

УДК



УТЕ ДУКОВА

НАИМЕНОВАНИЯ ДЕМОНОВ В БОЛГАРСКОМ ЯЗЫКЕ



Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

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 этнолингвистический 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

Книга Уте Дуковой, замечательного лингвиста-болгариста, – это суммирование и итог ее этимологических изысканий в области болгарской демонологической 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»¹, 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 медицине², 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

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

² 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 прагматику 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*, *вампир*, *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 *пърша*, *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», атрибуты – «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*³. 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., *нефела*, *неваля*, *нафиле* и др.⁴).

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 арумунского), М.М. Макарецеву (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.

³ 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.

⁴ 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 **ǣ* заменена на **o*, а **ā* на **a*, по примеру ЭССЯ (например, вместо **nǣkt* – **nokt*, вместо *māra* – *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 демонологии.

Оценка моей работы российскими этнолингвистами для меня огромная радость. Я выражаю 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 низшей 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-

руются, 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; Чаякановић 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, возрос объем сопоставительного 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 пласты: 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 многочисленны. Индоевропейские лексемные соответствия были установлены для следующих болгарских наименований демонов, унаследованных из праславянского: *буба*, *бяс*, *вила*, *дѣва*, *ѣнза*, *змей*, *морá*, *нави*, *юда*. Они будут проанализированы ниже.

Буба (бубаль, бубаѿч, бубураѿк, бубурѿк), бухъл (бухалаѿк)

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’.

Буба ‘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

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

Производные от этого слова: *бубаль* ‘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); *бубурак* ‘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); *бубурок* ‘ужасный призрак’ (Самоков – Шапкарев, Близнев 1967: 204). Приводимое в статье Л. Близнева выражение *Нацърнил се е като бубурок* [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 *акики бубурок* ‘нечто ужасное, чем пугают маленьких детей’ (Шапкарев, Близнев 1967: 198). Из болгарского это слово перешло в новогреческий, арумунский и албанский языки: н.-греч. *μπούμπια* ‘ав-ав’ (Meyer 1984: 70), арумун. *bubă* [страх] ‘чудовище, которым пугают детей’ и алб. *bubë* ‘страшилище, которым пугают детей’ (Çabej 1960: 69), ‘фантастическое существо, представляемое в виде чудовища или большой змеи’ (Fjalor 1954). На албанской основе возник дериват *bubazhël* ‘чудовище, которым пугают детей’ (Fjalor 1954).

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

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

Праслав. **buba* в точности соответствует лит. *baĩbas* ‘ужасное существо, которым пугают детей; страшилище, чудовище’ (Kurschat 1968), а также литовскому слову с другим окончанием основы *baĩbis* ‘бог пастухов и скота’ у древних литовцев (Kurschat 1968), дословно ‘крикун, орущий’ (Brückner 1980: 185). Эти слова восходят к лит. *baĩbti* ‘глухо реветь (о коровах)’, которому соответствует лтш. *baubt* ‘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; Pokorny 1959: 95; Топоров 1975: 201 для литовских слов).

С другой стороны, **buba* сопоставимо с лат. *būbō* ‘филин’ (в словаре А. Брюкнера слав. *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 (Pokorny 1959: 97).

В таком случае слав. **buba*, лит. *baĩbas* коррелируют с другой ступенью аблаута: лит. *būbas, būbis* ‘полтергейст’, лтш. *bubis, bubēlis, bubulis* ‘страшилище, которым пугают детей’. Согласно Ю. Покорному и Э. Френкелю, от того же звукоподражательного корня в форме **bou-* образованы лит. *baũkti* и слав. **bukati* ‘мычать, реветь’, а от корня в форме **būk* – лит. *būkas* ‘выпь’ и слав. **bykъ* (Pokorny 1959: 95; Fraenkel LEW: 37). Отглагольным существительным к **bukati* в славянском является **buka* ‘шум, гул’, которое сохранилось и в болг. диалектах: *бўка* – ‘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: *бўка* – ‘ужасный призрак, ведьма’ (Герцеговина – РСКНЈ 1: 263; приводимое в цитируемом источнике выражение *Шути! Ето буке* [Тихо! Смотри, бука], которое употребляют, если ребенок плачет, в точности соответствует той фразеологии, которая используется в болгарском языке в сочетании со словом *бўба*). Ср. также: *бўкавац* – ‘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 *дрѣкавац*), ‘болотная птица’, ‘ревущий источник’ (РСКНЈ 1: 264);

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

От ономастопозитического глагола с тем же корнем – болг. *бу́хам*, праслав. **buxāti* < **bouk-s-* – в болгарском языке образовано еще одно наименование страшилища: *бу̀хъл* ‘филин’, ‘страшилище, которым пугают детей’ = ‘бу́ба’, ‘мужчина или женщина с растрепанными волосами, растрепá’ (Геров 1: 88) и производное *бухалàк* ‘страшилище, которым пугают детей, привидение’ (Панчев: 40), которое имеет славянские соответствия в рус. диал. *бу́хало* ‘выпь’, укр. *бухало* ‘то же’, рус. диал. *бухал* ‘белый аист, *Ciconia*’ и блр. диал. *бухаўка* ‘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)u-*. В случае с греч. *βαυβώ* речь идет о параллельном образовании от похожего ономастопозитического корня.

Соответствия славянскому **buba*: лит. *baĩbas* в значении ‘полтергейст’; слав. **bukati* ‘мычать, рычать, реветь’, **buka* ‘полтергейст’; лит. *baĩkti*, слав. **buxati* ‘глухо 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.

² 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 *bi-*, *bo-* во все времена порождал элементарные словообразования, демонстрируют многочисленные формы, подобные **buba* – слав. *boba*, нем. *Bumann* ‘бука’, *Butzemann* ‘нечистый, домовый, леший; пугало’, а также напоминающие **buka* болг. диал. *бѹкя* ‘ужасный призрак’ (Пилатево, община Пловдив – КБДР), *бѹка* ‘медведь’ (Доброславцы, община София – Гълъбов 1965: 7), которые, по звуковым законам, не относятся к рассматриваемому корню.

Бяс, бес

Общеполгарское *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 бараши, 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 *побѣса* ‘ссора, спор’, приводимое Н. Геровым как существительное ж. р., исходя из синтагмы *побеса го!* ‘к черту его!’ (Геров 4: 58). Скучный этнографический и более обильный языковой материал позволяют установить связь демона *бяс* и распространяемой им болезни, бешенства, с ветром: ср. напр. выражение *Бесови сбирки – ветрови пиленки* [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 *бѣсен вятър*. Жаворонок, который поднимется так высоко, будет разорван этим ветром на куски. Если собака найдет и съест кусок этой погибшей птицы, то станет бешеной (Стакевцы, община Белоградчик; Алтимиров, община Оряхово; Тырново, Сеймен; Демир-кей, община Кызыл-Агач) (Маринов 1914: 34), Странджа (Геров 1962: 67). В Осиковицах, община Ботевград, обнаружено значение ‘ветер, который переносит болезни’ (Koseska 1972: 10). Это поверье

объясняет наименование *беснѹрка* ‘жаворонок’ как производное от *бѣсен*³. 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 *бѣсен вѣтър* 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. *щентяты* (образование под языком больного бешенством, Полтавская губ. – Коваленко 1891: 144) и в албанском (гегском) *qeqh* ‘язва под языком как возможная предпосылка возникновения бешенства’ (речь идет о диминутиве от *qep* ‘собака’ – Meyer 1891: 222).

Производные от *бес*: *бѣсен* ‘бешеный, яростный, свирепый’, *беснѣя* ‘буйствовать, неистовствовать, безумствовать’, *бѣсна* ‘страдающий от бешенства’, ‘кричать, ругаться’ (община Костур – Шклифов 1977: 209), *бѣсовый*, *бѣсѡвски* ‘принадлежащий черту, чертовский, дьявольский’ (Геров 1: 100), *бѣсѡвица* ‘стая псов, преследующая течную суку’, *бесѡвам* ‘буйствовать’, *бесѡвам 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. *бѣса се* (Младенов 1967: 39, исходя из контекста ‘повеситься’) как ‘беситься’ и поэтому приводит его в статье о праслав. **bēsiti*).

В диал. *Бѣси 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 **bēs-ъjъ*, которое также представлено в словен. *bēsji* ‘принадлежащий черту’ (ср. также *бесни понедельник* ‘Чистый понедельник Великого поста’, община Ботевград – Шапкарев 1891: 564). Однако речь может идти и о широко распространенном хронониме

³ 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 понедельник ‘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*, *бесничава бурен*, *беснурче*, *бясово биле* ‘различные виды наперстянки, *Digitalis*’, *бясно дърво* ‘волчегородник, 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*, *бесниче* ‘наперстянка’ (РСКНД 1: 481); рус. диал. *бёсиво* ‘белена, *Hyosciamus 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. *бѣсъ* ‘демон’, ц.-слав. *бси*, рл. также ‘безумие, сумасшествие’, ст.-рус. *бѣсъ* ‘демон, черт’, с.-х. *бѣс*, *бѣјес* ‘злой дух, нечистая сила’, ‘бешенство’, ‘влечение’, ‘ярость’, ‘задор, шаловливость, озорство’, ‘возраст юношеского расцвета’ (РСКНД 1: 477; Вук), словен. *bés* ‘злой дух’, *bès* ‘неистовство, безумие, ярость’, рус. *бес* ‘черт, злой дух’, диал. *бесѣха* ‘колдунья, ведьма’ (СРНГ 2: 267), укр. *bic* ‘черт, злой дух’, ст.-чеш. *běs* ‘демон, черт’, чеш. *běs* ‘то же’, ‘ярость (стихий)’, словц. *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. **běszь* ‘злой дух’ → ‘одержимость таким духом’ = ‘неистовство, безумие, ярость’. Под влиянием христианства это наименование было перенесено на черта. Нет необходимости разделять **běszь*¹ ‘злой дух’ и **běszь*² ‘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’; *Ѹстрел* ‘разновидность вампира’ – ‘болезнь свиней’; *вѣщерица* ‘ведьма’ – ‘стоматит’; *дидейко* ‘разновидность вампира’ – ‘болезнь овец’; *горска майка* ‘злой лесной дух’ – ‘бессонница у маленьких детей’.

Праслав. **běsъ* (< **bēd-sъ*) имеет точное соответствие в лит. *baĩsas* ‘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. *baĩdīt* ‘страшить, отпугивать, прогонять’. Ср. лит. *baĩdas* ‘чучело, пугало, ужасный призрак’, лтш. *baĩda* ‘страх (чувство), опасение’, без форманта *-s*, – которым соответствует лат. *foedus* ‘безобразный, 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* : *baĩsas*, *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; Pokorný 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 *-s* (Machek 1954: 65; 1957: 30), С. Каралюнас придерживается мнения, что если бы речь шла о старом образовании, то следовало бы ожидать перехода славянского *-s* > *-x*, балтийского *-s* > *-š* (Каралюнас 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. *pišāca-* ‘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 необоснованно 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 *paša, paša* ‘дух (как привидение)’, остяцким *pāšak* ‘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 проклятиях. Некоторые скудные сведения о вышеупомянутом 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 ꙗже жрътъ бесомъ и болотоу и кладьземъ (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. 51–51б). В русском фольклоре рассказывается, что это черные, крылатые и хвостатые духи, которые живут на деревьях. Г. Махал (Máchal 1891: 37) сообщает об украинском *bіc*, 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: *ѝскочи, стръу, ѝот 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 Болгарии⁴. 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 самовѝлы ее белое платье, тогда она превратится в обыкновенную женщину и должна будет последовать за ним (Геров 5: 112–115; Маринов 1914: 201).

Одно из широко распространенных значений слова *вѝла* – ‘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 снопы и деревья’, – в населенных пунктах Оштава, Делчево, Теше-

⁴ 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; Малък Дервент (Вакарелски, Кодов, Младенов 1935: 304).

во (ПК: 461). Идентификация этих демонов с ветром отражена в следующей загадке: *Силен ветър вееше, лични пилци 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 слова *вила*, *самовила* стали использоваться также в значении ‘злая, безобразная и растрепанная женщина, девушка’ (Героу 5: 112), а также в качестве ругательств по отношению к такой женщине, например: *Самовило проклета* [Ведьма (самовила) проклятая!] (Бобошево – СБНУ 42: 102); *самавила* ‘большой, крупный человек’ (Смолян – РСб 1: 260). Кроме того, *самовила* – это название бабочки (*Bombux 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: *вѣще-рица*, *вѣщица*, *мѣмница* (Героу 3: 48).

Фонетический вариант *вила* (Кожинцы, общ. Трын – СБНУ 21, II: 58 (отд. паг.); Панчев: 52) в контексте *Даль е вѣля иль бело кови-лье* [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 *ила* (Петарч, общ. София) очень убедительно сравнивается с диалектными словами *име* вместо *вѣме* и *ишѣвна година* вместо *вишѣвна 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: *вилаина коса* ‘повилика европейская, *Cuscuta europaea*’ (Панчев: 52), с.-х. *вилаина коса*, *вилени власи* (ср. по внутренней форме с англ. *fairies'-hair* «волосы фей» – ‘*Cuscuta epithimum*’); *вилаина метла* ‘спаржа лекарственная, *Asparagus officinalis*’ (Панчев: 52, Ахтаров 1939), *вилино сито* ‘колючник, *Carlina acaulis*’ (Явашов 1905: 57); с.-х. *вилаино сѣто* ‘растение, которое защищает от врагов того, кто носит его при себе [*Carlina acanthifolia*]’ (Караџић 1935: 64) (ср. также рум. *sita zinelor*, букв. «сито вил»); *самовѣлска коса* ‘*Asparagus tenuifolius*’ (Ахтаров 1939), *самовѣлска метла* ‘хвощ,

Equisetum telmutedga’ (Бобошево – СБНУ 42: 185), *самовѣлско цвекъе* ‘первоцвет высокий, *Primula elatior*’ (Панчев: 21).

Болгарский топоним *Вѣле коло̀* (общ. Кюстендил), ср. с.-х. *Вилино коло* (Дробняковић 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 посылают паралич, безумие, слепоту или эпилепсию. По внутренней форме это выражение точно соответствует турецкому *peri hastalığı* досл. «болезнь от пери (фей)» ‘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* – *самовѣлник* (Штип – СБНУ 6: 212), *самовѣлнек* (общ. Цариброд, Пирот – СБНУ 13, III: 232), *самовѣляк* (общ. Станке Димитров – СБНУ 11, III: 167) – напротив, обозначают плохого, зловредного человека, который связан с вышеуказанными мифическими существами. Последнее наименование в фонетическом варианте *самовѣляк* имеет значение ‘неопрятный, неряшливый человек’ (Трыстеник, общ. Плевен – Евстатиева 1971: 222), поскольку считается, что одержимый самовилами перестает следить за своим внешним видом.

Вѣла относится к числу тех наименований демонов, которые были зафиксированы гораздо раньше остальных: ст.-слав. *вила* ‘*вѣмфѣ*’ (Хроника Георгия Арматолы, XI в.), *вилски кладѣзь* (Прилеп, рукопись XIII в.), *три вили пророцини* (Сказание о Трое, XIV в.).

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

Болг. *вѣла* полностью, в т. ч. и в этнографических деталях, соответствует с.-х. *вѣла* ‘*nympha*’ (Карацић 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* ‘βερίφαι’ (Срезневский 1: 258); теперь это слово не встречается в народной традиции. Рус. *вилá* означает ‘хитрый, коварный, лукавый, ловкий человек’, *виля* – ‘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 *русáлка*. 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: *vila*. 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 лишиться рассудка: ср. с.-х. *vila* ‘человек, который связан с нимфами’ (AR) и производные от *вила* в южнославянских языках, означающие состояние неистовства: болг. *вилнѣа* ‘бушевать, неистовствовать’, диал. *вилин* ‘независимый’ (общ. Котел – Петров 1911: 221), кроме того, ‘принадлежащий нимфе’, с.-х. *вилъак*, *виловник* ‘одаренный вилами’ / ‘чудак, оригинал’, ‘тот, кто нелюдим, независим’ (РСКНД 2: 623), *вилѡвѣак* ‘возбужденный, задиристый человек (как будто одержимый вилой)’ (Карачић 1935: 69), *вилѣњети* ‘бушевать, неистовствовать’ (РСКНД 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 *l̥*.

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 *вила* 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, чудака’, пол. *wiła*, чеш. *viliti*, пол. *wiłować*, *nawileć*. То же происхождение, что слово *вила* и перечисленные глаголы, имеет, скорее всего, и рус. *вилóй* ‘извилистый, изогнутый’, *вѣлица* ‘плющ’ и в.-слав. диал. **vil'ati* (рус. *вилять* ‘менять направление во время бега, вилять хвостом, увиливать от ответа’, укр. *виляти*, 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 (Ślawski 1974: 104) или имеют пейоративное значение (напр., болг. *рѣвла*, *глѣзла*, *тѣкла*). Следовательно, по моему мнению, речь должна идти все же о более древних образованиях с формантом *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 *uei-* ‘вращать, крутить’. Тот же корень присутствует в слав. **viti*, **vъjъ*, лит. *výti*, *vêjù*. Праслав. **vixrъ* < и.-е. **uēisura-* соответствует лит. *viesulas* < и.-е. **uēisula-* (Pokorny 1959: 1133). Производное от **vixrъ* болг. *вихрушка* является синонимом слов *вила*, *самовила*, *дѣва*, *самодѣва* (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 nereиды: *χορεύουνε ἡ Ἀνεράιδες* [танцуют nereиды] (Цакинтоc – Schmidt 1871: 123). Расширение корня *uei-* при помощи форманта *l* присутствует в лит. *vylùs* ‘коварный, лукавый’, *výlius* ‘обман, обольщение’, *vilti* ‘вводить в заблуждение, обманывать’, др.-прус. *pravilts* ‘предавать’, др.-исл. *vēl* (**uēi-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) (< **uēil-*) / чеш. *vích* ‘тряпка, пучок соломы для вытирания чего-л.’ (< **uēis-*, Pokorny 1959: 1133).

Впервые гипотезу о том, что **vila* является расширением корня *uei-* 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. **uējo-* ‘ветер’, **uējeti-* ‘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, vejti* ‘гнать, преследовать, ловить’, др.-исл. *veidr* ‘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* противостоят 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 *roṡalnia* < средневеков. греч. *ῥουσάλια* < лат. *rosalia* ‘праздник мертвых’, которая, однако, соответствует законам фонетики. На звуковом сходстве в другом месте основывается этимология, 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 небыстречна 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’ (Рокоту 1959: 1144). В последнее время вышеупомянутую связь с лит. *vėles*, несмотря на ее очевидную фонетическую несостоятельность, активно поддерживает В. Полак (Polák 1977: 287), который усматривает тот же корень в финно-угорских языках (вотяцкое *vil(j)u-* ‘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’, *vilä* ‘падаль, мертвечина’, *vilä* ‘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), *нагòркиня* (Панчев: 218), *вила загòркиня* (РСКН 2: 619). Эти сочетания имеют соответствия в греч. *’Ορεάδες* ‘горные нимфы’, в греч. *’Ορεία* – одним 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.

Дива, самодива

Значение слова *дива* ‘русалка’ полностью совпадает со значением сложного слова *самодива* (Геров 1: 291), а также со значением слов *вила*, *самовила* (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 *самодива*, например: *три диви*, *три смудиви* (Бяла Черква – Бурмов 1930: 103). В остальном оно было вытеснено производным *самодива*.

Согласно А.Т. Илиеву, слово *самовила* встречается на западе Болгарии, *самодива* же, напротив, распространено на востоке (Илиев 1892: 378). Это утверждение не вполне соответствует действительности. *Дива* и *самодива* встречаются и в западной Болгарии⁵. Зачастую *вила* и *дива*

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

или *самодива* фигурируют в одном и том же тексте: *Зъсвѣрихъ дѣви вѣли, Дѣви вѣли, съмудѣви* (Габрово – СбНУ 15, III: 33). Об одновременном употреблении этих слов см. также: Ангелов 1911: 15.

В то время как слово *дѣва* широко распространено в болгарском, особенно в виде сложения *самодѣва*, в остальных славянских языках оно встречается редко: с.-х. диал. *dīva* ‘vila’ (Skok 1: 403; отсутствует в: Карацић 1935 и РСКНЈ); др.-рус. дива: тѣмъ же богомъ требѣ кладѣтъ и творять и словенскыи языкъ, вѣладъ и Мокошн, Дивѣ, Перѹнѹ, Хърсѹ, родѹ и рожаници, ѹпирѣдѣмъ и берегынядѣмъ и Переплѹтѹ (Слово святаго Григория, XIV в. – Аничков 1914: 384; ср. Mansikka 1922: 162).

Кроме того, слово *дива* сохранилось в древнерусском в виде производного *дивинъ* в сочетании *дивино зѣлие* или *дивика* ‘лекарственное растение, которое применяют при головных болях’ (XVII в., СРЯ 4: 243–244); рус. диал. *дивы*, 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 *dīva* ‘демон женского пола, который крадет новорожденных или вредит им’ (Крива на Ораве, только в: Bednárík 1943: 21). В качестве производного сюда можно отнести н.-луж. *Żiwica* ‘дикая женщина, богиня лесной глуши, богиня леса, богиня лесных зверей’ (Muka), в.-луж. *Dźiwica* (Černý 1898: 126)⁶. 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 (Арnaudов 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.

⁶ 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 dźiwica*

изводном от прилагательного **divъ* ‘дикий’. Эта неопределенность выражена и у Ф. Славского, который связывает лужицкое слово то с **diva* ‘мифологическое существо’ (Ślawski 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; напротив, 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; Jobs 1961: 454). Ареал распространения этих демонов охватывает в основном западнославянскую и немецкоязычную территорию. Интересно, однако, что они имеют единичные параллели в болгарском языке – например, *дѣва жеанѧ* (общ. Смолян – СБНУ 7, III: 158, прим. 1). Утверждают, что подобное су-

k tebi njeprĩndže [Берегись, чтобы Дживица 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). *Dźewica* зафиксировано у И.И. Срезневского, который тоже приводит вариант вышеуказанного выражения: *ne boisso zo Dźewica na tebi přinc budže* (Срезневский 1890: 60), транскрибирует слово как *Джевица* и трактует как рус. *дѣвица*. Вероятно, речь идет об ошибочном восприятии на слух под влиянием слова *dźewka* ‘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 *dīva nevjasta* [дикая невеста] (Павелско, Малев, Хвойна, Оряхово, общ. Асеновград – КБДР) и *диви людье* [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 *dīva 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, deivė* ‘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 akminau* «камни богинь» (Balys, Biezais 1973: 394), турец. *Peri bacalar*⁷ «ды-

⁷ Так называются знаменитые каменные столбы в Каппадокии (прим. перев.).

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

Еще одно соответствие слову **diva* в значении ‘нимфа’ присутствует в кельтских названиях рек, таких как *Diva, Deva, Devona* (Рокорну 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. **deivā* ‘богиня’, лит. *deivė* – к и.-е. **deivijē-*. Кроме того, родственными им являются др.-инд. *dēvī* ‘богиня’ и авест. *daēvī-* ‘колдунья’ < и.-е. **deivī-*. Ср. греч. *dīa* с тем же суффиксом. Речь идет о различных производных женского рода от и.-е. **deivós* ‘бог’ (лит. *diēvas*, др.-прус. *deywis, deiwas*, лтш. *dievs*, др.-инд. *devá-*, лат. *deus*, др.-лат. *deivos*, ирл. *dia*, др.-исл. *tívar* ‘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 вѣрꙋють в Перꙋна, и в Хорса... и въ Вилы... и мнятъ богиняни, и тако покладывахꙋть нѣтъ терѣбы и кꙋры нѣтъ рѣжють (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. *богиня* (у гуцулов), пол. *boginka* (впервые зафиксировано в 1592 г. – Łowmiański 1979: 227), чеш. *bohyně* (Máchal 1891: 74)⁸. Это обстоятельство подтверждает, что семантических различий между болг. *diva* и *вила* нет, речь идет о разных наименованиях одного и того же существа. Возможно,

⁸ Г. Махал сообщает об обычае, который практиковался для того, чтобы усмирить демона бури, чеш. *Větrnice* (мать ветра, в моравском – жена ветра): бросали на ветер муку и манную крупу, приговаривая: *Ti máš bohyně – ti máš na kaši – pro své děti!* [Вот 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 **deiŭa-* ‘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 **deiŭa-*, указывая при этом не все славянские соответствия и не приводя вообще никаких индоевропейских (Ślawski 1979: 213). Рус. диал. слово *dūvy* ‘камни, подвергшиеся выветриванию’, которого среди примеров явно не хватает, приводится в статье *divъ I*. ‘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). Эту 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 Ślawski 1974: 59–60).

Более приемлемой является точка зрения, которую высказывает П. Скок, считающий с.-х. *diva* ‘vila’ субстантивированным прилагательным (Skok 1: 403). Однако это касается только омонима с.-х. *diva* ‘дерево, похожее на иву’, ср. также болг. диал. *diva* ‘растение, которое не было посажено, а выросло само по себе’ (Ореше, общ. Гоце Делчев – КБДР). Рассматривать *diva* ‘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. **deiwós* ‘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 (Rudnyckij 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 (Ślawski 1979: 225–226) и В.Н. Топоров (Топоров 1975: 321–323)⁹, 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. *div* ‘злой дух, великан’ (синоним *dev*), с.-х. *dǔv*, *dǔv* ‘человекоподобное существо огромного роста и сверхъестественной силы’, ‘человек огромного роста’, ‘нечто могущественное по своей силе’ (РСКНХ 4: 267), наряду с н.-греч. *vtíβi*, 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 [Parahagi 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:

⁹ Предпринятое В.Н. Топоровым (Топоров 1975: 324) и поддержанное Ф. Славским (Ślawski 1979: 234) сопоставление с.-х. *dǔvски*, *dǔvски* ‘огромный’ с лит. *dīviškas* ‘божественный’, лтш. *dievīks* ‘божественный’, др.-прус. *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 *самодивски*, которое также относит сюда Славский (Ślawski 1979: 234), является независимым словом, которое не реконструируется для праславянского языка.

409). Вышеупомянутое турецкое слово восходит к перс. *diw* (наряду с *dāw*) ‘демон, черт, злой дух, великан, чудовище’, которое, в свою очередь, представляет рефлекс др.-иран. *daēva-* ‘злой дух’ < и.-е. **deiwós* ‘бог’ с усилением негативного компонента значения после принятия зороастрийской 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 готви, Див с дива гозба яде* [Дикий за диким гонится, Дикого зубами грызет, Дикий дикому угощение готовит, Дикий с диким угощение 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. *divъan* ‘Полифем’ (под влиянием *дивъи* – Schneeweis 1961: 21) / киргизское *deу* ‘скалочный 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: *Къ 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.-Асс., но не N.-Асс.

Из следующих строк древнерусского «Слова о полку Игореве»: *уже врьжєся днѣвъ на земли; Днѣвъ клнѣтъ врьху древа, велнѣтъ послушати земли незнаемѣ* (Срезневский 1: 664) можно сделать вывод, что речь должна идти о какой-то птице; однако в «Задонщине» обнаруживается такой вариант: *Кликнѣло днѣво въ Рускон 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. ‘Урира еrops, угод’ (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. *днѣвъ* с древнерусским божеством *индърыгъ*, 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 прийшов* (Гринченко 1: 381). Е. Желеховский полагает, что в данном случае *див* означает ‘злое божество тьмы’, С.И. 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

праслав. **divъ* к и.-е. **deiṃós*. 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. **deiṃós* ‘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. **deiṃós*, 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 (Pokorny 1959: 186), Ф. Славский (Sławski SEJP 1: 200) рассматривают **divъ* в значении ‘чудо’ как поствербальное образование к глаголу **diviti (se)* ‘(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 (se)* производным от **divъ* в значении ‘чудо’. Возможны оба решения.

Слово *самодѣва* представляет собой производное от болг. *дѣва* с тем же значением. Это слово фиксируется начиная с XVII в. (Цонев 1920: 175; Вакарелски 1974: 505)¹⁰. 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 *самодѣва*, как правило, делится на две части следующим образом: *само-* + *дѣва* (Младенов 1941: 568; Sławski 1979: 213). Аналогичным способом образованы слова *самовѣла* 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-

¹⁰ н ꙗ тѣ нощь ѿкрытѣ водѣ не пѣ, зашѣ самодѣва блѣе и тѣлѣ полдѣва (1674 г. – Аврамов сборник, 29. декември).

ный дух' (Трубачев 1971: 460–461). Однако столь древнее заимствование, которое предположительно проникло в болгарский язык из протоболгарского, должно было бы превратиться в болгарское **осмо-дѣва* – см., например, передачу протоболгарского *a* посредством старославянского *o* в болгарском слове *корем* 'живот' (тур. *karın*, туркм. *гарын*, 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 самовѣш бѣга* [От всевышнего бога] (Лом – СБНУ 38, 1: 29), *самоглав генгер* 'чертополох, *Carduus*', *самоградиче* = *белоградиче* 'скабиоза, *Scabiosa*', *самоцрънка* '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*, *самодревень*, *самомѣдръ*, *самоцарь* (Манасиева хроника).

Ц.-слав. *самобратъ* 'frater germanus' представляет собой перевод заимствованного греч. *αὐταδελφός* [родной брат], *саморъчѣнь* – греч. *αὐτόχειρ* [совершенное собственной рукой], *самосильнь* – греч. *αὐτοδύναμος* [сильный сам по себе].

Та же словообразовательная модель лежит в основе следующих слов сербохорватского языка: *самѠкиселина* 'скисшее само по себе молоко' (AR; Вук), *самокост* 'скелет' (AR), *самѠкрух* 'ячмень, *Hordeum vulgare nudum*' (AR; Skok 3: 197), *самокрв* 'самоубийство' (AR), *самосилан* 'самовольный' (AR). Та же структура лежит в основе топонимов *Samograd*, *Samobor* (Skok 3: 198).

В словенском: *samočist* 'чистый, свободный от примесей', *samoglav* 'упрямый, своенравный', *samomoder* 'мудрствующий, умничающий', *samorôč* 'собственноручный', *samorôg* 'единорог', *samoûh* 'одноухий, упрямый, своенравный' (Pleteršnik).

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

Этот словообразовательный механизм становится отчетливо виден при сопоставлении болгарского *самъ 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 *самокутка* ‘гвоздика картузианская, *Dianthus carthusianorum*’ (СбНУ 3, Научен отдел: 134). Таким же образом ведет себя *самодива* в народных песнях в таких оборотах, как *самъ 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. *samcă* ‘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*, *Дѐна самодива*, *Магда самовила* (Вакарелски 1974: 504).

Решая вопрос об образовании болгарского слова *самодива*, В. Георгиев (Georgiev 1975: 32) сравнивает греч. *ὀμό-δουλος*, *ὀμό-εδρος* и фрак. *Замаџ* [i...], *Зама-џ* [iς], которое трактуется им как **Αὐτοζευς* ‘тот, кто сам является Зевсом’.

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

Еза̀, ѐнза̀, ѐндза̀, я̀ндза̀, й̀ндза̀ (eǵà ?)

Это слово в значении ‘болезнь’ распространено на юго-западе и востоке болгарского языкового ареала; оно часто встречается в ругательствах и проклятиях, не имея при этом никакого лексического значения: *езата да го сполеги!* [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), *ѐнза* ‘болезнь’ (общ. Странджа – Горов

1962: 83), ‘насморк’ (Малко-Тырново – КБДР), *енза* ‘эпидемическая болезнь’ (Малко-Тырново, Ахтопол – КБДР), *енза* ‘рана’ (Геров 1: 10), *еници*, pl. ‘болезни’ (Архив Георгиева¹¹, 570-II), *ендза* ‘болезнь’ (Кичево, Дебар – СБНУ 30, I: 40; общ. Благоевград – Архив Цончев), *Ендза те убила!* [Чтоб тебя ендза убила] (Благоевград – СБНУ 20, 1: 6); производная *ензам* ‘хромать’ (Прилеп – СБНУ 16/17: 316); далее *яндза* (Охрид – Шапкарев 1891: 614; общ. Прилеп – Мирчев 1904: 7), ‘заразная или смертельная болезнь’, ‘эпидемия’ (Куманово – Архив Цончев). Этот вариант был заимствован арумунским языком: *iándzǎ* ‘черт’ в проклятии *iándza va ti tí cǎ* [чтобы черт тебя съел = черт бы тебя побрал]. Т. Папахаджи допускает неточность, приводя слово *jendza* в качестве исходной формы (Papaahagi 1974: 671). Еще одним вариантом является слово *йъндза* ‘болезненное состояние, при котором дрожат от холода как в лихорадке’ и проклятья *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 общины 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

¹¹ 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 Яга*. В том же месте Любенов утверждает, что название этого персонажа сохранилось в ругательстве *Ега те поразила!* [Пусть Ега тебя сразит!]. И действительно, в одном из современных собраний диалектных материалов из общины Кюстендил зафиксировано похожее проклятие: *Ега го порàзи* [Чтоб его Ега сразила] (Умленски 1965: 249). Однако здесь речь скорее идет о безличном выражении, ср. *Поразило те!* [Чтоб тебя!] (Красава, общ. Брезник – СБНУ 49: 599), и *ега* можно рассматривать как формообразующую частицу повелительного наклонения ‘Пусть...’. Таким образом, свидетельство, приводимое Любеновым для доказательства существования варианта *ега*, вызывает сомнения.

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

Эти формы восходят к ст.-слав. *ѣза, ѣза, ѡза* ‘болезнь, слабость, страдание’. Формы *енза, ендза* сохранили назальность, характерную для соответствующих диалектов. В формах *яндза, ѡндза* ст.-слав. *ѣ* и *ѡ* подверглись палатализации (ср. *ѣзык, ѡѣзык* – БЕР 2: 111).

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

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

рус. диал. *ѣга, Ёга-баба, Ега-баба* (архангел. – СРНГ 8: 315; Афанасьев 3: 588), *ѣгабовна* (архангел.), *егі-баба* ‘то же’ (вят., олон.) ‘злая женщина’ (северск., олон.), *егібисна* ‘дочь бабы-яги’ (вят.), *егібиша* – баба-яга (вят.), *егібица* ‘злодейка, ведьма’ (новгород.), *егібишина* – баба-яга (вят., архангел.) (СРНГ 8: 315), *егібоба* ‘баба-яга’ (вят.), ‘злая женщина, ведьма’ (ярослав.), *егібова* ‘ведьма (бранное слово по отношению к пожилым женщинам)’ (новгород.) (СРНГ 8: 316), *яга, баба-яга, яга-баба, ягя* ‘ведьма (в сказках)’, бел. *яга* ‘ведьма’, *баба ига, ига* ‘злая женщина, ведьма’, укр. *язя* ‘ведьма’, *язі-баба* ‘ведьма’,

‘волосатая гусеница’ (ЭССЯ 6: 68), др.-чеш. *jěžě, jěžěnka, 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’, словц. *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. *jąza, jąza, jiza* ‘злая женщина, ведьма, колдунья’, *jąžeba* ‘жадная сварливая женщина’, ‘ведьма, колдунья’, *jąžęc są, jizęc są* ‘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 / лъса* ‘легкость, возможность’, *стыга / стъса* ‘тропинка’, рус. *стега / стезя*, рус. диал. *польга / польза*, болг. *върга / вързѹла* (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. *ulga* 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. *ėngti* ‘давить, душить, угнетать, притеснять, мучить’, лтш. *īgt, īgstu* ‘проходить, исчезать, пропадать, изнемогать; быть раздосадованным, недовольным, угрюмым, ворчливым’, *īgns* ‘недовольный, угрюмый, ворчливый’, др.-исл. *ekki* ‘горе, скорбь, боль’, англосакс. *inca* ‘вопрос, сомнение, печаль, ссора’; **(j)ęga* является deverбаливом незасвидетельствованного глагола **ęg-ti* (ЭССЯ 6: 68–69), ср. лит. *ėngti*. Эти формы восходят к варианту, образованному от и.-е. **aig-* ‘больной, расстроенный’ при помощи назального инфикса

**ing-* (Pokorny 1959: 13). К той же форме с назальным инфиксом восходит хеттск. *hinkan* ‘заразная болезнь, чума, смерть’ (Cuvreur 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* ‘передать, 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. *aitrūs* ‘горький’ (<**ai-tro-*) (Pokorny 1959: 12–13; Walde, Hofmann 1956: 16).

Корень **aig-* ‘больной’ без назального инфикса представлен в лат. *aeger* ‘расстроенный, плохо себя чувствующий, больной’ (Berneker SEW 1: 259; Brugmann 1911: 364; Pokorny 1959: 13; с огорками – 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 инфикса, должна была бы в результате дать слав. *ing->ig*, необоснованно, ср. др.-прус. *insuwis* : слав. **(j)ęzyкъ*.

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 оноματοпоэтическую; Ю.В. Шевелев (Shevelov 1964: 237), Р. Якобсон (Jakobson 1966: 98–99), Ф. Славский (Ślawski 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. *es*, валлийск. *anhen* ‘смерть’), греч. **ank-* (*ἀν-αῦκ-η*) с **éen-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. *ягнуть* ‘кольнуть, пырнуть’ (Потебня 1895: 91, прим. 7), о.-слав. *jag-* ‘колющий предмет, острие’ 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 слав. **(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 *āńagə* ‘жена старшего брата или дяди’, ‘мачеха, тетка’, *āńkə* ‘мать’, вогульское *āńgə* ‘жена старшего родственника’, венг. *āngu* ‘жена старшего брата’ как на возможный источник заимствования. Отстаиваемый им «параллелизм со слав. **(j)ęga* как в фонетической структуре, так и в значении» не является точным: в таком случае следовало бы ожидать слав. **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. *jezíti* ‘сердить, раздражать’, пол. *jędzić się* ‘сердиться, злиться’, кашуб. *jążęc sq, jizęc 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 проклятиях, напротив, указывает на изначальную опасность болезни, воспринимаемой как демоническая.

Змей, змех, змев, зме, зимийи, 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). Дialectная форма *змех* (Охрид – Шапкарев 1891: 78, Миладинови: 357–358, №167; Геров; ПК: 473), *зме^h* (общ. Кюстендил – Умленски 1965: 226) имеет гиперкорректное -х (БЕР 1: 647); в других диалектах -х либо превратилось в -в: *змев* (Прилеп – СБНУ 3: 197; ср. *бев* < ст.-слав. бѣхъ), либо исчезло: *зме* (Чупрене, общ. Белоградчик – СБНУ 41: 423). Форма *зимийи* (Бешенов, Банат – Телбизови 1963: 202) продолжает ст.-слав. зини ‘змея, дракон’ с напряженным полугласным и содержит эпентетическое *и*; форма *змийник* (Родопы – Стойчев 1965: 169) представляет собой производное от *змиѧ* ‘змея’.

В противоположность им слово *зъм* ‘дракон’ (общ. Трявна), ‘змея’ (Патрешко, общ. Троян – КБДР), ‘большая змея’ (Кривеник, общ. Севлиево – Ковачев 1970: 21), ‘большая змея, уж обыкновенный, змея семейства ужеобразных, Colubridae’ (Стражица, общ. Горно Оряхово – КБДР) невозможно объяснить процессами, происходившими 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 этимологическими легендами, приуроченными к данным местам (ср. *змеоа дупка* у г. Битоля – СБНУ 16/17: 312)¹².

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

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

Исходная праславянская форма – **zъmjь* – представляет собой прилагательное, образованное от нулевой ступени основы **zem-ja* ‘земля’ (< и.-е. **ghmijos*), форма женского рода – **zъmja* (< и.-е. **ghmija*) ‘змея’. Данное праславянское слово продолжает свое существование в отдельных славянских языках – частично в неизменном, частично в измененном виде с напряженным полугласным: болг. *змея* / ст.-слав. *змиин*; с.-х. *zmāja* / *zmija* ‘змея’, рус. *змея* / *змиа* ‘змея’. Болг. диал. *зъм* восходит к праславянскому **zъmjь* (< и.-е. **ghmijos*), форма женского рода которого – **zъmja* (< и.-е. **ghmija*) тоже сохранилась в болгарском: болг. диал. *зъмѧ* ‘змея’, ст.-слав. *зъмѣразънѣ* (БЕР 1: 666). В. Георгиев (Georgiev 1975: 18, 36) сообщает, что похожая форма сохранилась в первой части фракийского теонима *Zvμ(λ)-v(ζ)δρηος*, одном из прозвищ Асклепия. Автор трактует это имя как ‘водяная змея’ (< и.-е. **ghmyu-udr-āno-*) и сравнивает **ghmyu-* со ст.-слав. *змиин*.

В свое время М. Фасмер (Vasmer REW 1: 457) установил, что речь идет о табуированном слове. Ту же внутреннюю форму, что и слав. **zъmjь*, имеют диалектные названия змеи в албанском языке: *tokës*, *toksi*, *i tokxi*, *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 *pozemiša* ‘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, Корецнѹ: 437; БЕР 1: 647–648, 666–667; Pokorný 1959: 415; Shevelov 1964: 93; Георгиев 1970: 472; Skok 3: 657–658, 649; Sławski 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 *змеј* из болгарских народных поверий, и его сербское соответствие типологически относятся к одной балканской традиции. Образ болгарского змея полностью совпадает с образом албанского *dragŭa*, *drángua* (СМР: 144; Tirtja 1977: 188), он имеет много общих черт с новогреческим *δράκων* (Schmidt 1871: 190). Тем не менее эти соответствия никак не повлияли на языковую интерференцию. Болгарское слово *змеј* было заимствовано только румынским и аромунским языками: рум. *zméu*, аромун. *zmeј* (Paparagi 1974: 1302). Согласно А. Розетти (Rosetti 1954: 37; 1968: 309), Г. Михэилэ (Mihăilă 1960: 149) и А.И. Ионеску (Ionescu 1978: 34), рум. *zméu* 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. *zméu* во всех деталях полностью соответствует болг. *змеј* (Dukova 1977: 109–110).

Эпитеты *огнен*, *огнянѣк*, *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. *zmáj* *огњени*, *огњевити* (РСКНЈ 7: 106), *Змај огњени Вук* ‘персонаж сербского эпоса’ (РСКНЈ 7: 107); рус. *змеј огненный*, *змеј-любак* ‘в народных поверьях – демон, бес, прилетающий соблазнять женщин (вдов и солдаток) в образе любимого мужчины’, ‘метеорит’ (СРНГ 11: 301); с.-х. *планински змај*, *змајдогорчев огань* ‘(в сербской сказке) огонь, на котором покоится Земля’ (Вук: 221; Skok 3: 657), рус. диал. фольк. *горынь*, *горынь-змея*, *змеище-горыньчище* (СРНГ 7: 79), *змеј-горюн* (СРНГ 7: 83), бел. *змеј-горыныч*, *змеј-горымец* (Иванов, Топоров 1974: 6).

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

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.

Мòрà (морàва, марàва, мрàва)

Мàрà (Мàрèн, марòй, марòк)

Общеполгарское *морà* означает ‘злой демон, душащий людей во сне, кошмар’, диал. ‘чувство тяжести в груди’ (общ. София – Божкова 1962: 255). Кроме того, были зафиксированы следующие диалектные варианты: *мòра* ‘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’, *мурь* ‘заразная смертельная болезнь, чума’ (Банат – Стойков 1968: 145), *морò*, в том же значении (Ракитово – Стойчев 1970: 187), *морàва* ‘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), *мурава* ‘кошмар’ (на теле виден синяк размером с ка-

¹³ 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. *pîrgîñe azor* = ригвед. *Parjanya asurah*). Эта песня совпадает в деталях с ритуальными хороводными песнями, которые исполнялись на Пасху, Юрьев день и на Ивана Купалу (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*) (Либахово, 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), *мрàва* ‘то же’ (общ. Смолян, Хамбардере, общ. Арда – Стойчев 1965: 210).

Из старославянского это слово было заимствовано в среднегреческий: *μωρορά* ‘одно из имен призрака по имени Гелло, убивающего детей’ (Schmidt 1871: 139), н.-греч. *μόρα*, *μόρα*. 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; Rorinceanu 1964: 184). Более поздним заимствованием из болгарского является арумунское *móră* ‘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. *мора* ‘тага’, 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 *мòрйна* ‘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 *кикíмора* ‘по суеверным представлениям, домовый, проказящий по ночам с пряжей, веретеном, коробами, вьюшкой’, ‘лихорадка’ (ярослав.), ‘летучая мышь’, *кикíморка* ‘по суеверным представлениям, мифическое существо, кикимора’ (СРНГ 13: 205), укр. *мòра* ‘ночной кошмар’, др.-чеш. *móra* ‘ночной

кошмар, пиявка' (XIV в.), чеш. *můra* 'злой демон, душащий людей во сне', словц. *mora* 'злой демон, душащий людей во сне; ночная бабочка', диал. *morka*, *saňimorka*, *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)¹⁴.

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. *tara*, фарер. *marra*, з.-фриз. *nachtmerje*, вангерог. *ridimöir*, с.-фриз. *nachtmähr* (HdA 5: 1508–1510), др.-в.-нем. *tara*, ср.-в.-нем. *mar*, нем. *Mahr*, *Nachtmahr*; др.-ирл. *morrígain* 'демоническое существо женского пола, повелительница битв и мертвецов', букв. «королева кошмаров» (Stokes 1905: 468; Vendryes 1960: 64–65). Э. Чабей (Čaběj 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 *марàва*. Вариант *мрàва* образовался в результате утраты *a* в безударном слоге.

¹⁴ 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), словц. *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. — *моръ* ‘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, Korečný: 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. **morъ*. 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 *давим* 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 отглагольное 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. *морѝя* ‘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. *mòrija* ‘чума’ (XV в., народная песня – Вук), словен. *morîja* ‘медленно умирать (например, вследствие чумы)’, ‘умерщвление’ (Pleteršnik), заимствованное из болгарского албанское слово *morí* ‘эпидемия’ (Младенов 1927: 11). В другом месте болг. *морѝя* имеет значение ‘кошмар’ (Добарско, общ. Разлог – Стойчев 1970: 187). Н.-греч. диал. *μόρια* (Загорион), *μορίά* (Фракия), заимствованные из болгарского, имеют значение ‘злой демон, душащий людей во сне’ (Meyer 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: 457¹⁵.

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. *màra* ‘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. *ѡра* ‘ѡмстаѡсѡ’, рус. *марá* ‘призрак, привидение, мираж’, *марá, мáра, 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. *màra* ‘нечистый дух, черт’ – например, в выражении *Нехáй ѡмóу марá* ‘черт его побери’, пол. диал. *tara* ‘злой демон, душащий людей во сне’.

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

*Седна̀ле са до три сестри́ Марийни,
Та измотват белà свилà, мòрава и гýзова;
Драгàна мина,
Та им я обѣрка;
А тия́ а спогна̀а:
С за̀мени кости,
С ѡгли чора̀пни,
С орльòви нòфте,
С вълчи чёлости.
С това са и подлутили раните*

¹⁵ Версия, которую в качестве альтернативы предлагает П. Скок, заключающаяся в том, что серб. слово *mórija* 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 Лишианка*, *Мара-й-Лишианка* ‘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. *Марá* (Даль 2: 298; Иванов; Топоров 1974: 220), укр. *Мара*, с.-луж. *Mara* (*Śmertnica*, *Smjerc*) (*Mara* воспринимается то как болезнь, то как богиня смерти – Černý 1898: 191; Pfuhl 1866: 353), чеш. *Mařena*, укр. *Марена*, рус. диал. *Маринка* ‘старинный обряд — тайно, начиная с Троицына дня, шить куклу Марину’ (СРНГ 17: 373), пол. *Marzana* (*Śmiercicha*, *Śmierć*, *Mór* – SGP 3: 121), словц. *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 поговорку: *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 *Todaustragen* [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-ena* ‘воплощение смерти’ (образовано как имя собственное, ср. Sławski 1974: 132), при этом с кратким гласным **mor-ena* (ср. словц. *Morena*). Эту форму можно объяснить как вриддхи-производную¹⁶ 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 *Mārñkāt*, тохар. Б *Mār* ‘имя бога смерти’. Принимая во внимание доказательную базу, Г. Дармс считает данную версию маловероятной, поскольку сам исключает рус. *mápa* ‘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 **mьrti*, подтверждение чему есть в чеш. *mařiti* (З. Голомб ошибочно считает его деноминативом от слова *Маpa* – Goląb 1967: 80) и ст.-слав. оумарити ‘убить’. Подобное объяснение допустимо, однако связь слав. **morь* / **mara* – др.-инд. *mara-* / *mara-* говорит скорее о том, что речь все же идет о вриддхи-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-iti* ‘вводить в заблуждение, обманывать’, что, однако, не очень мотивировано как с точки зрения словообразования, так и с точки зрения семантики.

¹⁶ 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, Marners, Marmar, Mamurius*. Однако это объединение не-безупречно 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. *Marners, Māvors* к *Mars* неясно (Walde, Hofmann 1972: 44), однако практически ни одну из этих, предположительно редуцированных, форм (*Marners, Mamurius*) нельзя сопоставлять со слов. *Ma(r)murien(d)a* – поздним, как следует из славянского контекста, диалектным образованием (Asenova, Dukova, Rikov 1978: 56).

Таким образом, болгарский обряд *Мара Лишанка* относится к славянской традиции. Болгарские соответствия западно- и восточнославянским *Mara / Marena* ставят под сомнение выдвинутый В. Лjungманном (Ljungmann) тезис о том, что весенние обряды довольно поздно были заимствованы славянами у германцев (вышеупомянутый обычай *Todaustragen* [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 *Мара / Марена*, олицетворяющего смерть и болезнь, говорит то обстоятельство, что во время чумы (Влачи, общ. Благоевград – Архив Романска) взывали к святой по имени *Марина* (17.VII, один из «собачьих» дней, болг. *горещници* – 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 *Màrèñ* – 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: *Egà te ubiè Màrèñ* [Чтоб тебя убил Марен] (общ. София – Божкова 1962: 254); *Уби́л тѣ Màрѣн* [Чтоб тебя Марен убил], *Узѣл тѣ Màрѣн* [Чтоб тебя Марен забрал] (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1969: 247, 289, 290); *Убил те Марен, ало алесата* [Чтоб тебя Марен убил, «хала хальская»¹⁷] (общ. Цариброд,

¹⁷ См. ниже статью (X)àла, хал.

Пирот – СбНУ 13, III: 231); *Уби́л те Ма̀рен* [Чтоб тебя Марен убил] (общ. Брезник – СбНУ 49: 780); *Убил те Ма̀рен, да би те!* [Пусть бы тебя Марен убил, пусть бы!] (общ. Благоевград – СбНУ 10, III: 202); *Че те уби́е Ма̀рен!* [Тебя Марен убьет!] (общ. Трын – СбНУ 21, II: 63 (отд. паг.); общ. Станке Димитров – СбНУ 10, III: 202); *Ега̀ те Ма̀рен уда̀ри* [Чтоб тебя Марен ударил] (Доброславцы, общ. София – Гъльбов 1965: 89); *Ма̀рен ги уда̀рил!* [Чтоб их Марен ударил!] (Штип – СбНУ 11, III: 108); *Ма̀рен те уда̀рил!* [Чтоб тебя Марен ударил!] (общ. Разлог – Молерови 1954: 404); *на ма̀рена* [к марене] в выражении *Намарена иди, та да се не върнеш!* [Пошел к Марене, и чтоб не вернулся!] (Геров 3: 182); *Да ви на̀йде Ма̀рен* (Граово – СбНУ 49: 689); *Марен црѝн да го уби́е* [Чтоб его убил черный Марен] (Штип – СбНУ 6: 210) и искаженная форма (с ассимиляцией $m - n > m - m$) *ма̀рам*: *Ма̀рам те ўби́ло!* [Чтоб тебя Марам убило!] (Стакевцы, общ. Белоградчик – СбНУ 31: 373–374). Кроме того, данное слово зафиксировано в следующих производных: *ма̀рѐнски* ‘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), *ма̀рѐнски* (общ. Кюстендил – Умленски 1965: 236); *ма̀рѐня̀свам*, *ма̀рѐня̀сам* (Геров 3: 56), также употребляемые в проклятиях *да ма̀рѐня̀са* ‘черт бы его побрал’, *ма̀ра̀нѐсвам* ‘падать от усталости’ (Славейно, Виево, Кутела, общ. Смолян – Стойчев 1965: 204), *ма̀ра̀ня̀свам* ‘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. *μαραίνω* ‘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 Ма̀ра* (общ. Цариброд и Пирот – СбНУ 13, III: 231, прим. 11). Засвидетельствованное в Самокове прилагательное *ма̀рѐсен* ‘проклятый, плохой’ можно рассматривать как производное от слова *Ма̀ра*.

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

21), неудачно. Болг. *Màren* является производным, образованным от **mārā* ‘демон смерти’ при помощи суффикса *-enъ*, 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 *Марòй*, синоним *Марà* ‘привидение, которым пугают детей’ (Панчев: 204), *мърòй* (Котел – СбНУ 13, III: 186). К вопросу по поводу образования – ср. рум. *morói*, *murói*, которые были обратно заимствованы болгарским языком в виде слова *морòин* ‘вампир’ (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1967: 249). Принимая во внимание гораздо большую частоту суффикса *-oi* в румынском языке по сравнению с продолжением праславянского **-ojь* в болгарском, можно предположить, что данное слово возникло в румынском языке, где теперь оно отсутствует.

Сомнительна принадлежность к данной группе слов *марòк* ‘страшилище’ (Геров 3: 51), ‘человек с глазами навывкате 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 *мърòчкь* ‘невидимый ночной призрак’ (Тихомирово, общ. Стара Загора – КБДР). Можно привести для сравнения и румынское слово *maroga*, которое, согласно А. Розетти, является искаженным *toroaiică* ‘вампир женского пола’ (Rosetti 1975: 115). Формально все они могут быть производными от *Màra*, однако выражение *Станал на марок* ‘он испачкался’ (Ябланица) и производные *марòчест* ‘черный, испачканный черным, темный’ и *омарòчвам 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. *морòин* – 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 црѣн* 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 временным 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 (*мор*, *моря*) прозрачна даже с сегодняшней точки зрения. В противоположность этому, древние производные *Марà*, *Màra Лишанка*, *Màren* утратили свою первоначальную связь с **morь* ‘смерть’ и, как следствие, свою прозрачность. Тем не менее, словообразовательные связи между **morь*, **morā*, **mārā*, **mārenь*, **mārenā*, подтверждаемые реалиями, демонстрирующими их связь с семантическим комплексом ‘смерть’, доказывают, что в данном случае речь идет не о вторичном влиянии со стороны **morь* ‘смерть, эпидемия’ на **mora* ‘злой демон, душащий людей во сне’, а о том, что эти слова являются членами одной первоначальной группы родственных слов.

Нàви (нàвьє, нèви, нàвьяк, нàвляк, навьясьвам, венясьвам)

Слово *нàви* и его производные распространены в юго-западной, а также частично в западной части болгарского языкового ареала. Слово *нави* 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 *лаху̀си*, *лафу̀ти* (Маринов 1914: 219), в восточной Болгарии – *ермѐнки* (Вакарелски 1974: 509).

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

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

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

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

Чаще, чем основное слово, встречается производное *на̀вяк*, *pl*. *на̀вяци* = *на̀ви*, 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 – Гълъбов 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, вылупляется птица под названием *на̀вяк* (Козар-Белене, общ. Плевен – Маринов 1914: 143).

В единичных случаях *на̀вяк* имеет значение ‘кровотечение’ (Горна и Долна Василица, общ. Ихтиман – Младенов 1966: 110). В. Косеска (Koseska 1972: 20) приводит слово *на̀вяци* ‘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* (Бошошево – 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 *навильница* определяется как ‘болезнь, встречающаяся у женщин и животных, которую вызывают демоны *нави*’, что, казалось бы, дает основание считать слово *навильница* 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 *навильница* зафиксировано в значении ‘мастит’. Это значение позволяет приравнять данное слово к слову *навильница* ‘заболевание вымени у рогатого скота’ (МЈа 10, 1–2, 1959: 135), которое легко объяснить как производное от *вѝме* ‘вымя’, возникшее в результате диссимилиации *мн > вн*.

Производное *навясвам*, 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 *венясвам* (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 *вѝна* (*вехна*) ‘(долго) хворать, чахнуть, увядать’.

Ближе всего по значению болгарскому *нави* следующие при-
водимые 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. *на-
вије* ‘большие птицы с телом ребенка, которые обычно летают в
святки, кричат, как дети, и ищут мать; они отбирают молоко у ро-
гатого скота и вызывают различные болезни’ (Лужница, Нишава,
Сербия – Дробњаковић 1960: 250), словен. *nâvje, tâvje, tovje*, со-
бирает ‘души некрещенных детей, которые летают по ночам в обра-
зе птиц’, укр. *на́вки, ма́вки* (Гринченко 2: 395, 471), *майки, нѐйки,
на́вки* (гуцулы – Гринченко), *няўки* (Zelenin 1927: 393), последнее
слово возникло, видимо, под влиянием *нявкати* ‘мяукать’ (см. так-
же 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 гуцулов
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. *на́ви*, которое тоже
обнаруживает влияние народных представлений о лесных духах
(*самовили*, укр. *русалки*).

Родственные слова, имеющиеся в остальных славянских языках,
обозначают мертвецов: рус. *навь, на́вьѣ, навий, на́вей* ‘мертвец, по-
койник’ (орлов., калуж., южные диалекты – Даль), др.-рус. *навиѣ* =
навѣ ‘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’ (Мин-
ская губ. – Булгаковский 1890: 178), чеш. *náv, náva, nava* ‘загробный
мир’, др.-чеш. *náv* ‘могила, загробный мир, ад’ (Gebauer 2: 512), словц.
nava ‘место, в котором обитают души хороших людей’.

На основании вышеуказанных значений можно реконструиро-
вать праслав. **navь* ‘мертвец’ → ‘дух мертвеца’. Видимо, от того же
корня со ступенью аблаута **ny-* < **nī-* (ср. **nyti* в рус. *ныть* ‘вызы-
вать тупую боль, бояться, впадать в уныние’ и т. д.) было образовано
древнепольское *Нуја* ‘бог мертвецов, Плутон’, упоминаемое в «Хро-
нике Длугоша» (Иванов, Топоров 1965: 54, Brückner 1980: 42).

Праслав. **navь* является поствербальной основой на *i* глагола **nāviti* ‘мучить, убивать’ (сохранилось в др.-чеш. *naviti* ‘мучить, томить, надоедать’), оно родственно лит. *nōvyti* ‘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.-прус. *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, napet* ‘человек’, точнее ‘смертный’, др.-ирл. *nóine, núna* ‘голод’, валлон. *newun*, m, бретон. *naoun*, 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* **nāwis* ‘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 **neu-* / **nou-*, который приводит Ст. Младенов (Младенов 1941: 317). Этой реконструкции соответствует *e*-вокализм болг. диал. *нѣви*, укр. *нѣйки*. 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. **nāvь* / лит. *novis* объясняется девербативным происхождением данных слов. Славянский глагол **noviti*, к которому **naviti* образует итеративную протяженную ступень, сохранилось в слов. *za-noviti sa* ‘ожесточиться, закоренеть’, с.-х. *зəновет* ‘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.)¹⁸, 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. **navь* 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. **navь*, **naviti* 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-* / **naw-* / **nū-* и и.-е. **nek’-* / **nak-* с различными, зависящими от положения в слове, рефlekсами (лабиовелярного) ларингального согласного и интерпретацией элементов *-k-* и *-w-* как разных расширений одного и того же корня (**a₂n-*) 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 *nasu-* ‘покойник’ → ‘название ведьмы, имеющей происхождение от умерших’. В южнославянских языках и в южных диалектах восточнославянских языков значение ‘дух мертвеца’ конкретизировалось: в говорах, граничащих с ареалами болгарского и сербского языков,

¹⁸ 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. *τελώνια* ‘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, видевки, недевки, самоюда)

Юда – это дух воздуха; она парит над землей, обитает в горной глуши. 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 Родопях и на юго-западе болгарского языкового ареала, однако как фольклорный термин встречается по всей Болгарии¹⁹. Очень часто слово фигурирует вместе со своим синонимом *самодива*: *юдътъ и самудивътъ* (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 – *дѣмна юда* (например, общ. Благоевград – СБНУ 9, II: 16), *дѣмна 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 *юдя 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 – *iude*, 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 ‘бурелом’ (Popinceanu 1964: 168; Ionescu 1978: 114–115). Кроме того, слово *iudă* в румынском языке также означает духа реки, который требует человеческих жертв и топит людей (по берегам Дуная и Черного

¹⁹ 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 *юдда* – *людда* (Геров 3: 35) встречается в фольклоре в составе этимологической фигуры с глаголом *излюдвам* ‘обманывать’: *Излезна людда низ Дунав, / Та си млад Стоян излюди* [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 сближилось со словом *людде* ‘люди’. Еще более очевидным, на мой взгляд, является влияние глагола *излудя* ‘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 *людда* объясняется влиянием слова *излюдвам* и не имеет никакого этимологического значения.

Большинство производных от *юдда* обозначают дикорастущее растение – например, *юдина стъпка* «юдин след» ‘мятлик, *Роа дуга*’ (Явашов 1914: 6), *юдничава билка* «юдина лечебная травка» ‘вероника, *Veronica spicata*, *Veronica orchidea*’ (Суджас кьой, соврем. Водица, обл. Варна – Панчев: 170), *юдичава трева* «юдина трава» ‘живучка, *Ajuga Reichenbachii*’ (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 сглаза. Настой этого растения оказывает возбуждающее действие на нервную систему (Ахтаров 1939: 92), т. е. вероятнее всего семантика выражения *юдничава трева* – ‘травка, которая защищает от юды’.

Самоюдда образовано по образцу *самовила*, *самодива*.

Редко встречающимся диалектным производным от *юдда* является *юдав* (северная Добруджа – СБНУ 35: 354), *юдяв* (Преслав – НПССБ 2: 511), зафиксировано в народной песне: *Нашто е село чумаво, чумаво, още юдаво, / 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 *юдѣвка* ‘вила, подобная юде’ (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 диалектах ср.: *вирдѣк* ‘селезень’ (Шумен) из *юрдѣк* (БЕР 1: 151). Как дальнейшее искажение этой формы в результате народно-этимологического толкования через *не* + *дева* можно объяснить *недѣвки* ‘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. *jǫдав* ‘плаксивый, обидчивый; болезненный’ (Черногория), *jǫдавост* ‘плаксивость’ (РСКНХ 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 *jǫда* ‘рожковое дерево, Иудино дерево, *Cercis siliquastrum*’ (РСКНХ 8: 787), приводимое Трубачевым (ЭССЯ 8: 191) в качестве сербохорватского соответствия болгарскому *юда* ‘нимфа’, идентично библейскому имени *Ioudas*, 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): «нечистый дух – юда юдит христианина, 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 *чүдо*.

Таким образом, болг. *юдa* ‘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* (*se*), напротив, распространен гораздо шире: болг. *юдя* ‘обманывать, искушать’, *изюдвам*, *изюдявам* ‘лгать, обманывать, соблазнять’, *изюдвам се* ‘портиться’, *юдя се* ‘корчиться, изгибаться, унижаться’ (Калофер – РР 1938/9: 76), ‘корчиться, изгибаться, жеманничать’ (Троян – Ковачев 1968: 205), ‘показывать язык, гримасничать’ (Крывеник, общ. Севлиево), *разюдвам* в выражении *разюдено дете* ‘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, обезображенной; с.-х. *jǫdamu se* ‘вести себя раздраженно, нервозно, сердиться’ (РСК-НН 8: 787), словен. *júdati*, *júdam* ‘ругать’, *júdati se* ‘ссориться, драться’ (Pleteršnik), укр. *юдити* ‘соблазнять, подстрекать’, блр. *юдзиць* ‘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. *jǫdamu se*, 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’, *jaudùs* ‘раздражительный, возбудимый, чувствительный’, *jáudinti* ‘соблазнять, совращать кого-либо’, возвратное ‘волноваться’, *jáudyntis* ‘беситься, буйствовать’, лтш. *jauda* ‘сила’, *jaudīt* ‘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 аблаутом представлен в лит. *jùdinti*, *jùdinu* ‘двигать, размешивать, будоражить, трясти’, *judėti*, *judù* ‘двигаться, шевелиться, пошевеливаться’, *jùsti*, *jundù* ‘приходить в трепет, начать шевелиться, двигаться’, *judà* ‘движение’, лтш. *jūdīt* ‘устраивать спор, перебранку, подстрекать, натравливать’, др.-лит. *judùs* ‘склочный, задиристый’, лит. *judrùs* ‘подвижный, живой’, *jùdra* ‘вихрь, ветряная карусель’, лат. *jubēre*, *jubeō* ‘приказывать’, греч. *ὑσμῖνη* ‘битва’, немецкое *zeteren* ‘сетовать, жаловаться’ (< **jauð-*, Kluge 1967: 881). Исходными индоевропейскими формами являются: **youddho-* ‘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, сварливое существо’ (Ильинский 1933: 471), при этом он основывается на сравнении прежде всего с др.-инд. *judùs*. По его мнению, в устойчивом сочетании *юдда самодива*, встречающемся в народной песне, *юдда* 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. *вила*, *самовила* ‘вихрь, поднимающийся в форме воронки’, ‘нимфа, которая вызывает этот ветер’, *вихрушка* ‘то же’.

С. Каралюнас (1975: 136–137) относит сюда также лтш. *juõds* ‘лесной и полевой черт, злой дух’ (< **uõudh-*), 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. *юдa* 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 *Sybillā Judaea*; Леже: родственно русскому *ягá*), где, помимо прочего, доказывается их фонетическая несостоятельность. Некоторое обоснование имеет возведение слав. **juda* к имени библейского предателя *Ιούδας*, 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 слоя славянских демонов, являющегося наиболее древним, показывает, что они подразделяются на демонов природы (**vila*, **diva*, **zmьjь*, **juda*) и демонов смерти и болезней (**(j)ęga*, **(j)ęza*, **mora*, **mara*, **navь*). **Běšъ*, 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’; **běšъ* ‘злой дух’ – *baišas* ‘ужасный призрак’, лтш. *baiss* ‘страх, ужас’; **vila* ‘природный демон’ – лит. *vylis* ‘лживый’; **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 мертвеца’ – лит. *novis* ‘мучение, смерть’, лтш. диал. *nāvs* ‘смерть’, др.-прус. *nowis* ‘туловище, пень’ (**nāvь* является производным от **naviti* ‘мучить, убивать’, *novis* – от *nōvyti* ‘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 **zmьjь*. **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 слав. **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’, словц. *čert* ‘то же’, пол. *czart*, в.-луж. *čert* ‘черт’, н.-луж. *cart* ‘черт, злой дух’, полаб. *cârt* ‘черт’) < и.-е. **(s)krtō-* – 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. **čьrtъ* и др.-герм. **skrat-* по сути являются почти идентичными существами.

Судя по всему, слово **zmьjъ* 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 общebolгарскому языку относятся *бяс*, *дѣва*, *змеј*, *морá*. В отличие от них, распространение слов *бѹба*, *вѣла*, *ѣнза*, *Мáрен*, *нáви* и *юда* ограничено в основном западом и юго-западом болгарского языкового ареала.

Мáрен и *ѣнза* можно рассматривать как слова-реликты; *морá* сохранилась в языке благодаря устойчивости содержания соответствующих верований. *Вѣла*, *дѣва*, *юда*, *змеј* 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*, **navъ*, **juda* и **zmьjъ*. 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 наиболее 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.

Баба, ба̀бичката, ба̀бици

Болг. *баба* ‘бабушка, старуха; жена, супруга; акушерка, повивальная бабка; знахарка, волшебница’ часто используется как эпитет по отношению к демоническим и природным силам (Ślawski 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 Ша̀рка* ‘оспа, корь’ (северо-западная Болгария – Маринов 1894: 3; 1914: 195; Геров), *ба̀бичката* ‘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 заболел ребенок, чтобы не сердить болезнь, а также в этом случае раздавать соседям намазанный медом ритуальный хлеб, дабы уми-лостивить 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: Sławski 1974: 169 и след.); его семантика включала в себя в том числе и наименование демонических персонажей, ср. напр.: рус. диал. *ба́ба* ‘мифическая облачная женщина (ср. чеш. *baby* – облака), приносящая живую, целебную воду, т. е. дождь’ (СРНГ 2: 14), рус. *ба́бочка* (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. *ба́ба яга́* ‘ведьма (в сказках)’ < ⁺(*j*)*ęga* ‘болезнь, персонифицированная болезнь’. Значение ‘оспа, корь’ засвидетельствовано в рус. диал. *бабу́шки* ‘натуральная оспа, пятна натуральной оспы’, ‘всякая болячка у детей’ (СРНГ 2: 30; ЭССЯ 1: 115), которое может быть переосмысленным в народе словом *ба́бушки* ‘то же’.

Производное с диминутивным суффиксом представляет собой болг. диал. *ба̀бици* ‘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 сестрах, 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 *ба̀бици*, имеют и применяемые для ее лечения целебные травы ‘кошачья мята, *Nepeta Cataria*’ (Явашов 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: *ба̀биче* ‘шалфей мутовчатый, *Salvia verticillata*’ (помогает от поноса у маленьких детей – Ахтаров 1939: 271), *ба̀би́чице* ‘растение, которое излечивает болезнь *ба̀бици*; растет по берегам рек’ (Ботевград – Илчева 1891: 115; Геров) или *ба̀бичево биле* ‘василек, *Centaurea*, который принимают от болезни *ба̀бици*’ (Геров).

Глагольное производное – *ба̀бича̀свам* ‘страдать тяжелым поносом’ (Маринов 1894: 219; 1914: 200), ‘заболеть болезнью *ба̀бици*’ (Геров), ‘иметь боли в желудке от несварения пищи’ (Пазарджик – Джуренов 1980: 454), *ба̀бичѐсване* ‘испуг; расстройство желудка, в т. ч. и у детей, вызванное злым духом’ (Яврово – Стойчев 1965: 125), *ба̀бача̀свам* ‘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. *babiță* ‘болезнь, которой страдают дети во время прорезывания зубов’ (DLRM), диал. ‘злой дух’ (*O baghiță mîncăciosă* [прожорливая бабица], Молдавия – Rosetti 1975: 109). Как правило, румынское слово встречается и во множественном числе: рум. диал. *babițe* ‘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. *ба̀бице* ‘злые духи, убивающие маленьких детей’, ‘послеродовая лихорадка’ (= *наве*, восточная Сербия – СМР: 12–13) с синонимом *ба̀нке*, который тоже представляет собой диминутив (РСКНЖ 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 – Станојевић 1937: 67) и укр. *бабици* ‘боли в животе, колики’ (Гринченко). Славянские соответствия болгарского слова доказывают, что точка зрения, будто *бабици* представляет собой форму множественного числа от слова *бабица* ‘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.

Бòлките, болёсчица, болехчийци, болесчийна

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 млеку, нагустил е струпите и булешките да си идат* [Выдоил черное молоко, угостил 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’ (РСКНЈ 2: 49), с.-х. *болёшца* ‘то же’ (Далмация – РСКНЈ 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* [здоровенькая] (общ. Смолян – СБНУ 11, III: 94). В Родопах было засвидетельствовано устаревшее слово с диссимиляцией *с – ч > х – ч*: *болехчийци* ‘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 *болесчйна* ‘эпидемия, злой дух’ (Маринов 1914: 131), *болешчйна* ‘эпидемия, эпизоотия’ (Маринов 1914: 225) образованы, напротив, с помощью аугментативного суффикса. То же самое образование лежит в основе с.-х. *болѣштина*, *болѣчина*, *болѣшчина*, *болѣшћина* ‘заразная болезнь’ (РСКНЈ 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. – Sławski 1974: 315). Праслав. **bolъ* ‘болезнь’ родственно др.-исл. *ból* ‘несчастье’, др.-в.-нем. *balō* ‘порча, гибель’, гот. *balwjan* ‘мучить’, др.-корн. *bal*, *f* ‘болезнь’, которые восходят к и.-е. **bheleu-* ‘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. *удар* ‘апоплексия’. Многочисленные примеры из балканских языков см.: Dukova 1980: 9.

Бродарѣца, брѣднѣца, брѣднѣк, брѣдник, брѣбнячи

Болг. диал. *бродарѣца* зафиксировано в Станке Димитров (СБНУ 10, III: 163). Из контекста *Язе нѣгу познѣвам, оти сам я гледарѣца и бродарѣца* [Я многое знаю, ибо я ворожея и пророчица] можно установить значение ‘прорицательница, женщина, владеющая магическими знаниями’. Данное слово имеет соответствие в с.-х. *брѣдѣрица*, которое фигурирует в народных песнях как определение *вилы* ‘та, что обитает в морях, реках, озерах и колодцах и охраняет их’ (РСКНЈ 2: 196; AR 1: 668). У сербохорватского слова есть синонимы: *брѣдѣрка*, *брѣдѣркиња* (РСКНЈ 2: 196), *брѣдѣруша* (Герцеговина – РСКНЈ 2: 197). На основании данного соответствия можно сделать вывод, что первоначально болгарское слово тоже служило для наименования демонического существа (ср. болг. *брѣднѣца* ‘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 бросишь 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), *брѣдница* ‘колдунья, которая ночами бродит по берегам рек’ (общ. Ботевград – Попиванов 1949: 521).

Брѣдница имеет формальные соответствия в других славянских языках, которые, однако, полностью отличаются по семантике: с.-х. *brōdnica* ‘паutea, вонючая вода в трюме корабля’, словен. *brodnica* ‘птица, бродящая по воде’, рус. диал. *брѣдница* ‘жидкая, топкая грязь, слякоть, по которой идут вброд’, чеш. *brodnice* ‘брод’, словин. *br'odnica* ‘болото, трясина, топь’ (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 *брѣдница* являются болг. диал. *бродник* ‘колдун, чародей, волшебник’ (Геров), *бродник* ‘вампир’ (Евтимий 1943: 34), *брѣдник* ‘злой дух, вампир’ (Вырбича, общ. Преслав – КБДР), *брѣник*, *брѣници* (с ассимиляцией *-дн- > -нн- > -н-* из *брѣдник*) ‘ряженные в страшные одежды, как *таласмы*, которые бродят и пугают по ночам’ (Копривштина – Панчев: 35). Формальные славянские соответствия: с.-х. *brōdnik* ‘перевозчик, паромщик’ (AR), словен. *brodnik* ‘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 **ъn-ikъ* (ЭССЯ 3: 38). Семантическое развитие болгарского слова происходило следующим образом: 'тот, кто берет воду для магических целей на броде' → 'волшебник, колдун' → 'злой дух' (ср. *вѣщѣр* '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 $\bar{b} - \bar{d} > \bar{b} - \bar{b}$, 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. *брѣдѣча* 'судно, корабль' (РСКНУ 2: 198). Формально присутствует южнославянское диалектное **brodъnjača*. Однако значение 'злой дух, колдунья, волшебница' ограничивается болгарским языком.

Вѣда, вѣщица, вѣщѣр, вѣщерица, вѣщик, вѣѣшка, вѣщѣгерник

Болг. диал. *вѣда* означает 'ведьма, самодива, русалка' (Геров 1: 195, 261). Его производное – *ведѣвам* '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)²⁰.

²⁰ *To se ještě často stává, / ž' se j'ho světlost proměňuje, / i mluvie to sprotni dědi, / by jej tehdy jedli vědi* [Еще часто бывает, что его (месяца) яркость изменяется, и говорят простые деды, что это оттого, что его ели веды] (Алекسانдреида, цит. по: Máchal 1891: 55).

В остальных славянских языках та же основа засвидетельствована в многочисленных производных: с.-х. *vјedovit*, *vјedōgoŋa* (*je-dōgoŋa*) ‘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*), *vêdeštvo* ‘предсказание, пророчество, гадание’ (Pleteršnik); рус. диал. *вѣдей* ‘знахарь, колдун’, *ведѣма* ‘ведьма, колдунья, чародейка’, *ведунѣца* ‘знахарка, колдунья’, рус. *ведьма*, 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. *вѣдзьма* ‘ведьма’ (последнее произошло от **vêd-ьma* – см. Sławski 1976: 16; согласно А. Слупскому – от **vêdъ* при помощи суффикса *-ma* (Slupski 1971), словц. *vedomkyňa*. Чеш. *vědma*, пол. *wiedźma* заимствованы из русского языка (Machek 1968: 680).

Праслав. **vêdъ*, **vêda* являются производными от основы в **vêdě* ‘я знаю’, которой соответствуют лат. *vīdī*, греч. *oīda*, др.-инд. *vêda*, 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; ср. Slupski 1971: 360 и след.; Ionescu 1978: 52–55). Таким образом, первоначальным значением **vêdъ*, **vêda* 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. *знайтел*, *знайтелка*, *знѣтница*, *знахѣр*, *знѣйник*, *знѣйница* (БЕР 1: 649), лит.

žnyuř ‘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 **vĕd* **vĕd-tjo* > **věšťjь* ‘знающий, сведущий’ образует в славянских языках большое словарное гнездо: ст.-слав. *ѡѣщъ* ‘сведущий’, кашуб. *véščī* ‘вампир (рождается «в рубашке»)’, ‘ясновидец’ (Sychta 6: 144): ср.-болг. *ѡѣщница* = *цора* (Дуйчев 1971: 163), болг. *вѣщица* ‘ведьма’²¹, ‘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. *vĕšitiца* ‘ведьма’²², словен. *veščica* ‘предсказательница, пророчица, ведьма’, рус. диал. *вѣщица* ‘колдунья, гадалка, ведьма, оборотень’, ‘эпитет сороки’ (СРНГ 4: 228, 229). Они восходят к праславянскому производному от **věšťь* – **věšť-ica*.

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

²¹ Она обучается магии у черта, может летать и превращаться в животных – гуся, собаку, волка. Она насылает 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).

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

вещерица ‘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. *wěšcer* ‘волшебник, колдун’. Оба слова восходят к праславянскому **věšt-erъ*.

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

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

Собственно болгарскими образованиями являются *вещугерник* ‘уродливый старый человек’ (Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 232; к вопросу об образовании ср. *лисугер* ‘лис’) и *вещегюрник* ‘злой дух’ (Маринов 1894: 232), ‘злой человек’ (Геров 1: 201), возникшие из формы *вещугерник* 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 справляют 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 напьются из лужи теплой застоявшейся воды, – чтобы излечить эту болезнь, вызывают к св. Власию’ (Панагюриште – СБНУ 9, I: 531), ‘заболевание овец – волосовидные черви в легких и сычуге’ (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), *власявам* ‘заболеть болезнью *влас*’ (Странджа – Горов 1962: 72), *власало* ‘сочающаяся рана’ (Архив Цончев).

Данное болгарское слово имеет соответствия в с.-х. *vlâc* (*vlâsak*, *vlâsau*) ‘червь *Strangylus filaria*’, ‘вызванная данным паразитом болезнь’, ‘червь, который, согласно суевериям, живет в загрязненных ранах’, ‘сибирская язва, Anthrax’ (РСКНД 2: 705), рус. диал. *во́лос* ‘гнойное воспаление, язва, опухоль, нарыв’, ‘водяной червь, волосатик’, который, согласно народным представлениям, во время купания проникает под кожу людям и животным и вызывает заболевание *во́лос*, *во́лость* или *во́лости*, выражающуюся в появлении язв, нарывов, покраснений и болей, ‘гнойное воспаление тканей пальца около ногтя, ногтеода’ – данная болезнь приписывается тонкому, как волос, червю, 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. *волосáтик* ‘болезнь *волос*’, ‘нечистый дух, черт’; *волосáтка* ‘нечистая сила’ (север.) «означает духа женского пола, овиного домового, стерегущего овины с домашними животными» (СРНГ 5: 58), *во́лосень*, *во́лосéнь* ‘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 вызывают к св. Власию для защиты от болезни, название которой в южнославянском языке созвучно 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. *Vlâci*), 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 **volъsъ* ‘волос’ в качестве наименования болезни в южнославянских и восточнославянских языках дает основание считать, что такое значение данное слово имело уже в праславянском языке.

Вълколѧк, вѣрколѧк

Вълколѧк – 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: *вулколѧк* (Пазарджик – Джуренов 1980: 455), *вукѧдлак* (общ. Трын – СбНУ 21, II: 59). По информации К. Йиречека (Jireček 1888: 634), речь идет о существе, которое появляется на свет в результате связи женщины и вампира (Máchal 1891: 180). Болгарский диалектный глагол *увѣлчвам се* = *вълколѣсвам* ‘становиться вампиром’ (Геров) указывает на то, что первоначально данный демон имел облик волка. Точно так же в сербохорватских диалектах вампира называют не только *вукѧдлак* (Вук: 82; AR: 21, 622–623), но и *вук* (Бока, Черногория, Герцеговина – Чајкановић 1932: 184). У племени Кучи 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: *vikodlak*, *vulkodlak*; рус. *волкодлѧк*, *волколѧк*, *волкулѧк* (СРНГ 5: 41) ‘оборотень; человек, который превращается в волка’, укр. *вовкулѧк*, *вовкулѧка*, *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), слов. *vlkodlak* (Wollmann 1921–1922: 39)²³, *vl'kolák* (Máchal 1891: 180), пол. *wilkolak*, пол. стар. *wilkolek* ‘волк-оборотень’ (человек становится волком-оборотнем, когда св. Георгий набросит на него волчью шкуру – Moszyński 1967: 544, Brückner 1918: 222).

Исходной праславянской формой является **vľkodlakъ* – сложное слово, состоящее из **vľkъ* ‘волк’ и **dlaka* ‘звериная шкура’ (Матов 1893: 59 и след.; Meyer 1894: 20; Berneker SEW 1: 208; Vasmer REW 1: 218; Skok 1: 417; Sławski 1979: 236). В то время, как праслав. слово **dlaka* есть только в южнославянском (Skok 1: 417; ЭССЯ 5: 63), **vľkodlākъ* 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. *lokỹs*, лтш. *lācis*, др.-прус. *clokis* (балт. **tlākio* > **klākio*), первоначально в значении ‘лохматый, косматый, волосатый’ (Brückner 1914: 207; 1929: 304; SEJP: 622; Sławski 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. *Wulfbero*.

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).

²³ Ф. Вольман приводит следующий приговор для защиты от этого демона: *Dlaku – tlaku – vlkodlaku, / kol'ko v meci zrníek maku, kol'ko hviezd sa svetom toči, / toľko daj mi tichých noci* [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 **vľkodlākъ*. 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, vilkālokis, 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. *λυγάνθρωπος*, лат. *versipellis*. А. Вайян (Vaillant 1931: 679) интерпретирует праславянское слово как перевод греческого *λυγάνθρωπος*, 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; Burkhart 1966: 241). Если принять во внимание то обстоятельство, что во многих славянских языках производные от **věďь*, **věšťьjь* ‘знающий, владеющий магическими знаниями’ имеют значение ‘волк-оборотень’ (словен. *vedomec, vedarec* ‘вампир, волк-оборотень’, пол. *wieszcz*, кашуб. *vēšći* ‘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 первоначально 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 вампиром, что объясняет переход значения ‘волк-оборотень’ → ‘вампир’ в болгарском и сербохорватском языках.

Наряду с фонетическими продолжениями праслав. **vľkodlākъ* в некоторых славянских и смежных неславянских языках обнаруживаются диссимилятивные формы: болг. *вѣркола̀к* ‘вампир, похожий на *вѣркола̀ка*, 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: *вркола̀к*, *врколòк* (Бобошево – Кепов 1936: 115) с ассимиляцией *о – а > о – о*, *вракола̀к* ‘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* = *вѣрколак* (Штип – СбНУ 8, III: 243), его производное *вракалосам се* (Штип – СбНУ 6: 208) и *фѣрколак* (Панчев: 317) с диалектным переходом *в > ф* (ср. напр. *вандàк > фандàк*).

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

Похожие фонетически формы широко распространены во всех балканских языках: рум. *vîrcolác*, *vărculác*, *virgolác* ‘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),

²⁴ Ср.: *ѣгда оубо погыбнѣтъ лоуна или слънце, глаголютъ, вѣркодлаци лоуноу изѣдоше или слънце* (162, Иловицкая кормчая – см. Miklosich Lex; Jagić 1881: 91).

н.-греч. *βουρκόλακας, βρουκόλακας, βρυκόλακας, βουρκούλακας, βρουκόλακος, βροκόλαχο* (Лесбос) и модифицированные далее формы *βουρρόλακας, βουρδόλακας, βουρδούλακας, βορβόλακας, βουρβόλακας*, 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 диссимилиация $l-l > r-l$ 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. *βουλκόλακας* наряду с более распространенным *βουρκόλακας*, рум. *vălcólac* наряду с *vîrcólac*, то можно было бы прийти к выводу, что диссимилиативные формы в южнославянских языках являются обратными заимствованиями, а слов. *vrkolák* – южнославянским заимствованием.

Вя́тръ, ветро̀щина; вѣхър, вихру̀шка

В одном из преданий из района Лерин сообщается, что *вѣтри-те* 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 *ветро̀щина* (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], *Вѣтър те отвѣял* [Ветром тебя унесло] (Орхание [ныне Ботевград] – СБНУ 3: 145), *Вя́трум душлò, вѣ́трум утишлò* [С ветром пришло, с ветром ушло] (общ. Пловдив – СБНУ 9, III: 137).

Диал. *вятърните 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 – *вѣтръ*, – это прежде всего ревматизм, заболевания кожи, заразные болезни и заболевания нервной системы (Ватев 1905: 8; Геров 1: 200). Ср. *вѣтръ* ‘ревматизм’ (СБНУ 1: 83; 4: 100; Геров 1: 200), *вѣтръ* (юго-западные регионы болгарского языкового ареала – Шапкарев 1894: 327), *вѣтѣр* (общ. Смолян, Асеновград, Арда, Мадан – Стойчев 1965: 138) ‘то же’, *вѣтръничава трева* ‘букашник Хельдрейха, *Jasione Heldreichii*’, ‘эспарцет посевной, *Onobrychis sativa*’, лекарственное растение, помогающее от ревматизма (Явашов 1905: 40), *лош вѣтръ* ‘льнянка малая, *Linaria Elatine*’ – растение, с помощью которого лечится болезнь *вѣтръ* (общ. Варна – Явашов 1905: 21), *червен вѣтръ* ‘рожа’ (с.-х. *црвени вѣтар* ‘то же’, алб. *erëkuqe* ‘сибирская язва’), *ветрогонец* ‘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 вѣтръ* [чтобы их не обвевал 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. *вѣтар* ‘ветер’ имеет также значения ‘рожа’ (= *црвени ветар*) и ‘ревматизм суставов’ (РСКНЈ 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. *vêtrih* означает ‘злой дух, который порождает ветры’, а *vêtrnica* имеет значение ‘особая боль в суставах, разновидность ревматизма’ (Pleteršnik).

Большое количество производных от слова *вѣтер*, 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»', *ветренік* 'болезнь лошадей' (СРНГ 4: 199), *вѣтреное* 'болезнь (колики), напускаемая волшебниками (по суеверным представлениям)', *вѣтрена́я болѣзнь* 'легкая болезнь, наносимая, по народным поверьям, ветром' (СРНГ 4: 201), *ветреница* 'хроническая сыпь на теле' (новгород. – ЖС 3 1893: 377; СРНГ 4: 200), *вѣтреница* 'ветряная оспа' (СРНГ 4: 200), *ветрені́ца* 'грипп' (СРНГ 4: 200), *вѣтрѣнка* 'подкожные нарывы – просто «с ветру»' (СРНГ 4: 201), *ветрово́й* 'по суеверным представлениям, дух, связанный с ветром' (в заговорах, СРНГ 4: 203), *ветря́к* «занесение болезни, напускание болезни»' (СРНГ 4: 204), *вѣтряная* 'болезнь, «произошедшая будто бы от ветра»' (СРНГ 4: 204), *вѣтрянка* '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: *Йди по три вітри* 'иди к черту', *вітерник* 'болезнь – разновидность сыпи на теле', 'растение, используемое для лечения этой болезни' (Гринченко), блр. *подвѣял вѣтер* 'паралич' (Havers 1946: 91), чеш. *Větrnice* 'мать ветра', морав. 'жена ветра' (Máchal 1891: 74; Г. Махал сообщает об обычае бросать на ветер муку и манную крупу, приговаривая: *Tu máš bohyně – tu máš na kaši – pro své děti!* [Вот тебе, богиня, вот тебе на кашу для твоих детей!], рус. *повѣтпие* 'эпидемия', пол. *powietrze* 'воздух, испарение, дымка; чума; апоплексический удар', кашуб. *morovė po'větřě* 'духи, которые распространяют холеру и другие инфекционные болезни' (Sychta 2: 49).

Исходя из приведенного материала, можно сделать вывод о том, что праслав. **větrъ* '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. *Vėjopatis*, др.-инд. *Vātaḥ* 'ветер, бог ветра'. Кроме того, в других индоевропейских языках известны представления о ветре и как

о переносчике болезней: ср. др.-инд. *vāṭīkṛta* '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. *'αἰερίχα* '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 *навѣя*: *навѣйнина* 'детская болезнь, которой, согласно народным поверьям, может заболеть грудной младенец во время купания' (Перуштица, общ. Пловдив – Стойчев 1965: 213), *навѣф* 'то же' (общ. Смолян и др. – Стойчев 1965: 213), *навѣн* 'болезнь Верльгофа, пурпура, *Purpura 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 особено болести, могат да дойдат от вѣн» [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’, ‘вызываемая этим духом болезнь, при которой возникают паралич и немота’ (Богданович 1895: 79).

Заемствованное румынским языком болг. слово *вихрь* – *viŋor* ‘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 *вихрь*: *вихрьници* 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. *віхор* ‘демон вихря’, ср. выражение *Віхор на полі – чортове весілля* (Петров 1926: 104), *вихрова хвороба* ‘эпилепсия’ (Петров 1926: 104), блр. *віхар* = *чортово вяселье* (Демидович 1896: 101), н.-луж. *wichar*, персонифицированный вихрь в выражении *Wicharic Hanzo mimo jędžo* [Вихрь Ханнес едет мимо]; в пл. *wichaře* ‘вихри’ (в серболужицких сагах под ними подразумеваются духи – *Muka*), *wichorowa chorosc* ‘болезнь, вызываемая ураганным ветром’ (*Muka*), ср. также полаб. *vaixær vārti-sə* (*waichárr wártisa*) ‘вихрь, смерч’. «Местные венды приписывают все вихри злему дьяволу...» (Heydzianka-Pilatowa 1971: 65). К. Мошинский 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, *вихрушка*, будучи производным от болг. *вихрь*, является наименованием и ветра, и кружащей 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. *вірушка* = *вихор*. Переход в женский род и диминутивные формы наблюдаются и в других славянских языках: словен. *vihár* ‘ураган’ 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’

(Сюит [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 *вѣтруиука* ‘вила, которая, согласно народным верованиям, вызывает вихрь’ (РСКНЈ 2: 560). Ср. также с.-х. *вјетруиштина* ‘ведьма’, *ветруиштина* ‘заразная болезнь, которая, согласно народным поверьям, переносится ветром’ (РСКНЈ 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 протыкать 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 putu mi 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 Азии²⁵.

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.

Грѡбник

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

Дедѣйко (дидѣйко), дедѣин (дидѣин)

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

дидѣйко ‘вампир’ (Геров), *дидѣйку* ‘болезнь, от которой летом умирают овцы’ (Либяхово, общ. Гоце Делчев – СБНУ 36: 163), *дедѣйко* ‘заболевание карбункул, сибирская язва’ (Делчево, область

²⁵ Ср. хеттск. *i-da-a-lu-uš-ṣa-aš-ša-an an-tu-u-ṣa-aḥ-za l-da-a-lu-uš* ЕМЕ-аš *i-da-a-lu-ṣa-IGI^{LA}-ṣa Gišḥa-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] X144 (Табличка, предположительно XIII в. до н. э.) – Friendrich, Kammenhuber 2: 118).

Пирин – ПК: 470); *дидеѝн* ‘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 *де-деѝко* 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 *дедеѝко* и *дедеѝн* дает «Болгарский этимологический словарь»: **дедеѝ* ‘старик’ + *-ко* или *-ин* (БЕР 1: 333).

Болг. диал. *дедеѝ*- имеет соответствия в с.-х. диал. *дедеја* ‘старик’ (обычно в народных песнях – РСКНУ 4: 151) и словен. *dêdej*, диминутив ‘дед, старый человек, человечек’ (Pleteršnik; SSKJ; Bezljaj 1977: 96). Речь идет о диалектном праславянском **dêdêjъ*, распространенном только в южнославянском; оно является производным от **dêdъ* ‘дед, старик, предок’ с гипокористическим суффиксом *-ѝъ* (Sławski 1979: 108–109).

Праслав. **dêdi* является наименованием предков и различных праздников в их честь, ср. рус. диал. *деды* ‘праздник поминовения 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 ряженных во время рождественских и новогодних обходов: болг. диал. *деди*, *дедица* ‘ряженные, которые ходят по дворам в день св. Василия’

(Каменица, общ. Кюстендил – Захариев 1935: 192), с.-х. диал. *дѣдица* ‘персонаж святочных обходов’ (Косово – Чайкановић 1932: 189), *ћѣдови* ‘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), словц. *dedkovia* ‘боги домашнего очага, духи предков как духи-хранители дома’, болг. диал. *дядото* ‘домовой’ (см. выше).

Значение ‘домовой’ расширилось до значения ‘злой дух’. Ср. рус. диал. *дед* ‘черт, домовой’ (СРНГ 7: 328), *дѣдерь* ‘бранное слово, обозначающее нечистого духа’, *дѣдка* ‘нечистый дух, черт’ (по р. Дон, воронеж.), ‘домовой’ (архангел.), в качестве ругательства ‘черт, леший’ (орлов., курск. – СРНГ 7: 329), *дѣдко* ‘нечистый дух’ (СРНГ 7: 330), ‘домовой’ (там же), *дѣдушка* ‘нечистый дух, черт’, *дѣдушка* ‘домовой’ (СРНГ 7: 331), *дѣдушко* ‘домовой’ (СРНГ 7: 332), *дѣдя* ‘леший’ (там же); укр. *дідько* ‘черт, злая сила’, кашуб. *dźąd* ‘злой дух, которым пугают детей, вероятно, домовой’ (Sychna 1957: 39), пол. диал. *dziadzi* = *djabli* (SGP 1: 631), н.-луж. *nosne žėdki* ‘гномы’ (наименование гномов в народных сказках – Muka).

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

Дихàние, дух

Болг. диал. *дихàние* означает ‘живое существо, животное’ (северо-западная Болгария) и ‘злой дух, вампир’ (Ловеч). Это слово продолжает ст.-слав. *дыхàннѣ* ‘дыхание, дух’, ‘живое существо, дух’, ‘дуновение, веяние’, которое было заимствовано румынским языком – *dihànie*, f ‘живое существо, (дикое) животное’. В сербохорватском языке слово *дихàније* (устар., диал.) зафиксировано в значении ‘живое существо’ (РСКНЈ 4: 356). Речь идет о производном от праслав. **dъxāti* ‘дышать’, которое является аблаутной формой **dъxъ*, **dъxъ* ‘дуновение, дыхание, дух’. Последнее имеет общеполгарское значение ‘злой дух’ (*дѣх*), то же наблюдается и в других славянских языках – ср. рус. диал. *дѣх* ‘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. *пνεῦμα*, *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. **navъ*) в славянских народных поверьях. Наряду с этим у славянских народов сохранилось представление о душе-тени (*сѣнище*, *тѣнец*).

Добра(та), дѡбрица, добринкѣте

Болг. диал. *дѡбра* зафиксирована в следующих значениях: ‘болезнь’ (Старопатица, общ. Кула – СБНУ 41: 217), ‘апотропеическое 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 *дѡбрата* означает ‘болезнь зубов и десен’ (Махалата, общ. Плевен – КБДР), ‘абсцесс десен’ (Банат – Телбизови 1963: 207).

Производными от данного субстантивированного прилагательного являются: *дѡбрѣнка* ‘рожа, Erysipelas’ (Брусен, общ. Тетевен – КБДР), *дѡбрица* ‘язва на десне или в горле’ (общ. Ловеч – КБДР), *дѡбрина* ‘сыпь на лице’ (Чепеларе – СБНУ 1: 92), *дѡбринкѣте* ‘дѹхи’ (Яврово, общ. Асеновград – Хайтов 1958: 161). Обращения к болезням в заговорах являются по большей части эвфемистическими диминутивными образованиями: *Сестрице Дѡбрѣце* [Сестра Дѡбрица] (общ. Ботевград – СБНУ 3: 144), *Дѡбро дѡбръчко*, / *Суѡа дѡбриничку* [Дѡбрая дѡбруша, суѡая дѡбрушечка] (Широка Лыка – СБНУ 1: 91), *Дѡбру дѡбрѣнчица блага булеахчица* [Дѡбрая дѡбрушечка, 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: *дѡбрѡ*, *дѡбрѡто* ‘припухлость вокруг зуба или в паху’ (Брусен, общ. Тетевен – КБДР), *дѡбрѡто* ‘припухлость вокруг зуба, на голове или ноге’ (Лопян, общ. Ботевград – КБДР). Ср. также отглагольные *дѡбрѣно*, *одѡбрѣно* ‘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: *дѡбрио* 'отек десны' (Радуил, общ. Самоков – ИССФ 8–9: 279).

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

Сопоставимыми по семантике являются, кроме того, с.-х. *дѡбрѣна*, *дѡбрѣнке* 'корь' (РСКНД 4: 391), *дѡбрѣћ*, *дѡбрѣч* 'злокачественный нарыв, фурункул' (Бока – Вук; РСКНД 4: 391) и рус. диал. *дѡбрѣва*, *дѡбрѣха* '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.

Дѣждѡвниче

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. Общий, напротив, является вера в то, что нечистые покойники вызывают ливень, град и другие атмосферные явления (см. *Нѣви*). Ср. русские народные поверья о том, что если снится покойник, то зимой это к снегу, а летом – к дождю (ЖС 3, 1891: 210).

Злиѣ

Злиѣ 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 (= *лама, хала* – Геров; Маринов 1914: 556; Капатово, область Пирин – ПК: 463). Кроме того, оно является табуированным названием змеи (Георгиева 1983: 60). *Злини* имеет значения: ‘три женщины, аналогичные самовилам, именуемым *юди*’ (Тешово, Илинден, область Пирин – ПК: 472), ‘злые духи, которые нападают на людей у сточных вод’ (Травня – СБНУ 6: 92 – кто вечером идет мимо помоев, должен плюнуть, чтобы выплюнуть этих духов).

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

**Zyl-inā*, производное от **zylъ* ‘злой, плохой’, является одно временно и абстрактным существительным, и наименованием злых духов, употребленным взамен табуированных, и встречается только в южнославянском.

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

Изтрàвци, изтрàвца, изтрòва, изтрòвка, изтрòвужа

Болг. диал. *изтрàвци* 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 *изтрàвца* 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(и)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 *изтрàвници* ‘злые духи женского пола, которые убивают детей’ (Геро́в), ‘пузырьки в горле и на деснах грудного младенца’ (Панчев: 147). Возможно, оно произошло от того же основного слова, что и **изтрàв(и)ца*, или от болгарского диалектного глагола *изтрàвям* ‘отравлять’, ‘сглазить (роженицу) так, что она становится уязвимой для злых духов’ (Геро́в), ‘оставлять некрещеного ребенка одного, в результате чего на него нападают

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

Изтрѣва – это болезнь рожениц, в результате которой у них исчезает молоко (Чипоровцы, общ. Михайловград – СбНУ 16/17: 262), персонифицируемая в приводимом ниже заговоре как злой дух: *Бѣжи църна изтрѣво, / бѣжи белѣ изтрѣво* [Убегай, черная отрава, убегай, белая отрава]. Существуют следующие производные от данного слова: *изтрѣвица* 'гастроэнтерит у маленьких детей' (СбНУ 21, II, Материали по народната медицина: 44; Панчев: 147), *изтрѣвка* 'злой дух (в заговоре)': *седомдесѣ и сѣдом изтрѣвке* [семьдесят семь отрав] (Чипоровцы, общ. Михайловград – СбНУ 16/17: 262) и наименование растения в словосочетании *трѣва изтрѣвка* [травя отравница] (в заговорах, Перушница – СбНУ 9, II: 140). Другие производные: *изтрѣвници* – злые духи, которые упоминаются в заговорах вместе с *полунощници* (Пловдив – СбНУ 9, II: 138), *изтрѣвниче* 'растение, при помощи которого роженица возвращает себе молоко' (Каменица, общ. Кюстендил – СбНУ 40: 255), *изтрѣвушка* 'болезнь, вызываемая ночными духами' (Станѣвцы, общ. Брезник), 'заболевание новорожденного, вызванное злыми духами' (Кюстендилско краиште – Захариев 1918: 128), 'заболевание, возникающее в результате сглаза' (Кюстендил – Умленски 1965: 229).

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

‘уничтожать, истреблять’, *истрòвити се* ‘потеряться, исчезнуть’ (РСКНЈ 8: 391) – и восходят к праславянскому **jъzъ-truti*, **-trovq*, представляющему собой производное слово, образованное при помощи приставки **jъzъ* от **truti* ‘отравлять, портить’. Оно родственно греческому *τρώω* ‘ранить’, *τραῦμα* ‘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* ‘сравливать (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 *трàва* (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 (Перушница – 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).

Леля, леличка, лёлка, лелици

Перечисленные выше слова употребляются в диалектах для наименования различных тяжелых болезней: *леля* ‘чума’ (Тырново, общ. Хасково – Маринов 1914: 516; Вакарелски 1977: 510; Архив Цончев), ‘тиф’ (Осенец, общ. Разград – Архив Цончев). Это слово перешло в арумунский язык – *léle* ‘смертельная болезнь’ (Parahagi 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 тетушки, 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. *amëlsimë* [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). *Лелици*, 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 *майки* «матери», *майчица* «матушка», *сестрици* «сестрички».

По внутренней форме данному слову соответствуют: с.-х. *тета* «тетя» ‘чума’ (СМР: 308), рус. *тетушка* ‘лихорадка’, блр. *цёцуха* ‘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. *лѣля* 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. *лѣша* 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 вѣчър, лѣшо, пѣршо* [Добрый вечер, лишай, парша] (СБНУ 8, III: 159).

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

Ю.-слав. **lišā* ‘заболевание кожи, лишай’ является производным от **liхъ* ‘нечетный, непарный, злой’ с суффиксом *-ja* (Ślawski 1974: 82), ср. праслав. **lišajь* с тем же значением < **liхъ* + *-jajь* (Ślawski 1974: 87).

К вопросу о развитии значения **liхъ* ‘злой’ → ‘злой дух’ → ‘заболевание кожи’ ср.: рус. диал. *лихой* ‘в суеверных представлениях – нечистая сила, домовый, злой дух’ (СРНГ 17: 78) и ‘гнойный нарыв, чирей’, ‘кожная болезнь, раны, причиненные домовым, злым духом’, ‘болезнь ногтеода’, ‘кожная болезнь у лошадей, вид сапа, с опуханием ног и шеи, покрывающихся гнойнными желваками’ (СРНГ 17: 79), рус. диал. *лихора́д* ‘гнойный нарыв, короста’, ‘в суеверных представлениях – таинственное злое существо, поселяющееся в ком-либо и вызывающее болезнь ногтеода’ (СРНГ 17: 81), рус. диал. *лишай* ‘черт’ (Сороколетов 1966: 159), рус. *лиша́й* ‘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: *Мили макъи самовили!* [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: *тѐя 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), *майчички* ‘так называют злые существа: самовилы, юды, нави и др., когда не хотят называть их имени’ (Велес – Панчев: 200), *майчйчки* ‘самовилы’ (Воден – Панчев: 201). В общине Разлог зафиксировано *бобова мака* «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. *y Mamau* (de Vries 1961: 122), бретон. *nos bonnes meres les fées* «наши добрые мамы феи» (Loomis 1: 204). Там оно восходит к античной традиции: культ *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 колосьями²⁶. В этой свя-

²⁶ Нем. *Weihegabe* ‘жертва, пожертвование, дар (по обету)’; в качестве дара богиням приносили votивные 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 *мáйка* обозначает двойной колос (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Мадан, Девин; Габрово, Крыстополе, общ. Ксанти; Яврово, общ. Асеновград – Стойчев 1962: 202), *мáтица* ‘то же’ (Банско – СБНУ 48: 401), а также ‘двойной плод’ (Лештен, общ. Гоце Делчев – Стойчев 1970: 186). Двойные колосья также называют *мáкята на нивата* [мать нивы]. Подобные колосья означают богатство, их не молотят, а сохраняют (Орехово, Хвойна, Павелско, общ. Асеновград – Стойчев 1962: 202). Ср. рус. диал. *жатная мáтка* ‘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 vatres*, *nëna e votrës* букв. «мать очага», ‘мифологический персонаж, представляемый как уродливая старуха’ (Эльбасан – Çamëri: 74), также *mëmëloshe*, *mëmëstih* (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; Balys 1950: 608). В литовском языке духи природы, напротив, представлены как «отцы»: *Žemėpatis*, *Vejo-patis* (Balys 1950b: 632). В немецкой низшей мифологии существует демон зерна *Roggenmuhme*, букв. «тетка ржи», или *Kornmuhme*, 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. диал. *матуха* ‘лихорадка’ (СРНГ 18: 39), *матушка* ‘то

же' (Moszyński 1967: 181), рум. *mătrice* 'колики' (в заговорах – Rosetti 1975: 61) и обращение к опухолям как *Močiute močiute, gražuoli mergele* [Матушка, матушка, девица-красавица] в одном литовском заговоре (Mansikka 1929: 97). В этнологии 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.

Малик

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 *mālic*, *maličić* (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 po pušćeh va črljènen klobučice* – 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', *malikov* 'принадлежащий идолу', *malikováti* 'идолопоклонничать' (Pleteršnik 1: 546). Ср. также: рус. *малѣ́к* 'мальчик, юноша', укр. *мáлик* 'карлик', чеш. *malik* 'маленький человек', др.-чеш. *malik* 'мизинец', *malik* '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. *tanjik* '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 **ma* '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*.

***Мамник, мамниче, мамница,
житомамница, мамец, мамяк,
мамячка, мамичко пиле, майница***

Болг. диал. *мáмник*, *мáмник-пиле*, *мáмниче* 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 *мѧмник* имеет значение ‘ведьма, которая в ночь на св. Юрия или на Ивана Купалу переносит плодородие с чужих полей на свое собственное’ (Боянрово, 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 *мѧмница* (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 *житомѧмница* (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, *мѧмница* является названием бабочки *Bombux pavonia* (ПСп 39, 1892: 389; Геров 3: 48).

К той же словарной семье относятся *мѧмяк* ‘цыпленок, который крадет молоко’ (Каяджиклар <Скалесте>, общ. Кырджали – Вакарелски, Кодов, Младенов 1935: 279; Сычанли, общ. Гюмюрджина – Бояджиев 1971: 55), *мамьчки* ‘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)²⁷. Ср. и *мѧмичко пиле* ‘волшебная птица с чарующим голосом’ (Сычанли, общ. Гюмюрджина – Бояджиев 1971: 55).

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

Речь идет о производных от глагола *мàмя* ‘манить, заманивать’²⁸. 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 *мàмница* является слово *майница*. Оно образовано от глагола **majati*, однокоренного с глаголом *мàмя*; глагол **majati* сохранился в болгарском языке только в приставочных формах (Berneker SEW 2: 15). Славянские соответствия (словообразовательные, но не семантические) имеются для болг. диал. *мамец* ‘цыпленок, которого вывела ведьма и который приносит в дом сокровища’ (= *мамник* – Колева 1981: 62); с.-х. *мàмас* ‘приманка, наживка’, словен. *màtes* ‘фокусник, обманщик’.

Сомнительным, напротив, представляется принадлежность к данной словарной семье словацкого *тамона* ‘призрак’ (согласно Matzenauer 1883: 60; Berneker SEW 2: 15 – производного от **mamiti*) и пол. диал. *matuna* ‘дух, вводящий в заблуждение’ (Бернекер также причисляет его к этой группе родственных слов). Скорее всего, речь идет о народно-этимологической связи **māmīti* с пол. *тамон*, *тамона*, слвц. *тамона*, устар. *тамон* ‘мамон(а), богатство, деньги’ (Brückner 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. s. 74); Zelenin 1927: 391; Moszyński 1967: 638. Наименования этого духа в славянских языках очень различны (чеш. *hospodářiček*, *šotek*, *špiritus*, *skřítek*, пол. *skrzat*, с.-х. *malik*, *malić*, *maljak*, *mačić*, *cikavac*); кроме того, наблюдается богатая синонимия в пределах одного языка.

²⁸ Ср. *Срецу Свети Мартиния запотват и мляко, за да не им го мамет млéкто от овците* [Накануне дня св. Мартина «прячут молоко», чтобы колдуньи не отняли молоко у овец] (Охрид, СБНУ 16/17, III: 31) (делают это так: молоко наливают в кувшин, сверху заклепывают 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 *мрачйще* (Широка Лыка – Стойчев 1965: 210). Производное *прёмрак* является названием детской болезни (ПСп 25: 204). Кроме того, зафиксированы следующие отглагольные производные от *мрача*: *мрача̀свам, мрача̀сувам* ‘заболеть (о маленьком ребенке, которого вынесли на улицу в темноте)’ (Геров), *мрачѐсвам, мрачѐсувам* ‘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: *mrāk* ‘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 *mrak* (Mrkun 1937–1939: 6).

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

мрачник, мрачници, 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 *на̀ви*, *на̀вяци* 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. *На̀ви*).

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), *мо́рока* ‘боль в суставах’, *мо́ро́ка* ‘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 аблаута демонстрирует рус. диал. *ме́рек* ‘привидение, злой дух, черт’ (СРНГ 18: 115) (праслав. **merkъ*), образованное от глагола *мере́кать* ‘фантазировать, заблуждаться, говорить’ (< **merkāti* наряду с **тъrkati* ‘темнеть’ – Berneker SEW 2: 38; Vasmer REW 2: 119–122) и н.-луж. *Směrkaŭa*, диал. *Śmėrkawa* ‘призрак сумерек, вечерний призрак’ (Černý 1898: 153; Muka), образованное от *śmėrkaś*, *śmėrkać* (< **sъ-tъrkati*, **sъ-merkati*).

На̀лет

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

Речь идет об отглагольных существительных от *налетя*, *налетявам* ‘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 идъ глас да дѣгам до̀ небо, / като ма сѧ среишѧле / стра̀ш-ни стра̀шнѣици... / та сам налетя̀ла / на тѣрне, на глѣдзи, / на зѣме-ни кости...* [Как же мне не кричать диким голосом аж до неба, коль встретили меня страшные страшилища, 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 *налетя* является слово *налетѣщина* ‘внезапная болезнь’ (общ. Разлог – Молерови 1954: 485). От итератива *налитам* образовано *налитимѣ* ‘несчастье, болезнь’ (Веригово, общ. Карлово – РР 13: 189).

Таким образом, слово *налет* 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. *нага̀звам* и его производные *нага̀зище* (Прилеп – СБНУ 6: 95, Битоля – СБНУ 13: 145), *нага̀зу̀ачка* (Прилеп – СБНУ 1: 92; Геров), *нага̀зу̀ишка* ‘болезнь’ (Шишковцы, общ. Кюстендил – ИССФ 7: 324) – ср. с.-х. диал. *нага̀зио на чини* [наступил на чары (порчу)] (Вук; AR), *нага̀зио (на вѝље коло)* [наступил на коло (место кругового танца) вил] (Бушетић 1911: 538), *наишао је на вилинско коло* [наткнулся на место танцев вил] (Krauss 1908: 35), *čovik «nagranda», «nagazija» na koje nesritno misto* [человек наступил на какое-то несчастливое место] (Польница – Ivanišević 1905: 287); *наицра̀тим* (Кюстендилско краиште – Захариев 1918: 145), *наицра̀пѣтвам* (Доброславцы, общ. София – Гълъбов 1965: 93), *настрѣ́цам* (общ. Ихтиман – Младенов 1967: 115), *огра̀дѣсвам, ура̀дѣсва* – соответствующая болезнь называется *огра̀ма, ура̀ма* (заимствовано из тур. *uğra-* ‘наталкиваться на что-то, попасть в беду, заболеть’ или османского *oğra-* ‘то же’), словен. *nalêzet* ‘подхватить болезнь, заболеть’ (Berneker SEW 1: 175).

По форме слово *на̀лет* является праславянским образованием, ср. словен. *nalèt* ‘прилет, приближение’, рус. *налѣт* ‘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 *оградисвам*. Турецкое *uğra-* (османское *uğra-*) было заимствовано во все балканские языки, ср. с.-х. *ограисати*, *ограма* (Милевий 1894: 291), н.-греч. *ogratisma* 'удар самодивы', *ἡ οὐραία* (Abbott 1903: 244–245), алб. *ogradis* 'попасть в беду' (Meyer EtWb), рум. *ogrusut* 'калека, изувеченный' (Weigand 1896: 323), аромун. *ugrădisescu* 'наталкиваться на что-то'. Насколько глубоко турецкое слово проникло в балканские языки, видно на примерах гибридного сербохорватского образования *награјисати* (СМР: 212) и болгарского выражения *ограма да нагазиш* [чтоб ты на болезнь *ограма* нарвался] (общ. Станке Димитров – СБНУ 11, III: 165). Ср. аналогичные по внутренней форме н.-греч. *ἄντημα* 'болезнь, вызванная демоном', дословно «встреча» (Парнас – Beth 1929/1930: 1081), рус. диал. *встрѣтище* 'паралич' (СРНГ 5: 216).

Наместник

Слово *наместник* 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 *наместник* 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 *наместник* – 'заместитель, управляющий', ср. ст.-слав. *наѣѣтъникъ* 'τοποτηρητήν' (Супр.) 'наследник' (Киевские листки – Львов 1979: 61), заимствованное в румынский устар. *națesnic* 'наместник, регент, заместитель', с.-х. (юж.) *națesnik* 'викарый, эконо́м (в монастыре)' (Вук), словен. *namestnik* 'заместитель, замещающий, наместник (провинции)' (Pleteršnik), др.-рус. *наѣѣтъник* 'наследник, наместник, регент', рус. *наѣѣстник* 'наместник, регент', устар. 'заместитель, представитель', др.-чеш. *nařešnik*, др.-пол. *namiestnik*, н.-луж. *nařešnik* '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 *locuntenens*. 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. *на́мјеснѣи* образовано от прилагательного *на́мјестан*, которое было зафиксировано уже в XIII в. Последнее образовалось из предложной конструкции (с.-х. *на мјесту*). Вероятность этого объяснения подтверждается, на мой взгляд, такими прилагательными, как болг. *намѣсничав* ‘пятнистый’, *начѣсничав* ‘капризный, своенравный’.

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

Нарѣчници, нарѣченици, рѣчници, реченици, нарѣчници

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 клали монеты (Маринов 1914: 170; Георгиева 1983: 137 и др.).

На западе и юго-западе болгарского языкового ареала²⁹ эти существа назывались *нарѣчници, нарѣченици* (общ. Тетевен – СбНУ 31:

²⁹ Свидетельства для слова *нарѣчници* 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 *речници* и *реченици*. Последние зафиксированы в населенных пунктах Банско (Молерови 1954: 336, 341) и Кожници, общ. Перник (Архив Георгиева).

Форма *нарѣчница* 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 *нарѣчница*, Харманли (Евтимий 1943: 12), Долно Луково, общ. Карджали (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): *нарѣчник* (Яна, общ. Визен – ТрСб 6/2: 145), *нарѣчник* (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 *раченици* (ПК: 385).

Болг. *наречница* имеет соответствие в с.-х. диал. *наречнице* ‘женщины, предсказывающие судьбу’ (Дробняковић 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. *pařećnica* ‘женщина, которая постоянно жалуется’. Следовательно, данное образование является праславянским: **nā-reč-*

ьп-ica (ср. с.-х. *narečan* с неясным значением³⁰), в качестве наименования демонов оно ограничено болгарским языком и пограничными сербохорватскими диалектами.

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

Слово *нарѣчница* производно от диалектного глагола *нарѣчам* ‘определять судьбу, предсказывать’ (Геров 3: 213), который является продолжением формы **rekti* (подтверждается формами ст.-слав. императива *рьци*, др.-рус. наст. вр. *р(ь)кү*, прич. *р(ь)ка*, др.-чеш. наст. вр. *řki*, прич. *řka*) и по отношению к которому формы, оканчивающиеся на *-рицати*, представляют собой императивные образования со ступенью удлинения (Sadnik 1966: 659).

Диал. *урѣчници* (Геров) сопоставимо с с.-х. *урочнице* ‘женщины, определяющие судьбу’ (Дробняковић 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 предначертанности судьбы человека распространились у славян достаточно рано, видно по таким архаическим образованиям, как ст.-слав. *нарѣкъ* ‘срок, дата’ (заимствовано румынским языком: *năroc* > *noroc* ‘судьба, счастье, удача’), с.-х. *nârok*, рус. *рок* ‘судьба’ (праслав. **rokъ* ‘предназначенное, установленное, срок’ родственно гот. *ragin* ‘совет’, др.-инд. *ra-canat* ‘упорядочивать’, тохар. A *rake*, B *reki* ‘слово’ – Vasmer REW

³⁰ 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 предначертанное по Божьему повелению уничтожают, 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 *невòлята* (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). Диминутивный суффикс *-ица*, очевидно, имеет эвфемистическую функцию.

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

Нежит

Болг. диал. *нежит* 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, *Semprævivum*, 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: *Тръгънъл и нижитъо и нижитницътъ* [Пошел нижит с нижитницей] (общ. Котел – СБНУ 7,

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

Слово *нежи́т* было зафиксировано уже в апокрифических молитвах, которые близки к заговорам (Петканова 1982: 303). Симптомы демонической болезни характеризуются в них следующим образом: и рече́ е́му нежить: *а́зъ нѣѣ въ чл'чѣ гла́вѣ мо́згѣ и сѣрѣцати, зѣби сѣкрѣу́штити, чѣлю́сти сло́мити, ѡ́ши ѡ́гла́штити, от'и ѡ́слепити, ѡ́та ѡ́крѣвити, носѣ ѡ́гѣднити, гла́вѣ бо́лѣзнь днь и но́чь* [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: *нежи́то* ‘растение живучка, молодило, *Sempervivum*’ (Геров), *нежи́тче* ‘орхидея пчелоносная, *Ophrys bicornis*’ – настоем этого растения полощут рот для укрепления десен (Ахтаров 1939: 222), *нежи́тниче* ‘наперстянка, *Digitalis lanata*’ (община Ботевград – Ахтаров 1939: 155). Перечисленные названия растений представлены в БЕР 1: 549 как производные слова *жи́то* ‘злаки, зерновые культуры’, что возможно с формальной точки зрения. Однако применение этих растений в народной медицине для лечения болезни *нежи́т* дает основание считать их названия производными именно от этого слова.

Болгарское слово имеет соответствия в ц.-слав. нежить ‘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, неждъ ‘язва, нарыв, сукровица’, рус. диал. *нежид* ‘гной из раны или нарыва, сукровица’ (Даль), рус. *нежить* ‘нечистые духи’, ‘неуютное, необжитое место’, укр. *нежит*, м, *нежид*, м, *нежить*, ф ‘насморк’ (Гринченко), чеш. *nežit, nežid* ‘язва, нарыв’, пол. *nieżyt*, устар. *nieżyc* ‘катар, насморк’, устар. ‘боль, язва’, полаб. *nizajt* ‘нарыв, гнойник’ (Polański 3: 444).

Праслав. **nežiti*, м, **nežiti*, ф являются сложными словами, состоящими из отрицательной частицы **ne* и корня **ži-*, расширенного при помощи суффиксов **-ti* и **-ti* (ср. *ži-ti* ‘жить’). Относительно значения ‘незаживающая рана’ ср. рус. *зажить* ‘зажить, заруб-

цеваться'. Ср.: Младенов 1941: 349; Machek 1957: 325; Polański 3: 444; Skok 3: 682; Sławski 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 **židьkъ* '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.

Нѐмош (нѐмош)

В болгарском литературном языке слово *нѐмош* означает 'обморок, слабость', в диалектах также 'болезнь' (Геров). В некоторых диалектах, главным образом в общине Разлог, это слово является названием злого духа: *нѐмош* '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)³¹. Таким образом, оно близко злым духам, называемым *самодиви*, которые тоже выступают в качестве духов болезни. Производное от слова *нѐмош* – *нѐмухчици* (димиутив, pl.) имеет значение 'злые духи' (Нова Надежда – ИИБЕЗ 4: 234); *-шч-* диссимилировалось в *-хч-*. Данный димиутив имеет эвфемистическую функцию; точно так же в димиутиве *немохчица* 'болезнь, слабость' (Тетевен – СбНУ 31: 306) выражено представление о болезни как об опасном существе, которое необходимо задобрить; димиутив *петѡѡса*, наряду с *петѡѡ*, существует также в словенском языке.

Болгарское слово продолжает ст.-слав. *нѐмошь* 'обморок, слабость, болезнь' и имеет соответствия в с.-х. *нѐмѡћ* 'болезнь' (Вук), словен. *петѡѡ* 'обморок, слабость, болезнь', рус. *нѐмочь, нѐмошь* 'слабость, болезнь, боль', укр. *нѐмич* 'то же', др.-чеш. *петос* 'обмо-

³¹ Вечер, когато домашните се връщат от някъде със запалена бори-на или друго светило, трябва да ги гасят още на двора, защото «немош-та» върви по светилото и тогава се «оградисва» [Вечером, когда семья 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. *niemos* 'обморок, слабость, болезнь', в.-луж. *njémós*, н.-луж. *ńātos* 'слабость, обморок, менструация, болезнь, подагра'.

Исходной формой является праслав. **netokъ* 'обморок, болезнь' – производное от **tokъ* '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 *netōčica* в словенском языке.

Нощ, ношнò, ношница

В Софийской области было записано суеверие, согласно которому новорожденные заболевают, если в доме ночью открыты двери. Лечение происходит при помощи заговоров от «ночи» (*от ношкья*) (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. *nos, noska* 'кошмар, удушье; ночная бабочка' (Machek 1968: 400).

В Родопах слово *ношнò* означает 'злой дух, вампир' (Ракитово, общ. Велинград – Стойчев 1970: 192), *нòшно* '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 вèри / ношници и лошотии: / страшни, мрѣсни, галѣтни. / През полє пойдòха, горѣ / потрошѣха; през водѣ / минѣха, вода пресушѣха* [Вышли семьдесят семь с половиной вер / ношницы 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 крилод' твондѣ раба сегw...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: *поћнићине* ‘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. *počnina* ‘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 тешился над младенцем (имя)...* (ЖС 1895, 5/2: 241), укр. *нучнік, нічнік* ‘ночной дух’ (Bogatyrev 1929: 129), блр. *начницы* ‘злые ночные духи небольшого размера, которые мучают по ночам маленьких детей’, ср. заговор: *Цёмная ночка / Начниц парадзила – / Малому дзицяци / Муки нарабила* (ЖС 5, 1895: 241), словц. *počnica, noclica, noslička* ‘кошмар, удушье; ночная бабочка’ (Vážný JM: 71–72), *počnice* ‘духи, сосущие молоко из груди новорожденного’ (Máchal 1891: 197), пол. *posnica* ‘кошмар, удушье, ночной призрак’, устар. *posnice* ‘удушье во сне’ (см. также Moszyński 1967: 204), в XV в. упоминается как болезнь (Brückner 1980: 300), н.-луж. *posnice* ‘(ночные) фантазии, являющиеся людям в лихорадке, галлюцинации, лихорадочные фантазии, бред’ (Muka).

Эти слова восходят к праслав. **nokъnica* (или **nokъnikъ*) – производным от **nokъnъ* ‘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. *пулѡнишници* (искаженное *полунѡшници*) в следующем заговоре: *Трѣгнѣле съ сидимдисѣ ѥ сѣдем / вѣри злини аврейци, ... / пулѡнишници, ... / па срешинаа (имя больного) та / му сѣрце испиѣ...* [Пошли семьдесят семь вер, злые, евреи... полуношницы, и встретили (имярек), и сердце его выпили] (общ. Пловдив – СбНУ 9, II: 138).

Соответствия обнаруживаются в укр. *полуночница*, *полуношница* ‘вид детской болезни’ (Гринченко), ср. следующий заговор: *цѡму 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. *полоуноштница* ‘богослужение, совершаемое в полночь, полуношница’; с соответствующими рефлексами **kij* 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.: *πάταζον πάν κακὸν καὶ δαιμονικὸν / μεσημβρινὸν καὶ μεσονυχτικὸν* [отогнал все плохое и демоническое, северное и полуночное] (Лев Аллаций, заклинание Гелло – Schmidt 1871: 128).

Писарица

Слово *писарица* ‘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 – *що му е пишано на трежата вечер на глаата на човека, сето кье му вѣрви 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 *пишѣла* ‘заранее предопределенное несчастье’ (Елховец, общ. Смолян; Старцево, общ. Мадан – Стойчев 1965: 236), *написано* ‘предопределено’ (общ. Смолян, Асеновград – там же). Последнее можно считать балканизмом: ср. н.-греч. *τὸ γραμμένο*, рум. *scrisul*, аромун. *scriata*, алб. *shkronë* ‘судьба’ (Papaahagi 1908: 153), тур. *alın yazış* ‘судьба, предопределение’. Так, в греческих народных поверьях несколько раз упоминается, что мойры 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). Палайские³² божества судьбы *Gulzannikes* этимологически трактуются как ‘необходимые для письма (*gulzatar, gulzannas*)’ (Neumann 1974: 281), хеттск. *gulša-* ‘парка, богиня рождения’ < **k^wls-ó* ‘резчица’ (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.

Плăдница

В письменном варианте банатского диалекта зафиксировано слово *плăдница* ‘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 полуденного 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 разорjali огород, что происходит именно во время полуденного отдыха взрослых; косматая старуха в лохмотьях и с клюкой’ (Даль), ‘высокая женщина в белом сияющем одеянии; убивает людей, которые встретятся ей в полдень’ (Zelenin 1927: 391), чеш. *poludnice, polednice* (зафиксировано уже в XIII в. – Niederle 1926:

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

134), словц. *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. *opřepólnica* ‘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*, *připoldnica*, диал. *čipoldnica* (Máchal 1891: 134, 138; Černý 1898: 132).

Часть этих форм восходит к праславянскому **polъ-dъnъn-ica* – производному на **-ica* от прилагательного **polъdъnъnъ*, образованному от **polъ-dъne* ‘полдень’, часть – к **palu-dъnъn-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 δαίμων*, 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 связаны, 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 насылает 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. **plašь* ‘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, ночниці* ‘духи, которые мучат младенца по ночам’ в украинских заговорах. Т. е. семантическое развитие вышеупомянутого слова произошло, вероятнее всего, в заговорах.

Плѣтеник, плѣтнийк, плтеняк, пялтѣк, уплѣтеник

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, вампира³³. Данное наименование встречается в следующих диалектных вариантах: *плѣтеник* (Геров 4: 46; общ. Велико Тырново,

³³ 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 глог*) или очистительного огня. Если он при этом выживет, то делается 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), *плѣтеник* (западная Болгария – СБНУ 13, III: 263; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 296; Гырци, общ. Видин – СБНУ 41: 120, 430), *пѣтеник* (Чорлево, общ. Лом – СБНУ 41: 120), без фиксации ударения – *плѣтеник* (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), *плѣтенѣк* (Лом – ИДР: 162), *плѣтеник* (Гырци, общ. Видин – СБНУ 41: 428; Лом – СБНУ 38, I: 18; 41: 121), *плѣтеникъ* (Банат – Телбизови 1963: 201; Стойков 1968: 197), *плтєняк* (общ. Ботевград – СБНУ 38: 132), *плтєняк* (Врачеш, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 60), *уплѣтеник* (Гинчев 1890: 88), *уплѣтеник* (общ. Лом – ИДР: 162), *уплѣтеникъ* (Геров 5: 445), *плѣтник* (Геров 4: 46), *плѣтнѣк* ‘тяжелобольной с бледно-желтым цветом лица’ (Кесарево, общ. Горна Оряховица – РР 14: 97), *плѣтняк*, *пѣтняк* (Гинци, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 36), *плѣтѣк* (Сливница – ИДР: 162).

Эти слова не имеют славянских соответствий (с.-х. *putenik*, которое обнаруживает ту же словообразовательную структуру, означает ‘чувственный человек’). То есть вышеперечисленные слова образовались уже в болгарском языке при помощи суффиксов *-еник*, *-енек*, *-еняк*, *-ник*, *-няк*, *-ек*. Основными словами для этих форм послужили болг. *плѣт* ‘мясо, плоть, тело’ (ст.-слав. *плѣтъ*) или соответствующий глагол (ср. ц.-слав. *плѣтити* ‘incarnari’). *Уплѣтеник* образовано от глагола *уплѣтя се* ‘стать вампиром’ (ср. с.-х. *uprititi se* ‘стать плотью, воплотиться’). О праслав. **plъtь* см. Vasmer REW 2: 375; Machek 1968: 459; Skok 3: 86.

Этот демон, в отличие от демона *тенѣц*, 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. *bezkostry* ‘вампир’ (Brückner 1980: 44). На основании языковых данных можно сделать следующий вывод: болгарские народные поверья различают три стадии развития вампира – тень (*тенѣц*), плоть и кровь (*плѣтеникъ*), все тело (*окостник* – зафиксировано в общ. Кюстендил – Георгиева 1983: 157, соответствующий глагол – *укѣствам се* ‘стать вампиром’ – Геров 5: 429).

Полувёрник, полувèнгер

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

Болгарские диалектные слова имеют семантические параллели в рус. диал. *полувéрицы* ‘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* = *poluvjèrac* ‘еретик’ (AR), словен. *poluvéren* ‘еретический’, *poluvèrnik* ‘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. *paganus* ‘языческий’.

Почуди, почудица, почудище, почуден, почудници

К области значения «недобрый глаз» и «сглаз» относится нанесение вреда, магически связанное с *восхищением*, болг. диал. *почуда* (ИНЕМ 1921, 2: 96), являющееся отглагольным существительным, ср. *почудване* ‘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 *почудица* (напр., ИНЕМ 1921; Геров). В заговорах *почудица* персонифицируется и становится злым духом: *Почудицата отговаря: / «Ми че с идемо и че се йоблèгнемо / Ко броби́няк 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 *почудица* является слово *почудичици*: *Фанали ма са ерметичици, / Почудичици, мочур-*

ничщици, / Глава ми пие... [Схватили меня ерметичицы, почудицы, мочурничицы, «пьют мою голову» (мучают мою голову)] (Широка-Лыка – СБНУ 1: 91; Геров).

Синонимом слова *уроки* также является аугментатив от слова *почұда* – *почұдище* (общ. София – СБНУ 3: 142; Божкова 1962: 261; Драгоман – СБНУ 16/17: 263), тоже зафиксированный преимущественно в форме *pl.* – *почұдища* (Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9: 379; общ. Смолян – СБНУ 4: 102). В Родопах слово *почұдище* со значением ‘злая мысль’ встречается в заговорах (Широка-Лыка – Стойчев 1965: 246) – *почұдя се* означает, соответственно, ‘размышлять, думать, обдумывать’ (Сычанли, общ. Гюмюрджина), – а в Ботевграде это слово имеет значение ‘способ заговаривания’. Производным от слова *почұда* является также слово *почұдиче* ‘растение *Potentilla recta*, лапчатка прямая’ (Ахтаров 1939: 247–248), от прилагательного *почұден* – *почұдниче* ‘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, вредоносное, так как базируется на скрытой зависти (Röhrich 1974: 118), воспринимается не как безличное воздействие, а как воздействие многочисленных духов болезней.

Болг. диал. *почұда* ‘сглаз, заболевание, возникшее под воздействием дурного глаза’ / литерат. ‘удивление, изумление’ имеет соответствие в с.-х. диал. *почуди* ‘сглаз’ (общ. Болевач – Грбић 1909: 125). Параллельными образованиями являются укр. *почұд*, *m* ‘удивление, изумление’, слвц. *počud* в выражениях *na počud*, *od počudu sveta* – отглагольные образования к **počuditi* ‘удивляться, изумляться’. К вопросу о семантическом развитии в болгарском и сербском языках ср. также словен. *čuden pogled* ‘недобрый взгляд’ (Möderndorfer 1964: 348).

Одно из прилагательных, образованных от слова *почұда*, – *почуден* ‘чудесный’; оно выступает в заговорах от дурного глаза и других болезней в качестве злого духа: *Господи! вечерва дзвезди, / Заушки от почуден, / Утре 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. *почудни хора* ‘те, которые могут сглазить, люди с дурным глазом’ (Големанов 1914: 33). От более старой формы прилагательного *почуден* (*почудьнь*) образовано слово *почудници* ‘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 защититься. Например: *Тръгнале са чѹдни ђра. / Чѹдни, почѹдени, / Узѣле чѹдни секѹри, / Чѹдни, почѹдени, / Очелѣ ф чѹдна горѹ, / Чѹдна, почѹдена* [Пошли чудные люди, чудные-пречудные, взяли чудные топоры, чудные-пречудные, отправились в чудный лес, чудный прецудный] (общ. Ботевград – СБНУ 5: 116); с.-х. *Пошло чудан човек у чѹдну / Њиву, упрегао чѹдни волови. / ... изорао чѹдну змију. / Не чѹдим се чѹдне змије, / но се чѹдим Милошеву уроку!* [Пошел странный человек в странное поле, запряг странных волов... выпал странный змею. Не удивляюсь я странной змее, но удивляюсь я сглазу Милоша!] (Грбић 1909: 125).

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

Семантически слово *почуда* как обозначение дурного глаза не ограничено болгарским и сербским языками. То же самое семантическое развитие наблюдается в кашубском слове *zěvǫk* ‘сглаз, вызванный восхищением’ (Sychta 1: 266), которое является производным от **divati (se)* ‘удивляться, изумляться’ (Ślawski 1979: 214). Кроме того, семантические параллели в балканских языках имеет слово *почуда* ‘сглаз’: рум. *mirǎturǎ* ‘сглаз’, *miratȳr* ‘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. *mërehem* ‘поражаться, удивляться, ахать’ / ‘подвергнуться сглазу’.

Пърша

В одном из заговоров к лишаю обращаются как к человеку: *Добъръ вечеръ, / лишо, пършо* [Добрый вечер, лишай, парша] (общ. Ловеч – СБНУ 8, III: 159).

Это слово имеет соответствия в рус. диал. *першá* ‘перхоть’, чеш. диал. *perša* ‘веснушки’. Речь идет о производном на **-ja* от праслав. **ръхъ* (ср. словен. *přh* ‘пыльная земля, летучая зола’, рус. диал. *перх* ‘перхоть’, чеш. *prch* ‘дождь’, болг. *пърхот* ‘перхоть’). Слово образовано от глагольной основы в **ръхати*, **ръхнати* (Варбот 1968: 103).

Как демоническое существо *пърша* 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*, *Вятър*.

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 богом *родъ* – воплощением племени: *ї ти начаша трѣбы класти роду ї рожаницѣ* (Срезневский).

Др.-рус. слово *родъ* сохранилось в рус. диал. *род* ‘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 старославянизмами. На то, что соответствующее слово присутствовало в старославянском языке, указывает рум. диал. *rojdánic* ‘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)³⁴. Здесь представлена та же номинация, что и в лат. *Parca* ‘домовой дух’ (< *par(i)ca* от *pario* ‘рождать, родить’).

Сѐнище, сѝнка

Болг. диал. *сѐнище* означает ‘призрак, дух места, домовый, злой дух, душащий 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, душащий человека, являющийся в образе животного’ (Прилеп – СБНУ 7, III: 146), ‘дух-защитник, появление которого связывается с замурованной тенью человека’ (общ. Битоля – Ангелов 1895: 126).

Сѝнка – 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), *сенкя* ‘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 заболит (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).

³⁴ 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. **sěнь* ‘тень’; в пользу предположения о том, что данное слово имело значение ‘дух’ уже в праславянском языке, говорит др.-рус. стѣнь ‘тень, иллюзия’, рус. диал. *постѣн*, *постѣнь* ‘тень, падающая от кого-л., чего-л.’; по суеверным представлениям, домовый, нечистый дух, якобы давящий спящего человека (СРНГ 30: 225), блр. *сцень* ‘болезнь’ (Богданович 1895: 165) < **stěнь* (согласно Vasmer REW 3: 11, является контаминацией **sěнь* и **těнь*).

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. *ἵσχιος*, *ἰσχιος* ‘тень, призрак, злой дух, душащий людей во сне’, *ἰσχιотιχός* ‘дух-защитник, покровитель’, алб. *hie* ‘тень’, ‘дух’, в области Томар – призрак, напоминающий злого духа, душащего людей во сне, фея в золотом чепце, украшенном драгоценными камнями (Lambertz 1973: 481), арумун. *aúmbřă* ‘тень, призрак, восставший из гроба мертвец’. Особенно ярко эта вера выражена в обычае, распространенном 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 (Арнаутов 1972: 289). То есть семантическая специализация болг. слов *сѣнище*, *сѣнка* в значении ‘призрак, дух места’ могла также сформироваться под влиянием прочих балканских языков.

Сестри

В болгарском разговорном языке существует следующее выражение: *Хвѣнали го сестрите* [Его сестры схватили] ‘Он рассердился / разозлился’; его диалектный вариант – *Щат го хвѣнат дѣдките* [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*, *сестри́цы* 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: *ѝсkochи, strǎu, ѝот glǎvu* [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’, *strǎva* ‘сильный страх, испуг’, вызванный одноименным демоном (Вук; AR). Если ребенок чего-либо испугался, то мать обходит вокруг него трижды, держа в руках кочергу и сковороду, и приговаривает: *Бежи страва! Гони те мајчина справа* [Убегай, страх! Гоню тебя с кочергой и сковородой в руках] (Милићевић 1894: 202).

Множественное число с.-х. слова *strǎx* – *strǎxi* является наименованием умершего, не находящего себе покоя, например, самоубийцы, утопленника (Schneeweis 1961: 12). Ср. также: словен. *strâh* ‘страх, испуг’ / ‘страшилище’, укр. *strax* ‘страх’ / ‘чудовище, призрак’, блр. *strax* ‘страх’ / ‘черт’ (Демидович 1896: 114), пол. *strach* ‘страшилище, кошмар, злой дух, душаский 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: **běsъ* / лтш. *baiss* ‘боязнь’).

Тенѐц

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

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

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

Это диалектное (южнославянское) образование – **tĕn-ьсь* – производное от **tĕnъ* ‘тень’. Таким образом, предполагается, что умерший продолжает существовать в виде тени. Само основное слово **tĕnъ* означает в некоторых славянских языках душу усопшего: рус. диал. *тень* ‘тень, душа усопшего, призрак’ (Даль), пол. *cień* ‘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, – **tĕnъ* является душой мертвеца (ср. *сѣнице, сѣнка*).

Уро̀ки, уро̀ци, уро̀чища, зарек, прорек, ури́къ

Общеболгарские слова *уро̀ки, уро̀ки, уро̀ци* означают ‘сглаз’ – действие и состояние. Сглаз приписывается дурному глазу или неосторожной похвале. Сглазу подвержены дети, а также молодежь 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, *Vulpureum rotundifolium* (Ахтаров 1939: 119).

В качестве злого духа *уро̀к* 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: *уро̀к седи под клепало, / уро̀чища над кле-*

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

В Родопах зафиксировано производное *урочищи* 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, – *бүроки*: *Уроки, буроки, / идете в пусто горе тилилейско* [Уроки, буроки, идите в пустые горы тилилейские] (Героу 1: 86).

У этого слова существуют различные диалектные фонетические варианты: с йотацией *јүруки* (Гебел <Яйла, 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 *ручасам* (Кюстендил – СбНУ 7, III: 146).

Болг. *урок*, *урѝки*, так же как и ц.-слав. *оүрокъ* ‘incantatio’, с.-х. *ўроци*, *ўрѝка* ‘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. *урѝк* ‘колдовство’, блр. *уроки* (Демидович 1897: 110), *уроцы* (Богданович 1895: 42, 163), чеш. *úrok*, простонар. *ouročku* ‘сглаз’ (Němec 1980: 33) с производным *úročník* ‘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 (nomen actionis – Goląb 1967: 781), образованным от глагола **u-rekti* ‘сглазить’ (с.-х. *urěci* ‘околодовать’, словен. *urěci* ‘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. *урѝча*, с суффиксом *-асвам* – *урочасвам* ‘сглазить’ и ‘подвергнуться сглазу’, рус. *урѝчить* ‘околдовывать’ и т. п.).

Болг. *zàpek* ‘сглаз’ является отглагольным существительным от **za-rekti* (с.-х. *zareči* ‘сглазить’, словен. *zaréči* ‘обворожить, заколдовать’).

Одно из отглагольных образований от **urekti* – праслав. **urekь* – сохранилось в болг. диал. *ùрьци* ‘сглаз’ (Габрово, общ. Ксанти – Стойчев 1965: 287), *ùрикь* ‘то же’ (Банат – Телбизови 1963: 207), словен. *urèk* ‘сглаз, околдовывание’, словц. *neurekom* (Варбот 1967: 70) ‘чтобы не сглазить’, кашуб. устар. *uřek* ‘вид сглаза, вызванный удивлением, восхищением или похвалой’ (Sychna 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*, **urokь* развилось значение ‘околдовать при помощи дурного глаза’. Вера в магическую силу глаз подтверждается и языковыми данными: болг. диал. *продзрена* ‘околдованная’ (Пиянец – Захариев 1949: 210, общ. София – СбНУ 3, III: 142), *очòсвам* ‘подвергнуться воздействию дурного глаза’ (Каменица, общ. Кюстендил – Захариев 1935: 254), рус. *сгла́зить* ‘околдовать при помощи дурного глаза’, пол. *oziorać* ‘то же’.

То, что очевидная связь болгарских слов *ùрок* ‘сглаз’ и *река̀* ‘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.

Усѡв

Болг. диал. *усѡв* 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 *ѹстрел* (там же).

Производные от слова *усѡв* – *усовиче* ‘черноголовка обыкновенная, *Prunella vulgaris*’ (Явашов 1905: 27) и *усѡв вѡѡрник* (общ. Кюстендил), *усѡвски вѡѡрник* ‘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. *усѡвъ* ‘болезнь, сопровождаемая сильными болями, внутреннее воспаление’ (Даль).

Праслав. **sovati*, **sunŋti* родственно лит. *šauti*, *šauju* ‘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 *ѹстрел* – синониме слова *усѡв*.

ѹстрел

Болг. диал. слово *ѹстрел* является названием злой силы, черта (Геров; в с. Винга в Банате – *ѹстрель* – 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 (*у̀стрел*, *устрелче*, *устреличе* – Ахтаров 1939: 149). Вероятнее всего, речь идет о лекарственном растении, помогающем в исцелении от упомянутых болезней. В области Дебар *у̀стрел* имеет значение ‘вспышка, молния’. Данное слово часто встречается в проклятиях: *У̀стрел те у̀стрелил (фъркнал)* [Чтоб тебя устрел разбил (налетел на тебя)] (Охрид – СБНУ 12, III: 249), *Да го удàри у̀стрела* [Чтоб его устрел ударил] (общ. Тетевен – Стойчев 1915: 132). Дialectный вариант с *я* < ст.-слав. *ѣ* – *устрял* (Дабева 1934: 5), с отверждением предыдущего *р* – *у̀страл* (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 kořeni* (Kodex Vodňanský, 1410 г.) (Němec 1980: 34).

Таким образом, данное слово было унаследовано из праславянского языка; слово **ustrělъ* является поствербальным образованием от **u-strěliti* ‘стрелять’, являющимся производным от **strěla* ‘стрела’. Первоначальное значение – ‘место попадания’, ‘болезнь, возникшая в результате выстрела’. Параллельные образования – **postrělъ*, **prostrělъ* (с.-х. *prostrel* ‘люмбаго, прострел’, *pròstreo* ‘заболевание свиней; лекарственное растение, помогающее от этой болезни’, рус. *пострѣл*, *прострѣл* ‘паралич, апоплексия’, ‘боли в пояснице, прострел’, чеш. диал. *podstřel* (*pod-* из *po-* – 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*,

-schuß '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 отделилось 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 (**věda*, **věšt-*), в возможность превращения в животных (**vŕko-dlakъ*), вера в предков как в духов-защитников (**dědъ*), вера в существование души умершего в виде тени (**těнь*) наряду с душой-дыханием (**duxjā*), объяснение болезней как следствия того, что злые духи выстрелили в человека (**u-sovъ*, **u-strělъ*) или того, что в тело проникают предметы (**volъ*, **klinъ*), страх перед сглазом (**u-rokъ*) нашли свое отражение в языке именно в тот период. Как демоны воспринимались силы природы, особенно ветер (**větrъ*) и темнота (**morkъ*, **noktъnica*). 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, *ба̀бици*, *лѐлици*. Особенно часто формы диминутива встречаются в заговорах: *бро̀ждену̀ша*, *изт̀ро̀бушка*, *черве́ну̀ша*, *ша̀рчинка*, *ша̀руля*, *добри́нка*, *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. Георгиев (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* ‘конъюнктивит’, *nusezë* ‘нарыв в подмышечной впадине’, диал. *shapth* ‘яшур’, *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*, *дьявол*, *каракѡнджѡ*, *таласѡм* 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 образует 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.

Авалѡ

Авалѡ – 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 *авалѡ* в значении ‘кошмар’ (Корово, общ. Велинград – Стойчев 1970: 153). Из контекста, в котором оно встречается, – *Нощѡс мѡ е притѡскало авалѡ* [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 ‘эклампсия 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 (ЕІ).

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

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

Форма *аждраà* (ПК: 468), образованная из *аждархà* посредством метатезы *-ар-* > *-ра-* и в результате выпадения интервокального *-х-*, как и форма *асджер* (Панчев: 7) с метатезой *-жд-* > *-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 числом³⁵, от которого в народной речи была ошибочно образована форма единственного числа *aždar*.

³⁵ 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 *аждѐр* из тур. *ejderha* (Ionescu 1978: 149). На мой взгляд, вырисовывается следующая схема заимствований: форма *аждархà* возникла из созвучной турецкой диалектной формы *аждѐр* < тур. *ajder* – та же самая турецкая форма была заимствована сербохорватским языком: *аждер* = *ламња* (Черногория – РСКНЈ 1: 35) – *аждерхà* < тур. *ajderha*, *еждѐр* < тур. *ejder*, *еждерхà* < тур. *ejderha*; от этой же формы образовано алб. *ezdërhà*, 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 *аждраà* – семи- или девятиголового дракона (Кочан, область Пирин – ПК: 468), соответствуют поверьям тюркских народов о том, что змея, которая долго живет (вариант: живет 100 лет), превращается в *aždarha* (МНМ 1: 50).

Антѝрис, индѝхрис

Оба слова представляют собой узко локальные наименования черта: *антѝрис* ‘предводитель чертей, который однажды будет править всем миром’ (Литаково, Резен, общ. Ботевград – Маринов 1914: 169), *индѝхрис* ‘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.

Армѐнки, ермѐнки

Диалектное слово *армѐнки* является наименованием родильной горячки – заболевания, которому подвержены роженицы (СБНУ 18, II: 45; Панчев: 6). В Родобах зафиксировано слово *арменик* ‘заболевание, которым болеют женщины’ (Апостолов 1905: 21; Панчев: 6). В восточной Болгарии словом *ермѐнки* (в западной Болгарии – *на̀ви*) 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 *армѐнци* означает не только демонов *на̀ви* (Матов 1895: 151), но и растение ‘*Silene otites*, смолевка ушастая’, при помощи которого лечат родильную горячку (Руслар, общ. Варна – Явашов 1905: 12).

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

Слова *армѐнка* и *арменик* произошли (путем добавления болгарских суффиксов) от н.-греч. *Ἀρμενίης* ‘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 *δένονν τήν Ἀρμενον* [связывали арменку]. Смысл этого действия – *γιὰ νὰ 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. *сла̀дки и мѐдени* ‘эпидемические заболевания’, ‘духи болезни’, н.-греч. *ὑλφεία* ‘эпилепсия’, букв. «сладкая». Благодаря народно-этимологическому переосмыслению оно оказалось связанным с *Ἀρμενίης* ‘армянин’. Та же народная этимология оказалась продуктивной и в болгарском языке: двое из демонов *на̀ви* 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 этимологии 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: *трѣгнѣ съ сидимдисѣ и сѣдем вѣри злини: аврѣйци, латинци* [Отправились семьдесят семь злых вер: евреи, латины (католики)] (общ. Пловдив – СБНУ 9, II: 138). Происхождение слова из н.-греч. *ἐμπαριμένη* ‘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 арумунский 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).

Благи (сладки) и мѣдени

Благи и мѣдени ‘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), *сладки и мѣдени* – 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), *мѣдена и мѣслена* являются наименованиями любого эпидемиологического заболевания (общ. Тетевен – СБНУ 31: 296), в том числе и оспы, которую называют *мѣдена-мѣслена* (Георгиева 1983: 148). Словом *сладката* называют смертельную болезнь карбункул (Големанов 1914: 18; Панчев: 298).

Эти наименования имеют соответствия в балканских языках: арумун. *dulțile*, 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, выражающие 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: *για να γλυκαθῇ τ'Αγερικό* [чтобы усладить аэрико] (Abbott 1903: 225). Если кто-то болеет ospой, то в Греции, в соответствии с болгарским наименованием ospы *медена-маслена*, выражают пожелание *μὲ τὸ μέλι της 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 тяготят 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, улащивать», – должно быть, тоже восходит к греческому языку, поскольку именно в нем глагол *γλυκαίνω* ‘подслащивать’ имеет также абстрактное значение ‘примирять, смягчать, умирять’, в то время как болг. *блажене*, алб. *amëlsimë* за пределами региона бытования данного обычая такого значения не имеют.

Вампѝр, ванѝр, винѝр, лепѝр, вѝпер, вѝпер

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, некрещенные 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 перепрыгнет 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 неопределенны 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; Burkhart 1966: 211–252; Георгиева 1983: 153–160; Попов 1983: 36 и др.

Слово имеет множество диалектных вариантов: *вампи́р* (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), *въмпи́р* (Русаля, общ. Тырново – КБДР), *фампи́р* (общ. Разград – Стойков, Младенов 1969: 162), *вапи́р* (Прилеп – СБНУ 3: 155; СБНУ 7, III: 148; Станке Димитров – СБНУ 9, II: 216; Дыбрава, Тешово, Габрене, Парил, Раздол, Церово – 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), *вапи́рин* (общ. Станке Димитров – СБНУ 10, III: 141), *врапи́рин* (Чанкча, общ. Чаталджа – Денчев 1979: 344) с ассимилятивным *-р-* в первом слоге, *вънер* (область Валовиште – СБНУ 4: 110; Калапот, Делчево – ПК: 469), *въпи́р* (Геро́в), *во́нер* (Охрид – СБНУ 12, III: 246),

вепѣр(ин) (Геров; Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 232), *випѣр* (Реброво, общ. София – Попиванов 1949: 512; Врачеш, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 60), *йепѣр* (Едоарце, общ. Тетово), *влепѣр(ин)* (Тетевен – Стойчев 1915: 246; Стойков, Младенов 1969: 162), *лепѣр(ин)* (общ. Тырново – СБНУ 3: 167), *лампѣр* (Слаштен – ПК: 469), *лѣмпѣр* (Геров), *лемпѣр* (общ. Тырново – Попов 1983: 36), *липѣр* (общ. Горна Оряховица – Стойков, Младенов 1969: 162), *литѣрь* (общ. Елена – Арnaudов 1913: 175), *литѣрин* (общ. Никополь – Стойков, Младенов 1969: 162), *упѣр* (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 контекста³⁶. Кроме того, приводимое там же *яперица* по способу образования совпадает со словами *вепѣрица*, *вѣперица*. К вопросу о фонетическом развитии ср. болг. *въглен* / диал. *яглен*.

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

Данное слово было заимствовано в разные балканские языки: к ст.-слав. **вѣпѣрь* восходит н.-греч. *βῆπιτρος* ‘вампир’. Сложнее определить, когда именно было заимствовано *βῆπιτρος*. В среднегреческом эти слова не засвидетельствованы. Данная форма, согласно М. Фасмеру (Vasmer 1941: 272), является более поздней, поскольку рефлекс *ѣ* на месте праслав. **q* на Пелопоннесе не зафиксирован. Однако если слово является старым, то более древней должна быть форма *βῆπιτρος* (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

³⁶ *Ене ти патон, ако сакаш, оди, нека те удаат яперите нокѣска тамо!* [Вот тебе дорога, если хочешь, иди, пусть тебя ночью там *самовилы пришибут!], *Нити от япери, нити от гяол го беше страф* [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 (< *vàmpīr*), широко распространилось по целой Европе благодаря газетным сообщениям о vampиризме (Vaillant 1931: 675). Вопрос о возрасте н.-греч. *βάμπυρας* по праву задает Г.К. Менгес (Menges 1969/70: 79). Заимствованием из новогреческого языка является аромунское слово *vómbir* ‘вампир, дух ребенка, умершего некрещеным’. Болг. *vampīr* было заимствовано в алб. *vampir*, *dhampir* (о переходе заимствованного *v* > *dh* см. Çabej 1961/1: 89), болг. диал. *vanīr* – в алб. *varīr*. Слово *ipir*, зарегистрированное в диалекте балканских цыган (Wolf 1960: 104), можно объяснить из болг. диал. *vitīr* или *litīr*.

В других славянских языках данное слово обнаруживает примерно такое же богатство вариантов, как и в болгарском: сербохорв. *упир(ина)*, *vàmpīr*, *лампир*, *лапир*, рус. *унырь*, *унырь*, *обырь*, диал. (Галиция) *онырь* (ЖС 1897/7: 107), др.-рус. (имя) *Үпирь* *лнхый* (1047), клалл *требѹ оупиремѹ* (Срезневский 3: 1238), укр. *опирь*, *унырь* (Гринченко), согласно Ф. Миклошичу (Miklosich EW: 374), также *вепир-вопир*, *впир*, *упер*; блр. *вупор* (Демидович 1897: 140), *унырь* (Булгаковский 1890: 190), чеш. *upír* (проникло через литературный язык, в народной традиции: *morous* – Wollman 1921: 46); пол. *upir*, *upiór* было заимствовано из украинского языка, как и кашуб. *upòr*, *opi* (*uopi*), исконно польским является слово *wapierz* (сохранилось также в географических названиях *Wapierz*, *Wapiersk*), носовой 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 **opirь*, **opuryь*, **upirь*, происхождение которой остается спорным. Этимологии, 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 **pyрь* сохранился в с.-х. *pirac* ‘летучая мышь’, рус. *нѣтопырь*, в том же значении (< **neкто-pyрь* ‘тот, кто летает по ночам’). А.И. Соболевский (1911: 417) и А. Вайан (Vaillant 1931: 673–677; 1958: 157) исходят из формы **u-pirь*, которую Вайан определяет как отглагольное образование от совершенного вида глагола

парити ‘πέτεσθαι’ (зафиксировано в ст.-слав. перѣтъ). Форма *вѣмнѣр*, по его мнению, возникла в XV–XVI вв. в сербском варианте церковнославянского языка из вторичного *ванѣр* (ср. серб.-ц.-слав. вѣскрс/ѣскрс, вѣздѣх/ѣздѣх) при развитии назального – как в слове *dùmbok* по отношению к слову *dùbok*. Данная этимология требует дальнейшего принятия того, что болг. формы *вамнѣр*, *ванѣр*, *вѣнѣр*, *ве-нѣр* 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 **вѣ-рѣръ* – поствербальное образование от *v-peřiti se*, которое, в свою очередь, образовано посредством метатезы от *rěpiti*, 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. *martwies*, 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 *змпусы* в античности), предполагают веру в блуждающую душу.

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

В качестве источника для славянских слов предлагались тур. слово *obur* ‘вампир’ (Deny 1922: 175) и с.-тур. *ubur* ‘ведьма, колдунья’ (Miklosich EW: 374–375; Máchal 1964: 231; Преображенский 1: 64). Ст. Младенов (1941: 57) реконструирует праслав. **отрур-* и на основании с.-тур. *ubur* 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. *ubur* ‘обжора’, ‘вампир’ – отглагольного существительного от *ор-* ‘есть (о животных), (груб.) жрать, пожирать, проглатывать’ – должны быть слова *орур*, *урур* (Севортян 1974: 465). К последнему может быть возведено русское слово *упырь* (Дмитриев 1962: 548; Севортян 1974). Рус. *обырь* происходит от казах. *обур*.

В виде диалектной формы *вънър* данное болгарское слово обнаруживает фонетическое и семантическое соответствие в чув. *вӑпӑр*, *вунӑр* (Егоров 1964: 57): в мифах чувашей ведьма может превратиться в злого духа *вӑпӑр*. 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 **орур*, согласно законам фонетики, должно было дать **вънър*, которое полностью совпадает с формой, существующей в чувашском языке. По предположению Боева, данная протоболгарская форма попала в старославянский язык, где превратилась в слово **вжтирь*. 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 **орур*, **урур*, имеющие ясную внутреннюю форму и ясное словообразование, были заимствованы в болгарский и восточнославянские языки из разных тюркских языков и оттуда распространились в соседние языки, намного логичнее, чем реконструкция на славянской основе. К.Г. Менгес (Menges 1969/70: 79), напротив, считает турецкие слова славянскими заимствованиями (эту 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. *вельзеволѣ*. Наряду с этим встречаются также ст.-слав. формы *вельзѣволѣ*, *вельзѣолѣ*, *вельзѣолѣ*, *вельзѣолѣ*, *вельзѣолѣ*. Перечисленные старославянские слова были заимствованы из ср.-греч. *βεελζεβοὺλ* ‘предводитель чертей’, которое, в свою очередь, произошло от др.-евр. *Baal-Zebub* (RAC 1: 1080–1081), дословно ‘повелитель мух’, являющегося названием бога-оракла, 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. *βεεζεβοὺλ*.

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

К греч. *βερεβεβοὺλης* восходит, скорее всего, и др.-рус. *верзиулово коло* в следующем тексте: *ѿедна попѣ Болгарьскни солгалъ былъ в наветѣ на Верзиуловѣ (Верзиловѣ, Вериуловѣ) колѣ (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. *вергазѣлий* ‘Вельзевул, дьявол’ (СРНГ 4: 125).

Еще одним диалектным наименованием предводителя чертей является слово *Ардзавуло* (общ. Станке Димитров – СбНУ 9, II: 215; Панчев: 6). В данном случае речь идет о заимствовании из н.-греч. *ζαρζαβοῦλης < ζερζεβοῦλης* ‘Вельзевул’, которое также было заимствовано в аромунский язык как *zarzavûl(i)*, *dzardzavûlĩ* ‘черт’ (Paparagi 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-*.

Вѹтек, вѹдек

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

Речь идет о зафиксированном в словарях употреблении слов *вѹтег*, *вѹтек* ‘герой’ (часто в народной поэзии) в значении ‘дракон’. Данное слово имеет славянские соответствия: с.-х. *вѹмѣз*, словен. *vítez*, рус. *вѹмязь*, чеш. *vítěz*, словц. *vit'az* ‘герой’, пол. *zwycięzyc* ‘победить’, в.-луж. *wićaz* ‘вассал’. Праслав. **vitędzь* 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. *вѹтези*. Форма pl. была заимствована в албанский язык как *vitëzë* ‘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. *хѹлче*).

Враг

Слово *враг*, общebolгарское 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 **vrъga*). У этого слова существует много производных (см. БЕР 1: 179), одно из которых – *вràжките кèрки* ‘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. ‘знахарь, колдун’ (СРНГ 5: 108), *врагòвка* ‘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. *ἐχθρός* ‘враг, противник’ (например, RAC: 632), а также ‘черт’, которое восходит к др.-евр. *šāṭān* ‘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). Й. Опелт 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 *враг* и *черт* привело в румынском языке к тому, что у слова *drac* ‘черт’ также развилось значение ‘враг’: ср. выражение *lubiți dracii voștri* [любите врагов своих] (Popinceanu 1964: 257).

Вѣнкашните, 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: *вѣнкашни* = самодивы, вампиры, караконджеры, которые бродят на святки (ПК: 431), *вѣнкашно* ‘разные мифические персонажи’ (Делчево, Парил, Раздол, Илинден, Зарово, Липош, Тешово – ПК: 472), *вѣнкашна 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. *ἐξωτική* (*ἐξωτική*, *ζωθία*) ‘нимфа’ (Ανδριώτης 1967: 240), *ζωτικαί*, *ζουθιαί* ‘демоны женского пола, в особенности nereиды’ (Schmidt 1871: 91).

Греческие слова были также скалькированы в алб. *të jashtëmet*, *e përjashtëma* ‘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 *ἐξωτικόν* ‘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. *tà παγανά* ‘злые духи’, болг. *пѡгани* ‘то же’.

С точки зрения болгарских народных верований, ‘внешнее’ – это все то, что исходит от дикой природы. Туда же и отсылаются злые духи³⁷. Поэтому дом должен быть окружен забором или рвом, чтобы никакие болезни или злые духи не могли в него проникнуть (Маринов 1914: 112).

Гогѡш

Слово *гогѡш* 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, *joi marișă*’ (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. Попинчану (Popinceanu 1964) безосновательно считает румынское слово наследием «доримского субстрата». С точки зрения словообразования и семантики наиболее уместной является связь слова *гогѡш* с тур. диал. *hohoşi* ‘вампир, призрак’ (Symeonidis 1983: 108).

Гѡрска мѡйка (мѡкя), мѡма пѡдѡре

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

³⁷ Ср. в заговоре: *Ами иди ф пѡсти гѡри телелѡски, дѡка петѡл не пѡе, дѡка секѡра не сечѡ, дѡка рѡло не оди, дѡка чловѡк не живѡе* [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 ἔξω* ‘герои’ скалькировано в Гексамероне Иоанна Экзарха как *вънѣшньни* (‘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 маця! / Ти си грозна, омразна, зъбеста, / Главата ти като на бик, / очите ти като на бивол, / да не дойдеш да уплашиш / 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 маця* (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 ѝ (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 парнеш 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* (Явашов 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 мати*, находим в сербохорватских заговорах (округ Болевац – Грбић 1909: 123–124)³⁸, с их помощью заговаривают болезнь *горска*. Сербский

³⁸ *Горска мајко, што си отуд пошла, те мом детету не даш да мирно спава? Као мечка маучеш, као кокош крчиш, као свиња гудиш?..* [Лесная

академический словарь (РСКНД 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 мати* в заговорах, применяемых для лечения этих болезней, ясно указывают на то, что речь идет о детской бессоннице. С.-х. *гòрска бòлест* ‘эпилепсия’, напротив, является производным от *гòра* ‘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, сьньо, йод водѣ, / йод водѣ, сьньо, йод горѣ* [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] (Maretič 1882: 146), рус. *с лесу пришла – на лес поиди* (Иванов, Топоров 1965: 174). В чешских народных поверьях не унимающийся плач детей называется «диким» – *divoký plač*, его насылают лесные демоны, именуемые *divé ženy* (Máchal 1891: 126).

Болг. *гòрска мајка*, а также соответствующие сербские выражения имеют структурно-семантическое соответствие в рум. *tuta (tama) pădurii* ‘разновидность лесного духа в образе старухи или монахини’, ‘старая безобразная и злая женщина’ (Tiktin 2: 1020; Popinceanu 1964: 59), ‘петров крест, *Lathraea squamaria*’, ‘подмаренник

мать, что ты ушла оттуда, да и моему ребенку не даешь спокойно спать? Мяучишь как кошка, кудахчешь, как курица, хрюкаешь, как свинья?...; *О, шумина мати, 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 *măma pîdûre* ‘чудовище, ведьма’ (Стойков 1968: 136). Синоним *tama huciului* был калькирован в диалект трансильванских саксов как *Baschmôter* (Wlislocki 1893: 21), нем. *Buschmutter*³⁹, букв. «мать куста».

Болг. диал. *gòрска м̀айка*, с.-х. *горска мајка*, *шумина мати* и рум. *tama pădurii* 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 *tama (tama) pădurii* 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 *tama pădurii*, хотя и в искаженной и бессмысленной форме, еще сохранился в сербских заговорах: *Пандура мама, пандура тата, / ојке виле и веишчине 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 глоссе *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-

³⁹ *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 ὀρεία*, одно из имен богини-матери (Brithе 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 *дефь* (Хасково – Кювлиева, Димчев 1970: 66).

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

Данное слово было заимствовано через тур. *dev* ‘великан, чудовище’, центральная фигура турецких сказок, из н.-перс. *dāw* ‘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* = *dāw*. Та же форма была заимствована в с.-х. *div*, *dîv* ‘человекоподобное существо огромного роста и сверхъестественной силы’, ‘человек огромного роста’, ‘нечто огромное’ (РСКНУ 4: 267), н.-греч. *vtîfi*, алб. *dif*, арумун. *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, энджелли, инджерлийи

Болг. диал. *джин, жин* – это ‘невидимый дух, дух мест (властвует над горами, лесами, водоемами)’ (Геров 1: 289), *джинь* ‘(злой) дух’ (Павелско, Хвойна, общ. Асеновград – Стойчев 1965: 151), *жинь* ‘то же’ (общ. Смолян, Арда, Мадан – Стойчев 1965: 159). Устаревшим является производное *джинджия* ‘злой дух’ (Илчев 1974: 104). В Родобах существуют также производные *жиня̀сва* ‘(о доме) становиться домом с привидениями после смерти владельца’ (Смолян – Арnaudов 1972/2: 231), *жиня̀свам* ‘(об умершем) стать вампиром’, ‘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 *джинискѝри* (ПК: 471).

Данные слова были заимствованы через турецкое *cin* ‘горный злой дух’ из арабского (БЕР 1: 364). Араб. *ġinn* (собирает.) ‘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. *ġinna* ‘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 проникло и в другие балканские языки: с.-х. *джин* ‘дух, обычно злой’, ‘див’, ‘черт’ (Вук), алб. *xhind* ‘злой дух’ (Skok 1: 474–475; Çabej 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. *ġinde*, f ‘фурия, персонифици-

рованная болезнь, демон' (Papaahagi 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. мунджанское слово *jind* 'джинн, злой дух' (из персидского – Грюнберг 1972: 308). На мой взгляд, тур. *cin* также является источником для н.-греч. *tà tsívia*, согласно Б. Шмидту (Schmidt 1871: 92) 'ложные, обманчивые', *τζίνα* (Du Cange 1688: 1571).

В области Пирин зафиксированы *енджерлии* (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).

Драку̀л, дра̀кул, дра̀кос

В селе Манастир (общ. Гюмюрджина, ныне Греция – Стойчев 1965: 154) было зафиксировано слово *драку̀л* 'вампир', которое происходит от греч. *δρακοῦλα* 'некрещеная девочка' (Филипова-Байрова 1969: 86; БЕР 1: 420). Иное происхождение имеет слово *дра̀кул* 'черт' (Ново Село, общ. Видин – Младенов 1969: 166) – оно восходит к рум. *drac* 'черт' + артикль *-ul*. В Родопах зафиксировано слово *дра̀кос* (*дра̀кус*) 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 *подракусне́вам* 'стать вампиром' (Стойчев 1965: 240). Д. Маринов (1914: 377) и М. Арnaudов (1972: 39) приводят слово *дракуси* из общины Смолян как синоним слова *кукери*. Слово *дра̀кос* имеет источником н.-греч. *δράκως* 'змей, дракон' (БЕР 1: 420). Неясным остается передача греч. *α* болгарским *о* в слове *дрòкус* 'дьявол' (Чепеларе, Асеновградско – БЕР 1: 431). Ст.-слав. *дрокъ* (Miklosich EW: 49), напротив, можно считать древним заимствованием из греческого языка с переходом *α > о*, который соответствует законам фо-

нетики (Филипова-Байрова 1969: 21). Конечным источником всех приведенных слов является греч. слово *δράκων* ‘дракон’, которое продолжает существовать в греческом фольклоре в виде *δράκας*, 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, гя(в)ол

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*: *гявол* (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), *гявол* (общ. Лерин – СбНУ 8, III: 159), *гяол* (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. *ḡeávil* 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 *гяволето* означает ‘женщины-нехристианки, танцующие по ночам’ (Поповяне, общ. София – Архив Георгиева, 661–II, 25–26), очевидно, имеются в виду самовилы (ср. *вражките керки* ‘самовилы’).

Следующие производные от слова *дѣвол* 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 крайште – Захариев 1918: 145); *дѣволчета* ‘дети, умершие некрещеными’ (Сусам, общ. Хасково – Архив Георгиева, 570–II: 12).

Производное слово *дѣволски* 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. *днѣволъ*, *дыѣволъ*, 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 *šāṭān* (см. Skok 1: 401–402, Colpe 1976: 638 – *сатанѧ*).

Через старославянский язык данное слово также проникло в др.-рус. *дияволь*, рус. *дѣвол* (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. *djăval* (Раб), *ďävaol*, *ďävō* (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 *дѣвол* закреплено за христианским чертом, в то время как слово *чѣрт* является наименованием демона природы⁴⁰. Ср. также *Чѣрт чѣртом, а дѣвол сам по себе* (Померанцева 1975: 118).

⁴⁰ В русских диалектах зафиксированы только следующие просторечные употребления слова *дѣвол*: *дѣволовка* ‘дьяволица, чертовка’, *дѣ-*

Ёлене, елѐани, ёлини, ёлими, илиме

Болг. диал. *ёлинин* означает ‘неверующий, идолопоклонник, язычник, павликианец’ (Панчев: 109, общ. Смолян – Стойчев 1965: 156), во множественном числе – *елѐани* – это слово является наименованием мифологического племени великанов, напоминающего псоглавцев (Панчев: 109). В Родопях диалектный вариант *елѐане* встречается только в первом значении – ‘язычники’ (Илиев 1890: 190), в восточной Болгарии распространено *елѝни*, на юго-западе болгарского языкового ареала – *елими* (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 коукѐ* (XIV в., монастырь Трескавец в Прилепе), *елимската църква* (в народной песне – СБНУ 2: 28–29). Дольмены считаются их могилами: *елински гробища*.

В старославянском языке *клинъ* означает ‘язычник’ (Черноризец Храбр) и не имеет никакого мифологического значения. Значение ‘язычник’ имеют также алб. *elin*, арумун. *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 арумунскими 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 *ῥωαῖοι* или *ῥωμαῖοι* (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

волók ‘дьяволенок’ (по отношению к человеку) (СРНГ 8: 299), *дьяволицина* ‘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. *ѐлини* и варианты со значением ‘великан’ могут считаться народными заимствованиями из новогреческого *ἑλληνας*, в то время как ст.-слав. слово *ѡлѣнѣ* ‘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 ἑλλήνων τὸν καιρό*, букв. «во времена греков», что равным образом указывает на далекое прошлое (Schmidt 1871: 208).

Еремѣи

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 *Еремѣя* ‘народный праздник, отмечаемый 1 мая’, ст.-слав. *Иерѣмѣиѣ* ‘пророк Иеремия’, которое было заимствовано из древнееврейского: имя собственное *Jrmjhu* через ср.-греч. *Ἰερεμίας*. Персонификация дней и праздников и представление их как демонов – достаточно распространенное явление: ср., например, *русалии* и рум. *Joimariță* ‘уродливая старуха, которая приходит в Великий четверг и наказывает тех девушек, у которых обнаружит неспряденную шерсть’ (Popinceanu 1964: 59).

(Д)жѣдове, жѣтове, (д)жѣдовци, (д)жѣдавци

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; Jigešek 1888: 81; Илиев 1890: 205; СбНУ 9, II: 127 – *жидавици*, 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 *жѣтовѣ* 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 *джи-д(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. *жидовинѣ* ‘еврей’. На то, что это старославянское слово в народе уже имело значение ‘великан’, указывает рум. *Jidón* ‘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 Кралевица 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 былинах «Илья Муромец и жидовин» еврей является великаном (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. *ѣлс* – ‘леший’ и ‘еврей’ (Бондалетов 1968: 87), то разделение рус. диал. *жѣди* ‘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. *iudaeus*, 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 великана 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 великаном и доставал до неба, маленьким он стал в результате грехопадения. Эта легенда наложила на народные представления об иноверцах с усилением демонизации последних (ср. *ёлени*, *латйни*, *погѧнци*).

Жидиѧ

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

Речь идет о фонетическом варианте слова *джадиѧ* ‘уродливая, безобразная женщина’, *джедиѧ* ‘старая ведьма’ (Тетевен – БЕР 1: 353), которое восходит к тур. *cadi* ‘ведьма, старая безобразная женщина’, ‘вампир’ (о *джадиѧ* см. БЕР 1: 353). Более старая форма этого слова – *câdû* (Kahane, Tietze 1958: 523), оно заимствовано из н.-перс. *ğādu* ‘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. **vědъ* ‘волшебник, колдун’: словен. *védavec* ‘вампир’, кашуб. *véšči* ‘вампир’.

Жуглѧн

Жуглѧн – 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 *жуглѧнище*. Ст. Младенов трактует данное слово как ‘дракон’ и сравнивает его с османским *jılan* ‘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 *жуглѧн* ‘чрезмерно длинная нога’, зафиксированного в Страндже, одного из вариантов слова *джолѧн* (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 *псoглѧвец*, *пeсьеглѧвец* (см. ниже), так что этимология разбираемого слова из цыганского *džuklanuš*, образованного от *dšúklo* ‘собака, пес’ и *manuš* ‘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 *džuklâno*, *žuklano* ‘собачий’, производном от *dšúklo* ‘собака’ (Wolf 1960: 78).

Ифрѧт

В нескольких местах было зафиксировано слово *ифрѧт* ‘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*.

Йорго

В диалектном собрании материалов из общины Троян зафиксировано слово *ѝоргу* ‘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), *man-jinjorgo* ‘морской дух, в которого превращается утонувший, имеет облик осла или надутый 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. *tàртор*.

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’, *мр̀сни 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), *караконджа* ‘вампир’ (Гинци, общ. София – Архив Георгиева, 661-II: 37).

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

В наши дни первоначальное мифологическое значение данного слова отошло 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)⁴¹. Следует обратить внимание на словосочетание *karakoncolos günler*, зафиксированное в XVII в., которое точно соответствует выражению *караконджови дни*. Слова *караконджол* и *караконджо* появились в результате утраты *-ос*. Одна и та же турецкая диалектная форма послужила основой для слов *караконджал* (область Тимок – Павлов 1931: 85), *караконжъл* (Кривеник, общ. Севлиево), *кърконджъл* (Кукуш – Сакъов 1967: 329) < тур. диал. *karakoncalos*. Остальные варианты образовались в результате различных ассимилятивных процессов и изменений вследствие народного этимологизирования.

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

⁴¹ Возведение болг. *караконджо* (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: *джанголòс* = караконджол ‘уродливый, похотливый, грязный демон’ (Бобошево – Кенов 1936: 115), *джанголòзин* ‘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), *джанголо* ‘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. *джонголòс*, с утратой мифологического значения, ‘старый оборванный человек’ – к тур. *congoloz* = *cangoluz*. Турецкие 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: *кòнджул* ‘пожилая женщина, старуха’ (Вырбени, общ. Лерин – СБНУ 6: 171), *кòнджа* ‘очень крупная женщина’ (общ. Враца – СБНУ 14, III: 202) – согласно БЕР (2: 585); эти слова образовались из болг. *караконджа* в результате переразложения.

На болгарской почве из слова *каракòнжур* возникло *кòнжур* ‘злой дух’ (Костаново, 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 *жа̀ро* ‘дух, который бродит и кричит в том месте, где была пролита человеческая кровь’ (Плевня, общ. Драма – СБНУ 8, III: 280) является результатом переразложения *караконджа̀р*. Этот дух аналогичен демону, называемому *вър-колàк* (см.), а рассматриваемые здесь демоны тоже имеют выраженные черты волка-оборотня.

Тур. *karakoncolos*, известное уже с XVII в., заимствовано из н.-греч. *καρκάντζολος* – одного из вариантов *καλλικάντζαρος* ‘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)ικάντζαρος*, впервые упомянутое у Аллация в виде *καλικάντζαροι* (Du Cange 1688), распространено по всей Греции и также имеет много диалектных вариантов, например: *σκαλικάντσαρος*, *καλκάντσαρος*, *κολικάντσαρος*, *καλιτσάγγαρος*, *καρκά(ν)τζαρος*, *καρκάντσαλος*, *καρτσάγγαρος*, *καρκαντσέλι*, *καρκαντζόλος*, *σκιάντζαρος*, *λυκοκάντζαρος*, *λυκοκάξαρος*, *λυκοκρίντζαρος*.

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; Κουκουλές 1923: 315, где приводится наглядная схема предполагаемого происхождения этих диалектных форм друг от друга). В Фарсале словом *καρκάντσαροι* 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. *καλλακάντζαρος* (форма зафиксирована в: Κουκουλές 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), *карака̀нзъл* ‘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 арумунский язык: *carcándzal* (*carcálandzu*, *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 *карака̀ндзор* = 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 *кандзил* ‘черт’ (Станевцы, общ. Брезник), *кандзъл* (общ. Трын), *ка̀ндзо* ‘то же’ (Бобошево – Кепов 1936: 115; общ. София – СБНУ 16/17: 216), *ка̀нзо*, *канзо* (общ. Станке Димитров – СБНУ 7, III: 214; 9, II: 216; Геров), см. БЕР 2: 101. Согласно БЕР 2: 329, слова *к̀ендзо* ‘черт, вампир, караконджо’ (юго-запад болгарского языкового ареала – СБНУ 36: 172), *к̀ензу* ‘черт’ на тайном языке портных (СБНУ 22/23: 3) и его производное *ку̀ц̀икендзо*, на тайном языке каменщиков означающее ‘черт’ (СБНУ 16/17: 850), подверглись влиянию слова *к̀ензам*, однако ср. также с.-х. *кендза*, *кемза* ‘человек с хвостом змеи, который живет в реке Сава и топит людей’ (СМР: 165).

Непонятным остается происхождение греческого слова. Этимологии, цитируемые у Н. Андриотиса (Ἀνδριώτης: 140) и Ф. Кукулеса (Κουκούλης), а именно: *καλίμη* + *ἄνζα*, *καϊκὰς* + *-άντθαρος*, *καλὸς* + *κένταυρος*, основываются на звуковом сходстве. Возведение к *καλὸς κάνθαρος* (Boll 1909: 150, Κουκούλης 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 (Κουκούλης 1923: 318–319) – все же является неубедительной с семантической точки зрения (в Μαϊός 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 *καληκάντζαρος* как ‘licantropo’. В некоторых местностях южной Греции соответствующие демоны называются *λυκάνθρωποι*. Если исходить из соображений семантики, то очевиднее всего, что исходной необходимо признать форму *λυκοκάντζαρος*, а вместе с ней развитие → *κολυκάντζαρος* (с метатезой) → *καλ(λ)ικάντζαρος*. Однако непонятным остается механизм образования данного слова (то же в: Schmidt 1871: 143, прим. 1). Ф. Кукулес (Κουκουλές 1923: 326) предполагает контаминацию **καλλικάνθαρος* и *λύκος*.

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

Κέρυша

Κέρυши (sg. *κέρυша*) – 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 ребенка] (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: *Κέρυшу, κέρυшу! / Κοга 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 *κέρυши* задают людям, остался тем же: «*Κерушо, мари*⁴², *керушо, кога са водици?*» [Керуша, Керуша, когда Богоявление?] (Архив Георгиева, 661-II: 16). В связи с этим можно сде-

42

Частица *мари* обозначает обращение к женщине. – Прим. ред.

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

Кѣсият

Слово *кѣсият* – это табуированное наименование черта (Гер-ов). Оно имеет параллели в с.-х. *кѣси* ‘черт’ (согласно П. Скоку (Skok 2: 245), усечение синтагмы *кѣсѣрен*, XVII в.), чеш. *kusý* ‘ку-щый’ – частый эпитет черта (Machek 1968: 99), пол. диал. *kusy* ‘с укороченным хвостом’, ‘черт’ (Ślowski SEJP 2: 128), ср. блр. *кар-нахвоцик* ‘черт’ с той же внутренней формой. Образцом для этих наименований, восходящих к иконографическому изображению черта, мог послужить греческий язык: ср. греч. *κοιτσουνούρης* ‘ко-роткий или укороченный хвост’ (зафиксировано в Константинополе – Schmidt 1871: 175).

Ламя, ламия, ламня, лямня

Общеболгарское слово *ламя*, диал. *ламия*, *ламиѡ* (XVII в.), *лѡмня*, *ламня* (Жабокрыт, Полето, общ. Кюстендил – Умленски 1965: 234), *лямнѡ* (Багреници, общ. Кюстендил – там же) – это дра-кон, имеющий облик крылатого змея с красной чешуей и собачьей головой; он появляется из отрубленной головы змеи и рога живот-ного (обл. Валовиште – СбНУ 4: 112; Маринов 1914: 210; Георги-ева 1983: 89–90). Этот дракон – демон грозы. Согласно народным поверьям, когда летит *ламя*, поднимается сильный вихрь. При этом само слово *ламя* также имеет значение ‘вихрь’ (Плевня, общ. Дра-ма – СбНУ 21, 2: 61; Панчев: 190; Сычанли, общ. Гюмюрджина – Бояджиев 1967: 52).

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

Слова *ламя*, *ламия* восходит к н.-греч. *λάμια* ‘демон-людоед женского пола, которого представляли в облике человека или дра-кона’ (Abbott 1903: 266), слово *лѡмня* – 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*, обозначававшее существо, которое играло важную роль в античных мифах. Образ из древнегреческих народных поверий близок одноименному демону из новогреческих сказок (Schmidt 1871: 134); *λάμια* также считалась матерью Сциллы и воплощением водоворота.

К вопросу о выражении *сѹра лѹмя*, часто встречающемся в болгарских народных песнях (например, Кукуш – Миладинови 1861: 29), ср. н.-греч. *μαύρη λάμια* [черная ламия]; о значении ‘обжора’ – ср. новогреческое выражение *τρῶγει σὰν 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 – *lāmjë* (Meyer EtWb: 231, Weigand 1924: 13, согласно Fjalor 1954 – *llamje*).

Латѹни, латѹнци, латѹнки

Слова *латѹни*, *латѹнци* являются в южной Болгарии синонимами слова *елѹни*: 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 *латѹни* приписываются руины, церкви, кладбища – например, *латѹнски гробища* (северная Болгария), *латѹнско кале* (к северу от Берковицы). Здания, которые называются *латѹнски*, 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 *латинец*, *латинин* изначально являются наименованиями католиков римской конфессии. То же значение имеют с.-х. *латин(ин)*, ц.-слав. латининъ, др.-рус. латина (собирает.), 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. *łacinski* (*ł* и *s* характеризуют это слово как древнее заимствование – Brückner SEJP: 305). Между тем от тур. *latin* произошло болг. *латин*, не имеющее суффикса, часто встречающееся в фольклоре в сочетании *латин град*.

Развитие отрицательной семантики демонстрируют болг. слова *латинец*, *латинин* 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 *жидове* 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 *армѝнки*.

Ле(х)ѹси, лихѹсници, ла(х)ѹси, лахѹсни, льфѹса, лоѹса

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

От прилагательного *леху̀сна* ‘о роженице, заболевшей под воздействием злых духов’ (Геров 3: 10), *леху̀сна* ‘то же’, образовано слово *лиху̀сници* ‘духи *лехуси*’ (общ. Горна Оряховица – Големанов 1914: 27). Производным от того же прилагательного является слово *леху̀сниче* ‘*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 *леху̀са*, 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(х)у̀си* ‘духи *лехуси*’ (например, Ново село, общ. Русе – Евтимий 1943: 21): *лахусна* ‘заболевшая от злых духов (о роженице)’ (Маринов 1892: 170), *лаху̀сите* ‘родильная горячка (вызванная злыми духами)’ (СБНУ 18, II: 45), *лау̀сничета* ‘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. *лау̀са*.

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

По образцу слов *лафу̀са*, *лафу̀тска* образовано слово *лафу̀тна* ‘о роженице, заболевшей во время родов’, *лафу̀тка* = лехуса (Маринов 1891: 103; 1892: 170).

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

Мр̀а̀та̀, мратиняк, мратинци

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

Словом *мратинци* 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 *м̀а̀р̀тѝнц̀и* (Маринов 1891: 60; ПСп 41: 986; Гинци, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 39). *М̀а̀р̀тѝнц̀и* в значении ‘ноябрь’ было зафиксировано в населенных пунктах Дондуково, общ. Лом, и Бранковцы, общ. Бозилеград (Заимов 1954: 138–139).

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

⁴³ В других местах западной Болгарии режут черного петуха – *мратинче*. Женщина убивает животное на пороге дома. Голову, лапы, перья и желудок сохраняют как лечебное средство от эпилепсии и послеродовых кровотечений (СБНУ 13, III: 253; Литакново, 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 снужеа за врата* [Святой Мартин – снег за воротами]. В диалектах с.-х. языка также зафиксированы слова *mratinjak* ‘черт’ (Skok 2: 379) и *mràtīnџи* ‘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 обычаем связано болгарское диалектное наименование *мратà* ‘злой дух, имеющий облик курицы’, а также использование имени Мартина для образования наименований различных птиц (с.-х. *martinac*, словен. *martinac* ‘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. *мрàта*, *мратѝн дàн*) (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 *мырѣти*. Эта народная этимология проникла в научную литературу; так, Ст. Младенов (Младенов 1941: 306) и Й. Заимов (Заимов 1954: 138–139) связывают болг. *мратà*, *мратиняк* 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. *мрѣтѣ*, с.-х. *мрѣта* являются обратными образованиями от *мратин*, которое было воспринято в качестве прилагательного на -ин: болг. *мратѣин* в *мратѣини ноци* (например, Радуил, общ. Ихтиман – ИССФ 8/9: 327), *мратѣини ночи* (Разник, общ. Брезник – СБНУ 49: 643), с.-х. *мратѣин дѣн* ‘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.

Орѣсница, урѣсница, орѣсняк

Орѣсници – это народное наименование трех дев, определяющих судьбу. В плане семантики данное слово ничем не отличается от *нарѣчници*, однако *орѣсници* распространено шире, чем *нарѣчници*. Это слово, а также вера в дев, определяющих судьбу, известны и у болгарских мусульман (Vakarelski 1966: 168). Зафиксированы следующие диалектные варианты данного слова: *орѣсници* (общ. Битоля – Ангелов 1895: 125; зап. Болгария – Маринов 1892: 182; 1914: 171; Трыстеник, общ. Плевен – Евстатијева 1971: 204; Ловеч – Петков 1905: 33; Славейно, общ. Смолян – Архив Георгиева, 661–II: 15; Студена, общ. Хасково – Архив Георгиева, 570–II: 43), *урѣсници* (общ. Самоков – СБНУ 7, III: 154; Нови Пазар, Енево – Русакиев 1956: 254; Болград, Бессарабия – Державин 1914: 111), *врѣснѣца* (Банат – Телбизови 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 *орѣсняк* (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 *юдорѣсница* ‘плохая, злая юда’ (Чипровцы, общ. Михайловград – Панчев: 333).

В данном случае речь идет о производном от глагола *орѣсвам*, *орѣсам* ‘предопределять судьбу’ (Геров), который является заимствованным аористом *ὄρῑσα* от н.-греч. *ὀρίζω* ‘назначать, устанавливать, определять’ (Матов 1893: 25; Младенов 1941: 386; Филипова-Байрова 1969: 132). *Урѣсница* восходит к новогреческому аористу *ὄρῑσα*, 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. *злорѣзичен* ‘несчастный’.

У н.-греч. *ὀρίζω* нет мифологического значения – семантически болгарскому *орѣсвам* соответствует н.-греч. *μοιράζω, μοιρώνω*; таким же образом арумун. *ursescu*, заимствованное из н.-греч. *ὀρίζω*, означает ‘предписывать, распоряжаться, назначать, определять, приказывать, желать’, зато рум. *ursi*, как и болг. *орѣсвам*, 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 *панго* является народным диалектным наименованием черта, присутствующим в выражениях: *Блазни го панго, 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 *rango* ‘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’, подвергнувшись влиянию слова *paṅgu* ‘парализованный, хромой’ (Wolf 1960:

51). Таким образом, данное слово соответствует другому табуированному наименованию черта в болгарском языке – *куцият*.

К слову *bango* восходит, на мой взгляд, рум. диал. *benga* ‘черт’ (Трансильвания, Молдавия), цыганское происхождение которого предполагает также И. Попинчеану (Popinceanu 1964: 125).

Пану́кла

На юго-западе болгарского языкового ареала чуму, которую представляли себе демоном женского пола, безобразной старухой, способной превращаться в различных животных, называли *пану́кла* (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 *пану́кла* используется как приложение к слову *чума*: *върла чуму, зл̀а пану́клу* [Лютая чума, злая чума] (Воден – СБНУ 33: 152). 10-е февраля, день Святого Харалампия, в Охриде называют также *панукли́н пр̀азник* ‘праздник чумы’. Это слово зафиксировано и в Родопях (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 в̀он ку́кла – в̀отре пану́кла* [Снаружи кукла, изнутри – пустышка]. Это выражение зафиксировано также в следующей форме: *На̀двор ку́кла – дома па́нукла (како чумата расту́рена)* [На улице кукла, а дома – неряха (как чума растрепанная)] (Прилеп – СБНУ 4: 228). Источником данного выражения является н.-греч. *Ἀπ' ὁῦζω κοῦκλα ἀπὸ μέσα πανοῦκλα* (Abbott 1903: 238), *ἀπ' ἑῴω κοῦκλα καὶ ἀπὸ μέσα πανοῦκλα* [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. *πανοῦκλα* (Meyer 1893: 41), оба восходят к лат. *panīscŭla* ‘пучок проса’ и т. п., ‘опухоль’ (Meyer-Lübke: 510; Ἀνδριώτης: 261). Идентичность выражений, приведенных выше, говорит в пользу заимствования из новогреческого языка, из которого также в аромунский заимствовано слово *pănucl'e* ‘чума’ (Vasmer; Romansky 1909: 124; Meyer-Lübke: 510; Papahagi 1974: 956).

Пери, перия

Эти слова являются наименованиями разных демонов: у болгар-мусульман *пери* – 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’ (МЈа 10/1–2, 1959: 136). Данная форма образована, вероятнее всего, от формы множественного числа *периу*.

В области Пирин *пирин* 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).

Погани, пугане, поганицы, боганицы, буганицы

Согласно болгарским народным верованиям, на святки (с рождественского сочельника, 24 декабря, до Богоявления, 5 января) – болг. *погани дни*, *поганото* – ходят злые духи, о которых сообщается, что они одноглазые, одноногие и голые. Они живут в недоступных пещерах и вредят людям. Эти существа называются *пугане* (Петково, общ. Арда; Славейно, Момчиловцы, Соколовцы, Левочево, Устово, Райково, Чокманово, общ. Смолян; Проглед, общ. Асеновград; Чепеларе – Стойчев 1970: 203), *вонкашни погани* ‘внешние поганые’ (Плевня, общ. Драма – СБНУ 50: 118), *поганицы* (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Широка Лыка – Стойчев 1965: 238); в Ковачево, общ. Гоце Делчев, слово *поганец* означает ‘болгарин, перешедший в ислам’.

Эти духи идентичны духам *караконджоли* (ср. также *погани дни* = *караконджовски дни*). В Раздоле (область Пирин) слова *погѧнци* и *караконджовци* являются синонимами (ПК: 471).

В области Пирин производное *изпогѧвам се* означает ‘стать вампиром’ (ПК: 472), в Радовене, общ. Враца, – ‘стать мусульманином’, а также ‘справить естественную потребность’.

У слова *погѧнци* существуют фонетические варианты *богѧнци* (общ. Смолян, Арда, Асеновград, Широка Лыка – Стойчев 1965: 130), *бугѧнци* (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 *бугѧнин*.

«Болгарский этимологический словарь» объясняет озвончение *n > б* ассимиляцией, произошедшей под влиянием последующего *г* (БЕР 1: 61). То же фонетическое явление наблюдается и в новогреческих диалектах: ср. н.-греч. *ἀπογονίγια*, диал. (Эпир) *boganik'ia*, *boganik'a*.

Синонимом *пугѧне* является слово *пѹмнето* (Лештен, общ. Гоце Делчев – Стойчев 1970: 203) – собирательное существительное, которое, очевидно, представляет собой аллегривую⁴⁴ форму слова *пугѧне*.

По мнению А.Т. Илиева, к этому же лексическому гнезду относятся слова *погѧнец* ‘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* (ломбард., 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 *mus ponticus* [понтийская мышь] объясняется тем, что крысы попали в Европу на кораблях, приплывавших с Востока.

Болг. *поган(ец)* продолжает ст.-слав. *поганъ*, *поганинъ* ‘язычник’ (X в.), *поганыць*. Это старославянское слово имеет продол-

⁴⁴ Т. е. редуцированную, компрессированную в быстром потоке речи форму. – *Прим. ред.*

жение также в венг. *pogány* ‘язычник, безбожник’ (Цонев 1940: 172), рум. устар. *погънй* ‘язычники’ (1651 г. – Papp 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. *погáный* ‘нечистый, безобразный, уродливый’, чеш., словц. *po-han* ‘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 *pāgānus* ‘языческий, язычник’ < лат. *pāgānus* ‘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. *pagin* ‘языческий, плохой’, аромун. *pîngîn* ‘язычник, злой’; кроме того, оно проникло в албанский язык как *pëgërë* ‘грязный’ и в ср.-греч. *παῦνός* ‘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. *παῦνός*. М. Филипова-Байрова (1969: 21) признает посредническую роль греч. *παῦνός*, не приводя при этом никаких обоснований.

В плане семантики болг. *погáнци* ‘нечистые духи’ ближе всего н.-греч. *τά παῦνά* = *καὶ καὶ ἀντὶ αὐτοῖ* ‘нечистые духи, которые появляются в период между Рождеством и Богоявлением’ (Ἀνδριώτης: 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 παῦνά* и болг. *погáн* не подлежит сомнению.

Псоглавец, песоглавец, цòглавец, 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*, *цòглавец* (Геров 5: 526; Илиянцы, общ. София – Попиванов 1949), *цологлавец* (Ботевград – СбНУ 6: 237; Геров 5: 526), *цолòглавец* (Радовене, общ. Враца – Хитов 1979: 337).

Наиболее древним свидетельством является субстантивированное прилагательное *псыглавъ* (XVI в.), ср. *псьнѣглавъць* = *псык-главъць* *κυνοκέφαλος* (1456), *псьнѣ главы* (XIV–XV вв.), др.-рус. *псьнѣ головы* (Срезневский 2: 1776). Закономерным продолжением слова *псыглавъ* является слово *псоглавец*. Форма *цòглавец* возникла в результате аффрикатизации *пс* < *ц*, ср. *пце* < *псе*, *лѣпца* < *лѣпса*. 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*, *pasoglàvac*, *pasjoglavac*, диал. *pesjanek* ‘существо чрезвычайной физической силы, с одним глазом во лбу’, в Боснии и Черногории *псòглав* ‘демон с песьей 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. *psióglowiec* (Krek 1887: 737; Moszyński 1967: 682).

Данные славянские слова являются кальками с греч. *κυνοκέφαλος*, которое проникло в народные предания из «Романа об Александре». К тому же источнику восходят рум. *cărcîni*, *cărcăuni*, *cătcăuni*, *cătcăhuni* ‘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. *carcanus*, произошедшее от аварского *qarqan* ‘предводитель гуннов и аваров’, которое было переосмыслено народной этимологией в *car de cîine*, *псыглавъ*.

К той же традиции, судя по всему, восходят албанские слова *Syqen*, *Syqëneza*, *Syqënhenjeri* ‘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.

Русалия, русалка, русали, русари, ресари, руса

Болгарское диалектное *русалия* 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 *русалийка* тоже означает ‘мифическое существо’ (Троян – Ковачев 1968: 222).

Кроме того, словом *русалия* называют период от Рождества до Богоявления (села между Энидже-Вардар и Кукуш – Шапкарев 1884: 29, 713), в тех же местах форма множественного числа *русалии* 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, Твърдица их называют *русалци* (Маринов 1914: 477).

Русаля – это ‘неделя после Троицы’ (Геров), и все производные этого слова являются наименованиями явлений, связанных с этим периодом: *русална неделя* ‘неделя перед Троицей’ (Брусник, 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 недѣя* ‘неделя после Вознесения’ (Трыстеник, общ. Плевен – Евстатијева 1971: 221), *русалска среда*

(зап. Болгария – Маринов 1891: 159), *русълски пеперуди*, pl. ‘подёнка обыкновенная, Ephemera vulgata’ (Панчев: 283), *русълски пълки*, pl. ‘сыпь на теле новорожденного, которая, как считают, появляется оттого, что мать работала на Троицкой неделе’ (общ. Берковица – Панчев: 283, Ловеч – Петков 1905: 39), *русълче* ‘растение ясенец белый, Dictamnus albus’ (Геров), *русалък* ‘Cuscuta europaеа, 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 *русали* 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 *русалии*, обозначающему женских природных духов.

Синоним слова *русалия* в значении ‘русалка’ – *русълка* ‘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), *русълка* ‘мифическое существо с головой девушки и хвостом рыбы’ (Трыстеник, общ. Плевен – Евстатиева 1971: 221), *росълка* ‘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 *русълка* является народным; по-румынски эти насекомые называются *rusalii*. Слово *русълка* имеет ц.-слав. соответствие *роусалька* ‘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 существо женского пола. Логичным было бы предположить, что слово *русалка* 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 обычаи, справляемые около Троицы, направлены на магическое излечение (*ходене на росен*)⁴⁵. 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 Болгарию.

Того же происхождения, что и *русали* ‘злые духи, которые приносят болезни и смерть на Троицкой неделе’, – слово *русары*, имеющее то же значение (Твардица – Маркова 1968: 162). Оно могло произойти от слова *русали* в результате ассимиляции $p - л > p - p$, но может, в соответствии с фонетическими законами, восходить и к румынской диалектной форме с переходом $l > r$. Вариантом слова *русары* 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 Троицыным днем они заходят в дома, а в следующую среду уходят. До Троицы детям запрещается купаться в реке, иначе их уколут упомянутые злые духи (Телбизови 1963: 201).

⁴⁵ На Вознесение больные ночуют в лесу на том месте, где растет *росен* – ясенец, *Dictamnus albus* (народная этимология связывает его с *русалия*). Каждый из больных расстилает платок рядом с одним из растений и ставит туда мисочку с медом и хлеб. 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. *русàлия* продолжает ст.-слав. *русалнѣ* ‘Троица’. Кроме того, данное слово также зафиксировано в следующих славянских языках: с.-х. *русаље* ‘Троица’ (юго-западные районы – AR), *руса-лије* ‘женщины, которые ходили по селу на Троицу с песнями и танцами’, словен. *risali* ‘Троица’, словц. *Rusadle* (с гиперкорректным *dl*) ‘Троица’, др.-рус. *русалнѣ* (используется в pl.) ‘весенний языческий праздник у славян, который позже совпал с Воскресеньем святых отцов I Вселенского собора (перед Троицей)’, ‘языческие обрядовые игры, совершавшиеся во время этого праздника’ (Срезневский 1893–1909), рус. *русальница*, *русальская неделя* (по мнению А.В. Десницкой (Десницкая 1976: 43), термины проникли через карпато-балканский языковой континуум благодаря устным контактам), укр. *русàля* ‘Троица’ (Гринченко 1907–1909), ‘праздник, отмечаемый в первый день Петрова поста, сопровождаемый играми и хороводами’ (Желеховский 1886).

Семантическое развитие в ‘русалка’ 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. *rosàlia* ‘праздник, отмечаемый в мае или июне, во время которого украшают цветами могилы умерших’; они были заимствованы при посредничестве ср.-греч. *ῥουσάλια* ‘Panegyris post Pascha celebrari solita, fortetum scilicet Rosae florere incipiunt’ [Праздник, обычно отмечаемый после Пасхи, возможно тогда, когда, разумеется, начинают цвести розы] (Du Cange) – так же 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. *rosàlia*. 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. *rosàlia* 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. Попинчану (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 *ρόῦσα* ‘Троица’, также заимствованное в болгарский язык – как в качестве наименования народного праздника, так и в качестве названия болезни: *Рұсата* = *русалница* (Раково, общ. Кюстендил – Младенов 1971: 147), *рұса* ‘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 *русáлски пѣнки*). 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. *русà срьда* = *русалска срьда* (Геров), с.-х. *ру̀са бòлѣст* ‘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. *русáлски пѣнки*. 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’ (гре-

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. *ῥούσα*, возможно, при посредничестве болгарского языка, но поскольку и н.-греч. *-itza*, 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 Родопях встречается наименование *сайбия* / *сәйбия* ‘домовой (тень)’ (общ. Велес – Шеоргов 1904: 63), *сайбиѐ* ‘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. *sajibja*, *sahibija*, *sājibja* ‘хозяин (дома), владелец’, без мифологического значения) объясняется такими изафетными конструкциями, как *mal sahib* (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).

Самсомòлец

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 *самсомòлец*, 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 *самсомòлец* содержится слово *самсам*. На мой взгляд, происхождение вышеуказанного слова объясняется, скорее, тур. диал. *somsot* ‘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*. Диссимиляция *о – о – о > а – о – о* могла произойти благодаря народной этимологии; о связи со словом *сам* ср., например, укр. *сàмка* ‘вампир женского пола, который убивает маленьких детей’.

Сатанà, сатàн, сòтона, сатона, сатùна, сатùница

Болг. диал. слова *сатанà, 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 отпоче да ми зема* [что придет вечерняя сатана (? звезда Сатурн), чтобы взять моего ребенка-отрока] (Перушница, общ. Пловдив – СБНУ 9, II: 140). Вместо *с̀̀туница-веч̀̀рница* Д. Маринов (1914: 199) приводит слово *с̀̀т̀̀урница*.

Данное слово имеет разные глагольные производные со значением ‘соблазнять, обольщать’: *осатаня, осатанявам, пресатанявам*,

обсатонил, осотоня, осотонявам, обсотоним, последнее имеет значение ‘околдовать при помощи магии’ (общ. Трын – КБДР).

Исходной формой слова *сòтона* является ст.-слав. *сотона* ‘сатана’, заимствованное из ср.-греч. *σατανᾱς*, которое, в свою очередь, восходит к др.-евр. *śātān* ‘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. *сотона*, с.-х. *сотона*, др.-чеш. *sotona*, словен. *sotona* демонстрируют переход от греч. *α* к слав. *о*; 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 *сàтàн* восходит к греческому, ср. ср.-греч. *σατᾱν* = *σατανᾱς* (Sophocles 1980); в то же время оно могло образоваться в болгарском языке как вторичное от слова *сатанà*. *Сатона*, *сату̀на* представляют собой контаминированные формы слов *сатанà* и *сòтона*. Слова *сатàница*, *сату̀ница* 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 *м – н > л – н* этимологическая форма *самàндра* превратилась в *салàндра*.

Стихия, стия

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; Герцов 1904: 70; Охрид – СбНУ 15: 63; Герцов; 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; Герцов).

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*, *stáfia*) ‘душа умершего, которая появляется на месте смерти’ (Popinceanu 1964: 215) и в аромунский – *stihie* ‘дух замурованного в здании живого существа’. Аромун. *stihio* ‘то же’ восходит к форме единственного числа *στοιχίό*. 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. *στοιχειόνω* ‘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 *στοιχειῶσα*: болг. диал. *стиѡсам*, напр., в проклятии *Стия те стиѡсала* [Чтоб тебя поразил дракон] (Охрид – СбНУ 12, III: 249), аромун. *stihîusescu* ‘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] (Parahagi 1974: 1116).

Стопан

Слово *stopan* ‘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). Особенно широко эти верования распространены в Родопях (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 домовый 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 *stopanin* или *stopanova gozba*: 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: *Радовай са, стопане! весели са, кукьо! каде одиш, да одиш, тука доодаш, рѡса да истрѡсяш; от пѡля да са врѣцаш, тука да доодаш, жѣто да донѡсяш; от лѡзе да се врѣцаш, тука да доодаш, грѡзде да донѡсяш* [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: *стопанѐна* (*къща*) ‘дом, в котором живет домовый’ (Гюмюрджина – СБНУ 34: 257), *остопанена*, *подстопанена къща* ‘дом, в котором больше не живут люди и в котором поселились духи мертвых’, *стопанѝсвам* ‘заполучить домового’ (Банско – Молерови 1954: 527; область Пирин – ПК: 473), *стопанѝто 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 Диканя – Архив Георгиева, 661–II: 91), *домакинката* ‘домовой, имеющий облик черной змеи’ (Расник, общ. Перник – Архив Георгиева, 661–II: 81), *къщодоминица* ‘домашняя змея черного или пепельно-серого цвета’ (Поповяне, общ. София – Архив Георгиева, 661–II: 24), *д̀о̀машар* ‘домашняя змея’ (Охрид – СБНУ 34: 251), а также заимствованное из турецкого языка слово *сайбийя* (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. *hospodářiček*, *hospodářík* (Krek 1887: 410), *starý hospodář* (Machal 1891: 99), н.-луж. *góspodar* и *góspoza* ‘две домашние змеи’ (Schrader 1917: 23), н.-греч. *voixoxúnq̃s* (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. *Vásrtoṣ pátu* ‘божество, охраняющее дом’ (Macdonell 1911: 138); ср. также баскское *Etxajainak* ‘хозяин дома’ = ‘домашние духи’ (GMAE 1973: 532), а также западносемитское наименование каждого божества местности как *хозяина* (*Baal*) того места, над которым он господствует (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: *запѣчник* (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 *stopán*. Оно зафиксировано в ц.-слав. *stopanъ*. Из других славянских языков это слово отмечено только в с.-х. *stōpanin* ‘хозяин дома’ (юго-западные регионы – Вук). В албанском языке существуют слова *stopán* ‘глава’ и *shtëpán*, гегское *shtëpâ* ‘альпийский пастух’, в румынском – *stăpîn* ‘хозяин, владыка’ и *stopán*, н.-греч. *τσοπάνης* ‘чабан’.

Для этого слова предлагались в основном следующие этимологии (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 *stōdъ* ‘стоять’ путем расширения при помощи **p-*, для чего он приводит сравнение с др.-инд. *sthāpana-* ‘установление, расположение’, а в плане семантики – болг. *станянин* = *stopанин* ‘хозяин’. Однако данная этимология остается корневой.

Другое объяснение дает В. Пизани, предполагая образование слова из **s̥ta-g̥pānъ* – как калькирование какой-то немецкой синтагмы – например, такой, как гот. *hunda-faþ-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 старославянского (Weigand 1910: 228), не может быть принято в таком виде. Осторожнее высказывается Е. Чабей, предполагающий, что алб. диал. *shtëpâ* 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. *stopanъ* или к болг. *stopán*.

Ст.-слав. *stopanъ*, 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 > **σπιτανός* (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’, *-pāna* ‘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. *stīpins*, др.-прус. *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 *stapānus*, 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, тълъсъм, тѳлосъм; делесина

Общеболгарское и литературное слово *таласъм* – 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 *таласъм* (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 quatertradius*’. 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 *каракѳнджѳ* (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 *тълсъм* (Арнаудов 1972: 259), в Велесе – прилагательное *тълъсъм* ‘страшный, ужасный, плохой’ (Панчев: 310). Из с. Бяла Златина известен вариант *таласъм* (Арнаудов 1972: 235), а из Охрида – *тѳлосъм* (СбНУ 15, III: 63), *тѳлосом* (СбНУ 13: 189).

Это слово имеет разные производные: прилагательные *талъсъмски* (Воден – СбНУ 4: 119) и *тълъсъмлия*, которые используются по отношению к «нечистому» месту (Прилеп – СбНУ 3: 158), диминутивы *таласъмец*, *таласъмче* (Геров), а также глаголы *таласъмнясвам*, *вталасъмявам се* ‘стать духом *таласъм*’ (Геров).

Данное слово было заимствовано из арабского языка при посредничестве турецкого: *тълсъм* совпадает с тур. *tılsım* ‘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. *ṭilasm* ‘талисман, заклинание, заговор’; *таласъм* восходит к форме pl. *ṭalāsim*, которая также была заимствована через турецкий язык. Источником арабского слова является ср.-греч. *τέλεσμα* ‘талисман, ритуал’. От н.-греч. *ντέλεσις* ‘дух замурованного человека’ (Арнаудов 1969: 678) происходит

болг. диал. *делесѝна* ‘вампир, караконджо, таласъм’ (Странджа – Геров 1962: 79), которое БЕР (1: 336) неубедительно возводит к новогреч. *ντελής* ‘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* ‘амулет’ (Босния), форма pl. – *таласом, таласон* (Сува и Стара планина), *таласъм* (Босния) (Тројановић 1911: 60; Schneeweis 1961: 11; Škaljić 1966: 617; Skok 3: 170).

Тàртор, 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 *tàrtor* ‘предводитель чудовищ, злых духов, дьяволов; чудовище, демон, черт, пещерный дракон’ (Tiklin) уже из старославянского языка, восходит к ср.-греч. *τάρταρος* ‘one of the compartments of hell’ [одна из частей ада] (Sophocles 1980), которое продолжает др.-греч. *τάρταρος* ‘преисподняя; глубокая пропасть под землей’ (Ionescu 1976: 83).

Передача греч. *α* при помощи *о* (в редуцированном виде *у*) показывает, что речь идет о древнем заимствовании (до VIII в.).

(X)àла, хал

Словами *(x)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 – Захариев 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 грозным 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 *халòсвам*: *Хал да го сретне, та да го халоса* [Чтоб его дракон встретил и его поразил].

Часто встречаются формы без начального *х*:- *ала* (Станке Димитров – СБНУ 9, II: 212; Кюстендилско краиште – Захариев 1918: 145; Пазарджик – Джуренов 1980: 454).

Данное слово очень продуктивно: ср. производные *халàтина*, *халèтина* ‘сильный ветер’ (Геров 5: 483), *алетия* ‘вихрь’, ‘черт’ (Кожинцы, общ. Перник – Архив Георгиева, 661-II: 68), *халест* ‘тот, кто похож на демона *хàла*’ (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: (*х*)*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 – Станојевић 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 насылает кошмары’ (Олтения, Банат), в заговорах оно фигурирует как *hană* (Ionescu 1976: 85). Согласно А. Розетти, в заговорах *hală* совпадает с *alea – ielele* (Rosetti 1975: 121), что кажется неправдоподобным.

Балкано-славянские слова были заимствованы из н.-греч. *χάλαξα* ‘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 *xàla* означает враждебного дракона, который уничтожает урожай, а славянское слово *змеј*, *змај* – 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. *хắла*, *хắлина* ‘платье, одяние’, словен. *há-lja* ‘просторное платье, верхнее платье’, словин. *chalë* ‘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. *халасвѐй* ‘легкомысленный человек’ (согласно составителю, исходным является значение ‘ветер, буря’).

(X)àpo

В проклятиях упоминается существо – судя во всему, мифологическое – (x)àpo: *Аро то те ѧло, та те ѧзело* [Чтоб тебя аро ело и съело] (Охрид – СбНУ 12, III: 246), *Аро то да те взме! Аро то те нашло! Харо те ѧло!* [Чтоб тебя аро взяло! Чтоб тебе аро встретилось! Чтоб тебя ало сожрало!] (Schmidt 1871: 222; Арнаудов 1969: 626); слово *àpo* имеет также значение ‘старый, безобразный и ленивый человек’ (общ. Пазарджик – Джуренов 1980: 554).

Это слово заимствовано из н.-греч. *Χάρο*, представляющего собой форму звательного падежа от имени *Χάρος*. 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: *Χάρων* – 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. *ḫaran-* ‘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 *Χάρος* 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’ (Papaahagi 1974: 642).

Цѣрниот

В проклятиях из Охрида это слово встречается в качестве наименования черта: *Цѣрниот те сотрил* [Чтоб тебя черный стер с лица земли] (СБНУ 12, III: 249). Словосочетание *цѣрни ангели* тоже является названием черта (Геров).

«Черный» – народное прозвище черта, которое встречается уже в трудах отцов церкви (РАС 9: 715). Там же говорится, что лики его ангелов черны, как ночь. Это описание черта продолжает существовать в новогреческом: *ὁ μαῦρος* ‘черт’ (Schmidt 1871: 175). Довольно рано оно проникло и в славянские языки: ср. с.-х. *цѣрнѣ*, рус. *чёрный*, чеш. *černý*, словц. *čierny*, в.-луж. *čorny*, кашуб. *czarny* в качестве наименований черта. Ф. Славский (Ślawski 1976: 240) возводит их к праславянскому. При этом праславянское происхождение **čьrнь bogъ* ‘божество тьмы’ он, напротив, считает сомнительным и предполагает, что оно возникло под влиянием христианства. Согласно Г. Ловмянському, 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).

Шайтaн, шейтaн

Слова *шайтaн* и *шейтaн* 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’ (Берислэвешти, Аргеш – Rosetti 1975: 199), аромун. *şaitán*, последняя – в с.-х. диал. *shejtan* (Босния) и алб. *shejtán*.

Исходной формой для данных слов является араб. *šaiṭān* ‘сатана, черт’, которое проникло в балканские языки через турецкий – ср. тур. *şeytán* ‘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 (= *ġinn*). 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*, *дьявол*, *сатана*, *сонтона*, *враг*), остальные понятия пришли из античной религии и философии и были переосмыслены с точки зрения христианства (*стихия*, *тартор*). Этот пласт является общеполгарским и литературным. Второй пласт ограничен отдельными диалектами и восходит к устным контактам (*армёнки*, *дракус*, *калаканзер*, *кёруша*, *лехуса*, *панукла*, *вънкашни*, *благ* и *медени*); с точки зрения пе-

риодизации к данному пласту относятся как ранние, так и поздние заимствования, поскольку устные контакты продолжают вплоть до настоящего времени. Часть данной лексики распространилась через фольклор (*ламѧ, латѧни, орѧсници*) и благодаря этому стала общebolгарской.

Древние наименования *погѧни* и *русалиѧ*, относящиеся к христианскому слою, с точки зрения этимологии с одинаковым успехом могут восходить как к греческому языку, так и к балканской латыни. Слово *мрѧта*, 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 *кара-кѧндѧжо* и *таласѧм* 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 (*дѧвол, сатанѧ*). При этом заимствованные наименования нередко накладывались на унаследованные (например, *армѧнки* = *наѧви, вампѧр* = *плѧтник, тенѧц, орѧсници* = *нарѧчници, русалиѧ* = *самодѧва*) или же представляли собой табуированные наименования (например, *вѧнкашни, благи и медени, горска майка*).

Таким образом, причиной богатой синонимии, наблюдаемой 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, *вѣтър*, *вихрушка*, *мрак*, *страх*, *нѣмоуц*), либо являются производными от апеллятивов, которые называют одну из характерных черт того или иного демонического существа (*нощница*, *плѣдница*, *вѣлколѣк*, *плѣтник*, *тенѣц*). 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. **běsъ* ‘демон’ / балт. **baid-sa* ‘страх, ужас’, праслав. **judā* ‘нимфа’ / лит. диал. *jāudra* ‘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 отделились 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*, *клінове*, *уроки*), считающихся сегодня воплощением болезней, лежат доанимистические 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 (**těньсь*) и в виде дыхания (**duxъ*, **dux-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, *змея* является драконом, который охраняет плодородие полей, в то время как слова *ламѧ*, *халѧ* 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' (*вèщица*, *вампiр*, *пану́кла*) 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 (*вампiр*, *на̀ви*), магии (*вèщица*, *ма̀мница*) и «дурному глазу» (*у́роки*).

Наибольшей консервирующей ролью обладает фольклор, в котором сохранились очень древние наименования демонов, унаследованные из индоевропейского языка (*ви́ла*, *ди́ва*, *ю́да*, *зме́й*).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

алб. — албанский	3.- — западно-
англ. — английский	3.-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. — мунджанский
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. — оскский
др.-исл. — древнеисландский	перс. — персидский
др.-корн. — древнекорнуэльский	праслав. — праславянский
др.-лит. — древнелитовский	простонар. — простонародное
др.-прус. — древнепруский	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
собирад. — 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 вярвания 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.* Ягнобские 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.
- Арнаулов 1913 – *Арнаулов М.* Фолклор от Еленско // СБНУ 27. 1913. С. 1–389.
- Арнаулов 1968, 1969 – *Арнаулов М.* Очерци по българския фолклор. Т. 1. София, 1968. Т. 2. София, 1969.
- Арнаулов 1971, 1972 – *Арнаулов М.* Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1. София, 1971; Т. 2. София, 1972.
- Архив Георгиева – *Георгиева Ив.* Материали по темата «Народен мироглед». 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 Цончев – *Цончев 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. Явашев, 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 мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Боев 1970 – *Боев Е.* Казахски и български речникови успореждици // 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 селяка 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 языкознания. 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. Ἡλύσιον πεδίων, Вила – Viola // Журнал министерства народного просвещения. 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 = *Simurg* // 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. Арnaudов. 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 Горно-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 Бољевачког // 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.* Словарь української мови. Київ, 1907–1909.
- Грюнберг 1972 – *Грюнберг А.Л.* Языки восточного Гиндукуша. Мунджанский язык. Л., 1972.
- Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976 – *Грюнберг А.Л., Стеблин-Каменский И.М.* Ваханский язык. М., 1976.
- ГСУ – Годишник на Софийския университет. Историко-филологическия факултет. София.
- Гълъбов 1965 – *Гълъбов 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 балканистики 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.* Строй тюркских языков. М., 1962.
- Дробняковић 1960 – *Дробняковић Б.* Етнологија 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. **čьrtь* ‘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.* Малорусско-німецкий словарь. 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-етнографско изучаване // СбНУ 40. 1935.
- Захариев 1949 – *Захариев Й.* Пиянец. Земя и население // СбНУ 45. 1949.
- Захариев 1963 – *Захариев Й.* Кюстендилската котловина. Географско-етнографско изследване. София, 1963.
- Златковская 1978 – *Златковская Т.Д.* Rosalia – Русалии? (О происхождении восточнославянских русалий) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд

- славистов. Загреб – Люблина, 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.* Навь // МНМ. Т. 2. С. 195.
- ИДР – *Стойков Ст., Младенов М.* Проект за «Идеографски диалектен речник на българския 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 поверията 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, остарели и диалектни думи в литературата от XIX и XX век / Сост. С. Илчев, А. Иванова, А. Димова, 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 (Страничка 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, u в литовском языке // Baltistica 1, № 2. Вильнюс, 1966. С. 113–126.

- Каралюнас 1975 – *Каралюнас С.* К этимологии лит. *júodas* ‘черный’ // *Этимология* 1975. М., 1977. С. 129–137.
- Караџић 1935 – *Караџић Вук Ст.* Српски рјечник истумачен њемач-кијем и латинскијем 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.* Гергьовден 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 Хасковския 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. *Надѣстьникъ* // *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 междуречья 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 заежки 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 селяка // Српски етнографски зборник. Књ. 1. Београд, 1894.
- Мирчев 1947 – *Мирчев К.* Нещо за гръцките заежки 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 названия 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. Качулев. София, 1973.
- Орел 1981 – *Орел В.Э.* Состав и характеристика субстратного апеллятивного фонда балканославянских языков. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1981.
- Откупщиков 1967 – *Откупщиков Ю.В.* Из истории индоевропейского словообразования. 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 / Събрал, наредил и изтъкувал 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, Самоковско. Дипл. работа. Истор. факултет Софийского Университета (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 бития. 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. Казанлък; 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 – Vražogmci; Књ. 3: Vraznuti – Guščurina; 1966. Књ. 4: D – Dugulja; 1968. Књ. 5: Duiuljan – Zaključiti; 1969. Књ. 6: Zaključnica – Zemljen; 1971. Књ. 7: Zemljenast – Intoniranje; 1973. Књ. 8: Intonirati – Jure; 1975. Књ. 9: Jurget – Kolutva; 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: Nedošuiav – Nokavac; 2001. Књ. 16: Nokaš – odvrzivaši; 2006. Књ. 17: Odvrkao – Opovo; 2010. Књ. 18: Opovrgavanje – ocariti; 2014. Књ. 19: Ocat – Petoglasnik.
- Русакиев 1956a – *Русакиев С.* Народни песни на малоазийските българи 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 *stopan* // 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-Стоцкий 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 **ǵ₂en-/ǵ₂n-* в балтийском и славянском // *Lingua Posnaniensis* 8. Poznań, 1960. S. 194–211.
- Топоров 1963 – *Топоров В.Н.* Хеттская ^{SAL}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.* Неколике 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.* Руссалии. 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 Самоковския 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 (цресло: бука) // 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. Праславянский 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 Hexaameron des Exarchen Johannes. 1. Graz, 1958.
- Aitzetmüller 1960 – *Aitzetmüller R.* Das Hexaameron des Exarchen Johannes. 2. Graz, 1960.
- Andres 1918 – Zum Art. *Daimon* // *Pauly-Wissowa*. Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Suppl. Bd. 3. S. 267–322.
- Androit 1974 – *Andriotis N.* Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten. Wien 1974 (ÖAW Phil.-hist. Klasse. Schriften der Balkankommission. 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, Laumes) // *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 *ojьminъ* // 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. С. 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.
- Bezljaj 1976 – *Bezljaj 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.* Miscellen // 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 linguistice slavoromâne I // Dacoromania IV. Cluj, 1922/1923.
- Carruba 1982 – *Carruba O.* Beiträge zum Luwischen // Serta indogermanica: Festschrift für G. Neumann zum 60. Geburtstag / Hrsg. von J. Tischler. Innsbruck, 1982. (IBS; Bd 40). S. 35–51.
- Černý 1898 – *Černý A.* Mythiske bytosée 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 Vřddhi-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 – *Dieterich A.* Mutter Erde. Leipzig; Berlin, 1908.
- Diturija 1927 – Besime të popullit // Diturija 3. 1927. 2. Dhjetor. F. 62–68.
- DLRM – Dicționarul limbii române modern. 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 – Enzyklopaedie des Islam. Leiden; Leipzig, 1913.
- EJ – Encyclopaedia judaica. Jerusalem.
- Eklblom 1951 – *Eklblom R.* Die fruhe dorsale Palatalisierung im Slavischen. Uppsala, 1951.
- Falk, Torp 1910–1911 – *Falk H., Torp A.* Norwegisch-dänisches etymologisches Wörtetbuch. Bd. 1–2. Heidelberg, 1910–1911.
- Etnolog – Etnolog. Ljubljana, 1926–.
- Ferdinandy 1973 – *Ferdinandy 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.
- Gołqb 1967 – *Gołqb Z.* The traces of vřddhi 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 Kulturvölker. 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 Namenmagie // *Orbis. Bulletin International de Documentation Linguistique* 7. Louvain, 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 Drzewnian 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.* Neupersische Schriftsprache // *Grundriss 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 in 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* роусальки // 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.
- Jobs 1961 – *Jobs 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 počátek alovánů. 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 germeinslavischen 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 Euphrat-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 Todaustragen 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.* Nákras 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 Nachbarstämme. 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.* Litausische 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 în limba romînă. 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 slovincih. Ljubljana, 1964.
- Moszyński 1967 – *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. T. 1. Warszawa, 1967.
- Moutsos 1970 – *Moutsos D.* Romanian stapin and OldCh. Sl. *stopanъ* // KZ 84/1. 1970.
- Mrkun 1937–1939 – *Mrkun A.* Ljudska medicina v dobropoljski dolini // Etnolog 10/11. S. 1–10.
- Muka – *Muka A.* Słownik dolnosербскеje řečy 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. Díl 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 československý. 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 Dravānopola-bischen (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, Albanesischen, 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 // JIRSpr 3. 1896. S. 170–182.
- Pauly-Wissowa – Realencyclopädie 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 *stopanŭ* 'Herr' // Baltistica 9/1. Вильнюс, 1973. С. 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 połabskich. Zesz. 3. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1973.
- Polivka 1915 – *Polivka J.* Z drobné mytologie slovanské. O hospodářikovi // *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. „rekq : rьci” // *Orbis scriptus*. Dmitrij Tschizewskij 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.* Serbolroatische 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 böse 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.* Etimologijski 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–.
- Słupski 1971 – *Słupski 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 kremtet 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 mītologija. 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 *upirǐ*, 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 Balkanologie* 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 motýlů 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. Pokorny. 1. Berlin; Leipzig, 1930.
- Wehr 1966 – *Wehr H.* A dictionary of modern written Arabic. Weisbaden, 1966.
- Weigand 1894 – *Weigand G.* Die Aromunen. 2. Volkliteratur 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.

- Wliskołki 1891 – *Wliskołki 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 československý* 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]–.
- Ανδριώτης 1967 – *Ανδριώτης Ν.* Ἑτυμολογικὸ λεξικὸ τῆς κοινῆς νεοελληνικῆς. Θεσσαλονίκη, 1967.
- Κουκουλές 1923 – *Κουκουλές Φ.* Καλλικάντζαροι // *Λαογραφία* 7, 315–328.
- Μαίος 1955 – *Μαίος Κ.Α.* Μικρά μελετήμα. 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 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, 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 хабилизацию 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.

