так дети кричали на ястреба, когда он парил в небе и не раз бывало, что и курицу хватал; этот крик отгонял хищника (ПМ 2018).

В этих приговорах отразилась древняя мифологическая связь ястреба с огнем, о чем можно говорить, учитывая также русскую примету, согласно которой «когда выметают печь и при этом загорится веник, то допускается залить пламя водою, а никак не гасить его ногами; за такое непочтение к огню ястреб перетаскает у хозяина всех кур» (Афанасьев 1: 492).

Рассматриваемый мотив отмечен также у лужичан и у русских, не исключено, что его знали все славяне.

Как показали исследования В.Н. Топорова, мотив является реликтом «основного мифа», когда бог-громовержец наказывает за измену свою жену пожаром в доме и гибелью оставшихся там детей (Топоров 1981; 1984; 2004).

Архаичность этого мотива несомненна: в картотеке Атласа Баварии для окрестностей Кобурга отмечен детский насмешливый стишок: *Hex, dei Häusla brennt* [Ведьма, твой дом горит]<sup>8</sup>. Известно, что в раннем Средневековье на территории нынешней Баварии жили славяне, о чем, в частности, свидетельствует местная топонимия.

Мотив отмечен также у литовцев: «...герой провоцирует антипода позаботиться о себе / о своем близком / о своем объекте: Женщина говорит, что на восточной / западной стороне слышно, как кого-то бьют и плачут дети, / говорит, что небо падает / изба загорелась, – лауме выбегают из избы» (Кербелите 1.2.1.8). Однако его размытость могла бы свидетельствовать о его заимствованном от славян характере.

## 5. Термины

Архаическая лексема в традиционной культуре не равна архаизму в языке. В отличие от языковых архаизмов, т. е. устаревших слов, замененных новыми синонимами, в традиционной культуре слова продолжают жить, хоть иногда и меняют свою форму или развивают (обогащают) прежнее значение.

Древность слова (или его корня), использованного для описания славянских мифологических верований, как правило, свидетельствует и о древности самих этих представлений. Этимологические разыскания в области мифологической лексики не могут обойтись без учета широкого культурного контекста, в котором выступает слово. Кроме того, разнонаправленность и вариативность возможностей развития се-

<sup>8</sup> Благодарю за информацию доцента Ярославского педагогического университета М.М. Кондратенко (сообщение от 07.03.2019).



мантики мифологической лексики оставляет многие вопросы, связанные с ее происхождением, нерешенными.

Славянская карпатская мифологическая лексика содержит множество праславянских (ряд которых восходит к индоевропейским) корней, например, \*bog-, \*čar-, \*div-, \*mar-/mor-, \*smrt-, \*svět-, \*vĕd-/vĕšt-, \*vlko(d)lak, \*vraž-, \*zna- и др., многие из которых уже анализировались, в том числе в предыдущих работах автора статьи (см., например, Валенцова 2013; 2013а; 2015; 2017). Ниже подробнее будет рассмотрено лишь два термина, характерных для карпатских традиций и имеющих продолжение в других славянских языках.

Лексема **\*Perun** с вариантами известна в западно- и восточнославянских диалектах, в южнославянских фиксируются лишь топонимы и дериваты-фитонимы. Вацлав Махек считает данную лексему несомненно праславянской (Machek 2010: 445). Помимо имени бога грома (см. подробнее: Топоров 1995: 207–208, 214), основными значениями в регионе являются ‘гром’ и ‘молния’, а также ‘черт’:

– морав. *pěrun*, лях. *pěrun* ‘гром’ (Machek 2010: 445); *pěrun* эвф. ‘черт’: *Kěry pěrun to zrobil? To je pěrun kuń* (Bartoš 1906: 287);

– словац. *perún* ‘гром’ (Machek 2010: 445), *pjorun* (Велька Франкова, окр. Кежмарок–Blagoeva-Neumanová 1976: 79), *perun*, *peron* (гемер., в.-слов.) ‘гром’ (SSN 2: 778), часто употребляется в фразеологизмах: *peruni biju* ‘гремит гром, бьет молния’ (шариш., в.-словац. – ŠSS); *pjeron udeřil* ‘гром ударил’, *pjeron te oglušol* ‘гром меня оглушил’, *pjeroni bijun* ‘громы бьют’ (Змагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 80), *do pokrivi perun ěneideri* ‘в крапиву гром не бьет’ (т. е. не привлекающий внимания человек может быть спокоен) (Финтице, окр. Прешов; Кокшов-Бакша, окр. Кошице); *jakbi perun bul doňho udeřil* ‘как громом пораженный’ (Длга Лука, окр. Бардеёв) (SSN 2: 778) и в проклятиях: *ic do Pjerala! že by če Pjeron zabol* ‘иди к черту! чтоб тебя громом поразило!’, при этом считается, что гром потому бьет, что люди проклинаят именем Перуна, эти проклятия очень действенны (Змагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 80–81); *bodaj se perun zabil!* ‘чтоб тебя громом поразило!’ (Ременины, окр. Гиралтовце), *peruni bi se pobili!* ‘чтоб тебя гром поразило!’ (Сабинов);

– пол. *piorun* (силез. *pierson*) ‘гром’ (Machek 2010: 445), *pierson* *bije* ‘молния бьет’ (Peřka 1987: 45); пол. *piorun* ‘гром, молния’, кашуб. *porën*, *porun*, *parôn* ‘злой дух, гром, молния’ (ЭСБМ 10: 307);

– сербо-луж. *pierson* ‘черт возьми; тьфу, пропасть’, ‘громовержец’ (SGW: 334);

– укр. *перун* ‘гром’, ‘божество древних славян’ (Гринченко 1909: 147), *пéрим*, *пéрум*, *пéрун* ‘гром’ (ЕСУМ 4: 357), гуцул. *перун* ‘молния’: *Бог їх бе громами, перунами, а вони ховают си у воду...* (Хобзей 2002: 184), бойк. *перун* ‘гром’: *стрилив перун* (Онишкевич 1984: 57), русин.



*Perun (Pieron)* – бог бури, грома и молнии, который крушил, сжигал дома, убивал, приносил град и наводнения (Остурня, окр. Кежмарок, в.-словац. – Chalupeský, Harabin 2004: 240).

Далее на восточнославянской территории представлены: укр. з.-полес. *перун* ‘гром с молнией’, *пéром, пéрем, пáрун, пéрон* (Аркушин 2: 41), бел. *пярун* ‘удар молнии с громом’, ‘бог грома и молнии’, *перун* ‘гром с молнией’ (ЭСБМ 10: 306); *перун* ‘нечистый дух’ (Тураўскі слоўнік 4: 24); *сбей тебя Перун!* (Мршевић-Радовић 2008: 183); рус. (преимущественно в северо-западных областях и областях поздних переселений): *перун* ‘сильный гром, громовой раскат’ (новосиб., иркут., зап. брян.); ‘молния’ (смолен.), ‘вихрь’ (смолен.), в проклятиях: *Перун тебя забей, возьми; пусть перун тебя заберет; сбей тебя перун* (псков.), *каб тебя перун треснул! С перуна сгореть* (от удара молнии), *с перуна ударить* (об ударе молнии), *чтоб тебя перуном убило!* (Прейли, Латвия) (СРНГ 26: 294).

К тому же семантическому полю (значения ‘гром’ и еще чаще ‘черт’), но образованное от другого корня, относится словац. и морав. *parom* с вариантами: словац. *parom* экспр. ‘черт’, в основном в ругательствах: *aby ťa parom uchytil* ‘чтоб тебе провалиться! черт тебя подери!’, *chod' do paroma!* ‘убирайся к черту’ и под., *paroma* ‘черта с два’ (VSRS 3: 45); ср.- и з.-словац. *parom* – слово, употребляющееся в состоянии возбуждения, в гневе, в проклятиях для обозначения неопределенной нечистой силы, черта, дьявола: *parom ho vie, d'e sa pođev* [черт его знает, где он делся], *abi ho parom učitěv!* [чтоб его черт унес], *bodaj teba paron zebrač!* [чтоб тебя черт побрал!] и др. (SSN 2: 738), словац. и морав.-словац. *parom* в проклятиях: *do paroma, parom do teba* и т. п. со значением ‘гром’ (Machek 2010: 445); *parom* = гром (Kott 2: 499), *parom* (*paromisko, paron, perun, peruň, paron*) ‘гром’, ‘черт’: *p. ťa zabil, trestal, vzal, metal, páral, p. ti do srdca, p. do teba!* [чтоб тебя гром убил, покарал, взял, разметал, разразил! гром тебе в сердце! громом в тебя!], *p. v jej materi! chod' do paroma!* [иди к черту!] и т. д. (Kálal 1923: 453); морав.-словац. *parom* ‘черт’, в проклятиях: *kího paroma! ja di do paroma! parom do toho bije* (Жданско, Киёвско – ALJ).

Ф. Котт считает это имя тождественным имени *Perun: Parom, Param, Varam* ‘верховный бог древних славян, бог грома’; слово было известно русским (*perun*), полякам (*piorun*), словакам (*parom*) и полабьянам (*peren*) и везде обозначало ‘гром’, ‘молния’; *parom*, u, m – в Словакии ‘перунова стрела’ (Kott 2: 537). Словаки на Спише и в Шаритше<sup>9</sup> говорят *perun, peron*, остальные чаще *parom* (Kott 7: 195). *Parom* ‘гром’ (Kott 1910: 75). Возможно, вариант этого же имени можно видеть в ка-

<sup>9</sup> Восточнословацкие области, на севере и востоке – с сильным влиянием русинских и горальских говоров.

шуб. *tarón* ‘злой дух, дьявол’, хотя уже только в проклятиях: *Ažebě se tarón vzq! Do taróna! Ala tarónové!* (Кемпа Пущка – Sychta 5: 328).

*Parom*, однако, фонетически трудно выводимо из *perun*, поэтому следует скорее признать его вариантом формы *pahrom*; последняя также, хоть и реже, встречается в словацком: *Pahrom*, обычно *Parom* = *Perun* (Kott 2: 470), *pahrom* – то же, что *parom* (Kálal 1923: 446). Префикс *pa-* имеет значение ‘похожий, подобный’, ‘ненастоящий’ (ср. словац. *paroh* ‘ороговевший выросток на голове некоторых зверей’, *pahorok* ‘небольшая возвышенность, низкая горка, холм’, *patamajorán obučajný* ‘душица’ в отличие от *majorán* ‘майоран’, также рус. *пасынок*, *надчеруца*), поэтому *pahrom* и *parom* могут пониматься как ‘подобный грому’ и обозначать как бога грома, так и черта.

Приведенные данные дают основания считать имя бога Перун онимизацией апеллятива с значением ‘гром’ и ‘молния’ (которые в диалектах неразрывны), а следовательно, сам образ верховного божества славян – персонафикацией этих природных явлений. Вероятно, тот же процесс произошел в балтийской мифологической системе при номинации бога *Perkūnasa*, при *perkūnas* ‘гром’, *perkūnija* ‘гроза’, где также значение ‘бог’ сопровождается значением ‘черт’, ср.: *kad tavė perkūnas!* ‘чёрт бы тебя побрал!’ *perkūnus barštyti* ‘помянуть всех чертей’ (Lyberis 2001: 577, 108). Типологически аналогичный процесс привел у славян в более позднее время к образованию термина *планетник* (< планета ‘туча’).

Подробно изучив этимологию славянского *\*Perunь* и балтийского *\*Perkūnas*, Вацлав Блажек пришел к выводу, что оба теонима, обозначающие «Бога Грома», восходят к и.-е. корню *\*per-* ‘бить, ударять’, однако балтийское слово представляет собой сложение по типу нем. *Donnerkeil*, в котором второй компонент может интерпретироваться как ‘каменный клин’ (видимо, каменная стрела. – *M.B.*); в славянском же произошло упрощение формы, которое можно объяснить либо образованием гипокористики, либо контаминацией со слав. *\*pervjъnjь* ‘первый, бывший’, которое указывает на «первое (primeval) божество», известное балтийским, греческой и индо-арийским традициям (Blažek 2014: 109).

2. В восточнословацких, русинских и польских диалектах бытует особый термин для обозначения «ходячего» покойника: в.-словац. *nelapši / nelapši*, русин. *неланушш*, пол. *nielap, nielapszy* (Санникова 1990: 258).

В восточнословацкой традиции это одно из названий дводушника, одна из душ которого возвращается после смерти вредить живым. *Nelapši* сосет кровь скота, отчего скот погибает; вызывает эпизоотии (Вышна Рыбница, окр. Собранце). Уничтожив скот, начинает пить кровь людей. Когда он превращается в птицу, то сколько деревень «увидит», все будут его, все «выпьет». Термин *nelapši* употребляется по отношению к умершему, который не деревенел, оставался румяным,

продолжал дышать, потому что, как верили, умирало только одно сердце, а другое оставалось жить (Тибава, Войнатица, Петровце, Крчава, Реметске Гамры (окр. Собранце, Кошицкий край), Йовсе, Мораваны (окр. Михаловце, Кошицкий край)). Считалось, что, имея два сердца, человек имел и два духа; после смерти один из этих духов блуждает по свету и тревожит людей, особенно близких (АТ ÚEt, inv. č. 50).

Чтобы прекратить его «хождение», знахарь «заклинал» его на могиле; во время борьбы живого и мертвого появлялся пламень: если он был красного цвета (означал кровь), то помогавшие знахарю сельчане начинали вбивать в могилу колья, пока пламень не разольется черной смолой, что означало бы смерть вампира (АТ ÚEt, inv. č. 50). По рассказам, одна женщина выглядела в гробу как живая, красивая, румяная. Если такому умершему не пробить сердце, он будет «ходить» после смерти, люди не будут иметь от него покоя. Таких называли *nelapši*, считая их людьми с двумя сердцами (Башковце, окр. Гуменне, Прешовский край – ПМ 2014).

Аналогично у русин Восточной Словакии: *нелапшиий* – человек с двумя сердцами (= двоедушник), «ходячий» покойник. «Люди боялись, потому что он умер, а его будто бы видели или слышали. Он вредил людям (= на людей ходил), стучал, пугал» (Руска Быстра, окр. Собранце – ПМ 2014). Если боялись, что умерший – *нелапшиий*, обсыпали гроб маком (Руский Грабовец, окр. Собранце – ПМ 2014). О таком умершем говорили, что он *dvě sířca має*, и называли его *нелапшиий* – такой покойник не коченел. По ночам будил домашних, щипал их, так что на теле оставались синяки, в доме что-то гудело. Если подозревали, что покойник *нелапшиий*, его обсыпали маком, в гроб клали колючий прут шиповника или пробивали сердце колом (Убля, окр. Снина – ПМ 2014, 2018). *Нелапшиий* – это когда человек умрет, а потом еще ходит. Во время похорон за *нелапшиим* всю дорогу до кладбища сыпали мак. Могли прибить гвоздем одежду покойника к гробу (Стриговце, окр. Снина – ПМ 2018).

Печатные словари не фиксируют у этого слова значения ‘упырь’, ‘ходячий покойник’, но все же дают некоторые толкования, соотносимые со сферой демонологии. Словарь словацких говоров для прилагательного *nelapši* приводит значения ‘плохой, нехороший; одержимый злым духом’ (Вышна Рыбница – SSN 2: 406).

В польских говорах *nielapszy* комментируется контекстами: *czosnek w domu “nielapsy”, tj. sprowadza niepowodzenie* [чеснок в доме *нелапшиий*, т. е. приносит неудачу]<sup>10</sup>. Второй пример: *Jodła, dąb, kasztan,*

<sup>10</sup> По информации источника из южного Подлясья – региона, который до XIV в. был предметом споров поляков, ятвягов, литовцев, галичан и ордена крестоносцев; в XIV в. входил в состав то Польши, то Литвы; с 1616 г. – в составе Польши.

*agrest są "nielapse", tj. nieszczęśliwe i tych przy domach i w siedliskach nie sadzą* [Пихта, дуб, каштан, крыжовник – «нехорошие», т. е. несчастливые, и их не сажают около домов и в усадьбе]. *Jakieś nielapsze ptaszysko wyleciało tj. jakieś lichy, którego złapać nie można, mówią o wietrze ze śniegiem silnie miotającym* [Вылетела какая-то ужасная огромная птица, т. е. какая-то нечисть, которую нельзя схватить, говорят о снежном вихре] (Karłowicz 3: 302) (фиксация в зоне, приграничной с Украиной). То же значение повторяется в современном «Малом словаре польских говоров»: *nielapszy* ‘приносящий несчастье, неудачу’ (в.-малопол., в.-мазов. – MGSP: 153). Соответственно, *lapszy* ‘дающий счастье’: *Dąb pod domem nielapsy, a lipa lapsa*, т. е. *szczęśliwa* [Дуб перед домом приносит несчастье, а липа – счастье] (Мендзыжеч, воев. Любуске – Karłowicz 3: 66). К этому же гнезду, вероятно, следует отнести также топонимы на польских склонах Карпат: *Łapsze Niżne, Łapsze Wyżne* (основанные в начале XIV в.), *Łapszanka* (с XVI в.) (стар. *Łapsy, Łapsanka*).

Значение ‘вампир’, ‘ходячий покойник’ не зафиксировано в словах с этим корнем и в говорах Бачки и Срема (Сербия), куда русины и словаки из Восточной Словакии стали переселяться с середины XVIII в., а само слово отличается от словацкого дополнительным суффиксом *-н-*: *нелапшиный* – то же, что *недуйдавый* – ‘безалаберный, бестолковый, непутевый, неуклюжий, нерасторопный, неумелый, туповатый, беспомощный’, с пометой «народное» (Керча 2007: 582, 578), соответственно *лапшиный* ‘расторопный, ловкий; умелый’ (Керча 2007: 466).

Демонологические коннотации отсутствуют у рус. диал. *нелáпшиний*: *нелáпшиим голосом* ‘не своим, дурным голосом, благим матом’: *Слышу, чевой-то кричит она нелáпшиим голосом, мне страшно стало* (Дубенской р-н Тульской обл. – СРНГ 21: 71).

Этимология слова *nelapši* остается неясной. Ранее мной предлагалась гипотеза о заимствовании его из балтийских языков, ср.: лит. *nelābasis, nelabūkas*, и особенно – *nelābšis* ‘дьявол’, от лит. *nelābas* ‘плохой, злой’, являющихся эвфемистическим наименованием злого духа, черта (Smoczyński 2007: 419), лит. *nelabàsis* ‘черт, дьявол, нечистый, бес’ (Lyberis 2001: 434), латыш. *nelabais*, букв. ‘тот недобрый’, производное от латыш. *nelabs* ‘плохой, страшный’ (Běťáková, Blažek 2012: 141). Впоследствии на славянской почве они могли испытать притяжение к прилагательному (*ne*)*lepši/(nie)lepszy* ‘(не)лучший, (не)хороший’, которое семантически поддерживало эвфемистическое название черта, нечистого духа, «ходячего» покойника (см.: Валенцова 2016: 79–81).

Однако есть возможность предложить славянскую этимологию для рассматриваемых словацких, русинских и польских слов на основе корня *\*lap’-*, восходящего к праславянскому диалектизму, ср.: *\*lapě*: словац. диал. *lapě*, нареч. ‘легко’ (*Nelapě to dostaneš*), пол. диал. *lapie*

‘быстро, скоро, живо, легко’, др.-рус. *ланы*, нареч. ‘уже, более’, ‘просто, прямо, без предосторожностей’, ‘кое-как, как попало’. Старое наречие, соотносительное с глаголами *\*lapati*, *\*lapiti*, как и в ряде отношений аналогичное рус. *хватать* < *хватить* (ЭССЯ 14: 29).

В польских диалектах наряду с наречием *lapie*, *lápíe* ‘быстро, скоро, живо’, ‘сразу’ отмечается *nielapie* ‘не быстро’, *lapie – nielapie* ‘легко – нелегко’ (Karłowicz 3: 66). Подобное значение прочитывается и в новгородской берестяной грамоте № 1108: (во)[зидь в]о нъ[дъл]уо ти + ко нъму едуо а уо бориса ти :š:[с]ти тои гривньо нъ лап[ь] в[озати] а из... – где последние слова означают, что деньги эти у Бориса «не просто (не легко) будет взять» (Гиппиус 2019: 54).

К этому этимологическому гнезду семантически, и с большими допущениями также фонетически и морфологически, можно отнести морав. *lápny*: *Ty si lápny enom to udělat!* = *chytrý* [быстрый, ловкий] (ирон.). *To je lápne!* = *pěkně* [здорово!] (ирон.) (Bartoš 1906: 177). Его антоним *nelaba* – *nešika*, *nežživěc* [неумеха, тюфяк] (валаш.); *nelabačny*: *Ten košík je taky nelabačny bez teho ucha* = *nešikovný*, *nezručný* [Корзинка такая неудобная = неловкая без ушка] (ляш.) (Bartoš 1906: 231), фонетически более близкие балтийским словам. В словаре Ф. Котта те же слова записаны с нелабиализованным *l*: морав. (Гана, Валашко) *nelaba*, т. ‘неумеха; больной’, *nelabačny* ‘неуклюжий, неловкий’ (Kott 6: 1151), силез. *nelabačny* ‘грубый (напр., шутка)’ (Kott 10: 204).

Учитывая приведенные значения корня *\*lap’*- и несмотря на большую амплитуду колебания семантики, тем не менее мотивирующими для диалектных русинского, восточнословацкого и польского мифологических терминов *nelapnyj/nelapši/nelapszy* можно признать значение ‘непростой’, первоначально относившееся к человеку «знающему», колдуну или ведьме, двоедушнику, что хорошо соотносится с этнографической информацией. Название «непростой», применяемое к ведьмам, знахарям и другим «специалистам», обладающим большим знанием, чем простой земледелец, находим в западноукраинских традициях, например, у гуцулов: *непростий* – человек, который выделяется среди других своими знаниями и умениями, вследствие чего может наносить вред или приносить пользу людям, ... в связи с чем называется *непростий, земляний бог, мудрий, розумний*. К таким «непростым», по описанию А. Онищука, относятся упыри и упырицы, знахари или чаровники, чернокнижники, градовники, ведьмы или чародильники, волколаки, ворожбиты, вижлуны, баильники, песьеглавцы (Хобзей 2002: 131–132).

Предложенную глубинную семантику подтверждает и кашубский термин *nielap* ‘wieszcz’ [ведьмак, вампир], который рождается «в рубашке», встает из гроба и начинает звонить, и кто этот звон услышит, должен будет умереть. Таких одни называют *nielap*, а другие *polap* (Кашу-

бы и Коцестье) (Karłowicz 1903: 302), ю.-кашуб. *njelôp* ‘упырь’, который тоже родится «в рубашке» или с двумя зубами (Lorentz, Fisher, Lehr-Splawiński 1934: 110), *ńelâp* (Веле, Хойникский пов.) – см. *opi* ‘упырь’ (Sychta 3: 237). Этимология кашубских слов, однако, связывается с пол. *upiór*, хотя и признается возможной контаминация с глаголом *lapać* (см.: Boryś, Popowska-Taborska 3: 199). Вполне возможно, что и в этих кашубских словах можно видеть корень \**lap*’, также, как было упомянуто выше, соотносительный с глаголом \**lapati*.

В таком случае в карпатских демонологических терминах типа *нелаший*, имеющих довольно ограниченный ареал распространения, можно предполагать продолжение севернославянского диалектизма, развившего значение ‘непростой, небезопасный’; концовку образованных достаточно поздно демонимов, обозначающих ходячего покойника и вампира, можно было бы объяснить контаминацией с прилагательным *nelepši* ‘нехороший, плохой’.

Описанные в статье избранные сюжеты из области народной мифологии славяно-карпатского региона позволяют говорить об архаических чертах разного уровня – в представлениях о мире и природных явлениях, в сюжетах быличек и нарративов, в лексике и терминологии. Примеры легко можно было бы умножить. Наиболее глубокую архаику имеют мифологические представления, схожие в общем у многих народов мира, хотя и имеющие специфическую этническую реализацию – концептуализацию, образность, отражение реалий окружающего мира. Это поверья о природных стихиях, о душе и ее трансформациях, о превращениях и оборотничестве. Языковое воплощение мифологических представлений дает возможность более конкретно говорить о путях миграции слов, оформленных ими идей и самих этносов – носителей данного языка или диалекта.

Регион северных и северо-восточных Карпат, культура которого отличается значительной спецификой, благодаря неславянским влияниям и заимствованиям, тем не менее сохраняет древнюю славянскую основу с множеством архаических черт, выявляемых на основе сопоставления с традициями других частей славянского мира.

### Литература и источники

Агапкина 1999 – Агапкина Т.А. Колокол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 545–550.

Аркушин 2 – Аркушин Г. Словник західнополіських говірок. Луцьк, 2000. Т. 1, 2.



Афанасьев 1994 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865–1869. Т. 1–3. Репринт. М., 1994. Т. 1–3.

Валенцова 1999 – *Валенцова М.М.* Колокольчик // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 550–552.

Валенцова 2013 – *Валенцова М.М.* Словацкая мифологическая лексика на общеславянском фоне (этнолингвистический аспект) // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Минск, 2013. Доклады российской делегации. М., 2013. С. 186–206.

Валенцова 2013а – *Валенцова М.М.* Этнолингвистический комментарий к этимологии слов *мара* и *упырь* // *Etymology: An old discipline in new contexts*. Brno, 2013. С. 51–65.

Валенцова 2015 – *Валенцова М.М.* Этнолингвистический комментарий к слав. \**vlkodlak-* // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы III Международной научной конференции. Екатеринбург, 7–11 сентября 2015 г. Екатеринбург, 2015. С. 45–48.

Валенцова 2016 – *Валенцова М.М.* К исследованию балто-славянской демонологии // *Res Humanitariae*. 2016. XX. S. 70–88.

Валенцова 2017 – *Валенцова М.М.* К вопросу о контаминации этимологических гнезд (на примере названий мифологических персонажей) // *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky* / Eds. Žeňuchová K., Китанова М., Žeňuch P. Bratislava; Sofia, 2017. S. 167–182.

Валенцова 2018 – *Валенцова М.М.* Славянская мифологическая лексика карпатского региона: генезис особенностей (этнолингвистический аспект) // Славянское языкознание. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2018. С. 417–435.

Валенцова 2018а – *Валенцова М.М.* Моравская демонологическая лексика. Краткий обзор // Славянский альманах. 2018. Вып. 1–2. С. 234–260.

Валенцова 2018б – *Валенцова М.М.* Об архаических чертах народной демонологии русин Восточной Словакии // *Studia mythologica Slavica*. 2018. V. 21. S. 109–127.

Вархол 1982 – *Вархол Н.* Жінка-демон в народному повір'ї українців Східної Словаччини // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 1982. Т. 10. С. 229–262.

Вархол 2017 – *Вархол Н.* Народна демонологія українців Словаччини. Свидник, 2017 – *Varcholová N.* Ľudová démonológia Ukrajincov Slovenska. Svidník, 2017.

Виноградова 2015 – *Виноградова М.М.* Метаморфозы души: От бестелесной субстанции к материальным формам // *Оборотни и оборотничество: Механизмы*



описания и интерпретации. Материалы международной конф. (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015). М., 2015. С. 33–38.

Войтович 2015 – *Войтович Н.* Народна демонологія Бойківщини. Львів, 2015.

Гиппиус 2019 – *Гиппиус А.А.* Берестяные грамоты из раскопок 2018 г. в Великом Новгороде и Старой Руссе // Вопросы языкознания. 2019. № 4. С. 47–71.

Гнатюк 1904 – *Гнатюк Володимир.* Знадоби до галицько-руської демонології // Етнографічний збірник. Львів, 1904. Т. XV.

Гринченко 1909 – *Гринченко Б.* Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина» / Редактировал с добавлением собственных материалов Б.Д. Гринченко. Киев, 1909. Т. 3.

Гузьляк 2010 – *Гузьляк Г.* Планетники в оравских и подхалианских верованиях // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 2 (8). С. 7–13.

Гуцульські світи – *Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г.* Гуцульські світи. Лексикон. Львів, 2013.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови. У 7 томах. Київ, 2003. Т. 4; 2006. Т. 5.

Зубрицький 1900 – *Зубрицький М.* Народний календар, народні звичаї і повірки, привязані до днів в тиждні і до рокових свят // Матеріяли до українсько-руської етнології. 1900. Т. III. С. 33–60.

КБДЛ – Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. Памяти Г.П. Клепиковой. М., 2008; Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2009–2011. М., 2012. Вып. 2; Карпато-балканский диалектный ландшафт: Язык и культура. 2012–2014. М., 2014. Вып. 3.

Кербелите – *Кербелите Б.* Указатель мифологических мотивов. Эл. ресурс: <https://www.ruthenia.ru/folklore/kerbelitel.html>

Керча 2007 – *Керча И.* Русинско-русский словарь. В 2-х т. Ужгород, 2007.

Мойсей 2008 – *Мойсей А.* Магія і мантика у народному календарі східно-романського населення Буковини. Чернівці, 2008.

Мршевић-Радовић 2008 – *Мршевић-Радовић Д.* Фразеологија и национална култура. Београд, 2008.

Неклюдов 2015 – *Неклюдов С.Ю.* Откуда берутся оборотни // Международная научная конференция «Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации». 11–12 декабря 2015 г. Материалы конференции. М., 2015. С. 7–13.

Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Онишкевич 1984 – *Онишкевич М.Й.* Словник бойківських говірок. Київ, 1984. Ч. 2.

ПМ – Полевые материалы автора, работавшего в русинских селах восточной Словакии: в 2014 г. в составе группы (М.М. Валенцова, М.Н. Толстая, К. Женюхова) в селах Убля, Русский Грабовец, Руска Быстра, в 2018 г. совместно с М.Н. Толстой – в селах Улич, Руски Поток, Волова, Руски Грабовец, Убля, Кленова, Стриговце, Кална Розтока, г. Снина.

Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.

СБФ – Славянский и балканский фольклор. М., 1971–2011. [Вып. 1–11].

СБЯ – Славянское и балканское языкознание. М., 1975–. [Вып. 1–].

СРНГ 21, 26 – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л., 1986. Вып. 21; гл. ред. Ф.П. Сороколетов. Л., 1991. Вып. 26.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.

Толстая 2016 – *Толстая С.М.* Метемпсихоз в славянских народных представлениях // *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej.* Warszawa, 2016. Т. I. Dusza w oczach świata. S. 379–391.

Толстой, Толстая 1995 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Вызывание дождя // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М. 1995. С. 78–90.

Толстой, Толстая 2003 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Вызывание дождя у колодца. С. 75–88; Вызывание дождя в Полесье. С. 89–125; Гром и град в Полесье. С. 126–161; Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. С. 162–252 // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Язычество древних славян. С. 10–24. Еще раз о теме «тучи – говяда, дождь – молоко». С. 253–266 // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.

Толстые 1982 – *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 49–83.

Топоров 1981 – *Топоров В.Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // *Балто-славянские исследования* 1980. М., 1981. С. 274–300.

Топоров 1984 – *Топоров В.Н.* К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «*Latvju dainas*» (к 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // *Балто-славянские исследования* 1984. М., 1986. С. 29–59.

Топоров 1995 – *Топоров В.Н.* Боги // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 204–215.

Топоров 2004 – *Топоров В.Н.* Об отражении некоторых мотивов «основного» мифа в русских детских играх (прятки, жмурки, горелки, салки-пятнишки) // *Балто-славянские исследования.* М., 2004. Вып. XVII. С. 9–64.

- Тураўскі слоўнік 4 – Тураўскі слоўнік у 5 тамах. Т. 4. П–Р / Складальнікі: А.А. Крывіцкі, Г.А. Цыхун, І.Я. Яшкін, П.А. Міхайлаў. Мінск, 1985.
- Фасмер 1987 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. / Пер. с немецкого и дополнения чл.-корр. АН СССР О.Н. Трубачева. М., 1987. Т. 3.
- Хобзей 2002 – *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Шухевич 1908 – *Шухевич Володимир.* Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. V.
- ЭСБМ – Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 2004. Т. 9; 2005. Т. 10.
- ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1987. Вып. 14.
- ALJ – Archív lidového jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, Dialektologické oddělení, Brno.
- AT ÚEt SAV – Archív textov Ústavu Etnológie SAV, Bratislava.
- Baranowski 1981 – *Baranowski B.* W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981.
- Bartoš 1906 – *Bartoš F.* Dialektický slovník moravský. Praha, 1906.
- Běťáková, Blažek 2012 – *Běťáková M.E., Blažek V.* Encyklopedie baltské mytologie. Praha, 2012.
- Blagoeva-Neumanová 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* Ludová démonológia na Zamagurí v kontexte a v koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózna práca (Univerzita Komenského). Bratislava, 1976.
- Blažek 2014 – *Blažek V.* Perkūnas versus Perunъ // Baltai ir Slaviai: dvasinių kultūrų sankirtos. sudarė ir redagavo T. Civjan, M. Zavjalova, A. Judžentis. Vilnius, 2014. P. 101–114.
- Blécourt 2007 – *Blécourt Willem de.* “I Would Have Eaten You Too”: Werewolf Legends in the Flemish, Dutch and German Area // Folklore. 2007. V. 118. P. 23–43.
- Boryś, Popowska-Taborska 3 – *Boryś W., Popowska-Taborska H.* Słownik etymologiczny Kaszubszczyzny. Warszawa, 1999. T. 3.
- Chalupecký, Harabin 2004 – *Chalupecký I., Harabin J. a kolektív.* Dejiny Osturne. Osturňa, 2004.
- Dobšinský 1880 – *Dobšinský P.* Prostonárodní obyčaje, poverý a hry slovenské. Turč. sv. Martin, 1880.
- EĽKS – Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. [Bratislava], 1995. T. 1, 2.
- Fraenkel – *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1962–1965. Bd. 1, 2.
- Habovštiak 2006 – *Habovštiak A.* Oravci o svojej minulosti. Reč a slovenosť oravského ľudu. Martin, 2006. S. 264–278.
- Horehronie – Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.
- Kálal 1923 – *Kálal K. a Kálal M.* Slovenský slovník z literatúry aj nárečí (Slovensko-Česky diferenciálny). Banská Bystrica, 1923.

- Karłowicz 1903 – *Karłowicz J.* Słownik gwar polskich. Kraków, 1903. T. 3.
- Kolberg 1962 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 7. Krakowskie. Cz. 3. Złoty duchy. Wrocław, 1962. S. 40–75.
- Kott – *Kott Fr. Št.* Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický. Praha, 1878–1893. D. 1–7. (<http://kott.ujc.cas.cz>)
- Kott 1910 – *Kott F.Š.* Dodatky k Bartošovu Dialektickému slovníku moravskému. Praha, 1910.
- Lehr 1982 – *Lehr U.* Wierzenia demonologiczne we wsi Obidza (region Sądecki) w świetle badań empirycznych // *Lud.* 1982. T. 66. S. 113–149.
- Lehr 1984 – *Lehr U.* Wierzenia w istoty nadmysłowe / Etnografia polska. 1984. T. 28, z. 1. S. 223–250.
- Lehr 1985 – *Lehr U.* Wierzenia demonologiczne // *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego.* Kraków, 1985. S. 91–116.
- LK – Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Praha, 2007. Sv. 1–3.
- Lorentz, Fisher, Lehr-Splawiński 1934 – *Lorentz F., Fisher A., Lehr-Splawiński T.* Kaszubi. Kultura ludowa i język. Toruń, 1934.
- Lyberis 2001 – *Lyberis A.* Lietuvių – rusų kalbų žobynas. Литовско-русский словарь. Vilnius, 2001.
- Máchal 1891 – *Máchal H.* Nákres slovanského bájesloví. Praha, 1891.
- Machek 2010 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Foto-reprint podle 3. vydání z roku 1971. Praha, 2010.
- Michálek 1983 – *Stará Turá. Štúdie o histórii, ľudovej kultúre a nárečí / Zost. Ján Michálek.* Bratislava, 1983.
- Michálek 1989 – *Michálek J. a kol.* Ľud hornádskej doliny (na území Popradského okresu). Košice, 1989.
- Michálek 2011 – *Gemer–Malohont. Národopisná monografia / Ján Michálek a kol. [Martin, 2011].*
- Mjartan 1953 – *Mjartan J.* Vampírske povery v Zemplíne // *Slovenský národopis.* 1953. S. 107–134.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. II. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.
- MSGP – Mały słownik gwar polskich / Ed. Jadwiga Wronicz. Kraków, 2010.
- Orli Lot 1938 – *Orli Lot.* 1938. No. 8. S. 132–133.
- Pełka 1987 – *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.
- Smoczyński 2007 – *Smoczyński W.* Słownik etymologiczny języka litewskiego. Wilno, 2007.
- SMS – *Sborník Matice slovenskej pre jazykozpyt, národopis, dejepis a literárnu históriu. Turčiansky sv. Martin, 1922–1942. Roč. I–XXI.*
- Sobotka 2005 – *Sobotka R.* Bajné bytosti na Valašsku / Sestavil, graficky upravil, úvodom a doslovem opatřil Richard Sobotka. Příležitostný tisk. 2005. S. 7.

SSN – Slovník slovenských nářečí / Red. I. Ripka. Bratislava, 1994. D. 1; 2006. D. II.

ŠSS – Šarišsko-slovenský slovník ([www.stofanak.sk/slovník](http://www.stofanak.sk/slovník)).

Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1969. T. 3; 1972. T. 5.

Ulanowska 1887 – *Ulanowska S.* Wśród ludu Krakowskiego // *Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny.* Warszawa, 1887. T. 1. S. 31–35, 69–73, 99–105, 143–149, 188–192.

VSRS – Veľký slovensko-ruský slovník. Большой словацко-русский словарь. Bratislava, 1979–1995. T. I–VI.

Wisła 1902 – *Poszukiwania* // *Wisła*, 1902. XVI. S. 425–441.