

КАРПАТО-БАЛКАНСКИЕ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Речь в работе пойдет о лексике народной духовной культуры общего славянского происхождения, а также о существенных текстуальных совпадениях в кратких фольклорных жанрах у славян в восточных Карпатах и на Балканах. Карпато-балканские этнолингвистические соответствия в терминологической лексике народной духовной культуры, заметно выделяющиеся на общеславянском фоне, можно разделить на несколько групп, связанных с ареальными характеристиками рассматриваемых явлений. Во-первых, наблюдается большое число соответствий у южных славян на Балканах и в Южных Карпатах на территории Румынии. Нередко культурно-языковые явления этого типа составляют общий севернобалканский ареал. Во-вторых, в последнее время обнаруживается все больше этнолингвистических параллелей у южных славян восточной части Балкан и у славян, населяющих Западные Карпаты (в частности, в процессе применения балканославянского этнолингвистического вопросника в полевых исследованиях в Средней Словакии). Такие параллели во многом объясняются процессами так называемой валашской колонизации на север в XIV–XV вв. В-третьих, обнаруживаются эксклюзивные сходства в терминологической лексике и корреспондирующих явлениях народной культуры у балканских славян и у славян в Восточных Карпатах (украинское Закарпатье), которые весьма архаичны и, по всей вероятности, связаны с двумя этапами заселения славянами Балканского полуострова.

Рассмотрим несколько карпато-балканских этнолингвистических параллелей, характеризующих, с одной стороны, центральную зону Южной Славии, с другой — аналогичные явления в Западной Украине, зафиксированные на Гуцульщине:

- (I) наименования, связанные с магией и колдовством (от **činiti*);
- (II) названия мифологических персонажей, предсказывающих судьбу ребенка (от **sqd-*);
- (III) фольклорные мотивы, касающиеся запретов и предписаний, которые высказываются в песнях мифологических персонажей типа ю.-слав. ⁺*vila*.

Все рассматриваемые параллели относятся к архаическому слою культурно-языковой народной традиции.

I. Наименование ведьмы *čirilica* известно на достаточно большой территории центра Южной Славии. Это следует из диалектных и этнографических источников XIX–XX вв., а также из материалов собственных полевых записей автора в западной Сербии (1997, 2001, 2014, 2016 гг.) и центральной Боснии (2011–2012 гг.). Ареал термина охватывает среднюю и северную Боснию, примыкающие области в Хорватии, западной Сербии и Черногории. На территории Хорватии наименование ведьмы *чинилица* было отмечено у сербов-границар в заклинаниях против зла, наносимого ведьмами, при этом наряду с *чинилица* упоминается и название *вјештица*. Проследивая далее термин *чинилица* в западной части южнославянской территории, находим его в Боснийской Краине, также наряду с *вјештица*; персонаж описывается как вредоносный для людей: дух ведьмы в виде маленькой птицы вылетает из ее тела во время сна, чтобы творить зло по ночам, если же тело ведьмы перевернуть во время сна, то ее дух не сможет вернуться обратно. На пограничье со Славонией в Боснийском Посавье фиксируется рассказ о пойманной среди чужих коров ведьме, которую и здесь называют *čirilica*. В северной части Боснии, в Маглае, также отмечены оба наименования ведьмы: и *вјештица*, и *чинилица* (список источников см. в работе [Плотникова 2014: 8]). По данным конца XIX в., ведьмы, называемые и *чинилице*, и *вјештице*, собираются вместе на заброшенном гумне (Гласинац в северо-восточной Боснии [Лилек 1894: 669]). В Фоче (средняя Босния) также известно наименование ведьмы *чинилица*; с помощью магических действий она отбирает у чужих коров молоко [Там же: 670].

Данные о лексеме *čirilica* ‘ведьма’ в Боснии следует дополнить полевыми материалами, собранными у мусульман Боснии в 2011–2012 гг. Так, в мусульманском селе Дуймовичи, расположенном между горными массивами Белашница и Трескавица, отмечено (2011 г.): *čirilice* ‘ведьмы’, т. е. женщины, которые умели наносить порчу (*znale učiniti*). По сведениям жителей Дуймовичей, *čirilica* могла сделать так, чтобы у коровы не было молока и чтобы овцы в хозяйстве болели. Ведьму, называемую *čirilica*, старались подкараулить ночью, поймать, при этом она была голой и с распущенными волосами; зафиксирован и типичный сюжет былички о поимке и наказании ведьмы ночью с целью распознать наутро в пришедшей женщине сельскую ведьму. Старое наименование у мусульман Боснии сохраняется наряду с новым, представляющим собой турцизм арабского происхождения: *si(h)irbasica* или *si(h)irbašica* [Škaljić 1979: 563–564]; ср. босн. *sihir* ‘магия, чары’; ‘зло’. Несколько реже, чем турцизм, у боснийских мусульман встречается дублет *vještica*, более употребительный у сербов. Впрочем, в северной

Боснии в округе Приедора (Республика Сербская)¹ повсеместно у православных и мусульман: *vještica* ‘ведьма’, реже — *чаралица* в том же значении, тогда как результат действия данного персонажа обозначаются термином *čini* ‘магия, порча’ в устойчивых сочетаниях: *nabacila (metnula) čini* (т. е. навела порчу, букв. «набросила»)².

В западной Сербии известны оба наименования ведьмы славянского происхождения: и *чинилица*, и *вјештица*. По этнографическим источникам, эти дублиеты фиксировались еще в конце XIX в. в Шабачком и Ужицком краях (см. переизд. Миличевича [Миличевич 1984: 197])³. В этих краях известен и традиционный набор вредоносных функций ведьмы: ведьма пьет кровь новорожденных, вредит роженице; насыляет на людей порчу, а также устраивает непогоду; с целью нанесения вреда ночью окружающим ее душа вылетает из тела в облике бабочки (подробнее см. [Зечевић 1984: 348–349]). По собственным записям автора, в Драгачеве (западная Сербия) употребляется и *вјештица*, и *чинилица*, а также и *чињарица* (1997 г.) как наименование женщины в селе, которая наводит порчу и отбирает молоко у скота. В селе Рудно в области Голия также отмечено *чињарица* в качестве названия женщины, занимающейся вредоносной магией: она наводит порчу (в основном на молодоженов), отбирает молоко у скота и насыляет на него болезни (запись 2002 г.). В селах в округе Косьерича регулярно отмечается: *чинилица* ‘ведьма’, часто с удвоенным акцентированием злокозненных действий ведьмы: *чинилица чинила* (ведьма колдовала) (села Мионица, Скакавци, запись 2016 г.).

Полевые данные 2014 г. из экспедиции по Приепольскому и Прибойскому регионам⁴ дополняют картину распространения наименований ведьмы от **činiti* ‘делать’. На востоке от города Приеполе, в населенных пунктах Хисарджик и Качево, где проживают мусульмане, отмечен дериват *чињарица* ‘ведьма’, с тем же расширением, что и

¹ Полевые исследования 2017 г. проводились в рамках проекта Еленки Пандуревич «Защита нематериальных духовных ценностей Республики Сербской» в селах: Доња Драготиня, Горња Драготиня, Орловци, Сводна, Радомировац, Брезичани, Бистрица, Пруски, Цикоте, Козарац.

² Ср. аналогичные данные из дипломной работы по лексике в округе Баня-Луки Д. Савич [Савић 1997: 80].

³ Отметим, что по записям коллег из Шабачкого края, работавших по программе А. А. Плотниковой «Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала» (переизд.: [Плотникова 2009]) уже в начале XXI в., названия ведьмы от **činiti* уже не отмечаются (зафиксировано лишь *вјештица*) [Якушкина 2006; Петровић 2006].

⁴ Экспедиция осуществлена в рамках сербского проекта «Полимье: мультидисциплинарные исторические исследования» под рук. С. Пушицы, которому автор статьи выражает благодарность за помощь во время полевых исследований.

в православном Рудно, находящемся восточнее Приепольского края. На западе от города Приеполе, в православном селе Горне Бабине, прибойских селах Калафати и Слатина, черногорском — Боляничичи, фиксируется форма *чинилица* ‘ведьма’, как и в боснийских селах вблизи Сараева. Функции ведьмы во всех исследованных селах приблизительно одинаковы: отбирает у скота молоко, насылает болезни на людей и скот, особенно активизируется в канун больших праздников, может навести порчу на свадьбе.

Для уточнения ареала наименований *činilica* ‘ведьма’ следует также упомянуть термин *чињелица* в том же значении в северной Черногории (Ускоки) [Станић 2: 486], регионе, близком по языковым диалектным признакам западносербскому и образующем вместе с западносербским и боснийским регионами единый центральный ареал по ряду этнолингвистических признаков (подробнее об этом см. [Плотникова 2004: 321–330, 718]).

Если обратиться к словарям сербскохорватского языка XIX–XX вв., то обнаружим лексему *činilica* ‘ведьма’ без каких-либо помет, указывающих на диалектный характер слова, что отчасти связано и со спецификой местной лексикографической традиции (см. об этом [Плотникова 2000: 30–31]). Так, большой загребский словарь, начатый Дж. Даничичем и издаваемый в течение столетия, включает оба наименования ведьмы от **činiti* — и *činilica*, и *činarica*, наряду с *čini* ‘чары’. В статье *činilica* (f., incantatrix) [RJAZU 2: 28] при толковании «*žensko čeljade koje čini čini*» (женщина, которая насылает чары) дается синоним (*čaralica*), а также указание на время активного употребления лексемы (od prošloga vijeka (начиная с прошлого века)) и приводится некоторое количество примеров-иллюстраций из художественной и этнографической литературы, в частности, цитаты из работ того же М. Миличевича, фиксировавшего лексему в западной Сербии; из трудов боснийского францисканца С. Маргитича (Vračī, vištice i činilice nisu li svi slugе tvoje? (Знахари, ведьмы и колдуньи – не твои ли слуги?); Zaradi nevirnika i činilica (Из-за неверных и ведьм))⁵. К заглавному слову *činarica* [RJAZU 2: 37] дается лишь толкование: «*žensko čeljade koje u oči đurņeva dne čini da bi stoka imala mlijeka preko godine. U Srbiji*» (женщина, которая накануне Юрьева дня делает так, чтобы скот в течение года давал молоко. В Сербии), из которого ясно, что речь идет о сверхъестественных действиях женщины, способной повлиять на удои скота, по всей видимости, — о ведьме. Наиболее объемной, содержащей множество иллюстраций, ссылок и помет, в словаре является статья *čini* ‘чары’ [RJAZU 2: 28], она включает свиде-

⁵ Со ссылкой на труд «Fala ot sveti(h)», изданном Фра Стьепаном Маргитичем в Венеции в 1708 г.

ния о частом употреблении слова в XVII в., ссылки на предшествующие словари, в том числе на словарь Вука Караджича, где эта лексема представлена в сочетании *naгазио на чини* (наступил на порчу), а также при соответствующем глаголе как цитата из сербского фольклора: «Чїни чини сеїи Ивановој» (Насылает чары на сестрицу Иванову...) [Вук Pj: 902].

В современном стандартном хорватском языке сохраняется только: *čini* ‘uroci koji se na nekoga bacaju da mu nanesu zlo (*baciti čini/čine; ovel/ovi čini*)’ (чары, которые насылаются на кого-либо, чтобы нанести зло (бросать чары))⁶. Словарь современного боснийского языка из всей совокупности народной лексики колдовского дискурса от **činiti* ‘делать’ (см. выше свидетельства из этнографических источников) оставляет только *čini* с пометой «etnol.» («этнографическое»), толкованием — ‘uroci, vradžbine i čari’ (сглаз, магия и чары) и указанием на фразеологизм *baciti čini na koga* ‘začarati koga, dovesti koga u stanje da nema potpunu kontrolu nad svojim ponašanjem i djelovanjem’ (бросать чары на к.-л., «заколдовать кого-либо, довести до состояния потери полного контроля за своим поведением и действиями») [RBJ: 139].

Обращаясь к материалу других славянских языков, видим, что значения лексем с корнем **čin-*, связанные с магическими действиями и субъектом их исполнения, отмечены в серболужицком⁷ и украинском, причем в последнем — лишь в западных его диалектах — на Карпатах. В этих же языках и диалектах дериваты самого глагола **činiti* в его основном значении ‘делать’ более употребительны, чем его эквиваленты (см. [ОЛА 8: карта № 43]).

К сожалению, данные «Общекарпатского диалектологического атласа» не позволяют судить о распространении названий ведьмы (колдуна), образованных от **činiti*, поскольку в отношении народной мифологической лексики авторами была выбрана несколько иная стратегия: в основе вопросника (и соответствующих карт) лежит лексический, а не семантический принцип фиксации названий мифологических персонажей (в частности ведьмы) при полевом обследовании: вопросы 313 и 314 ориентированы на распространенную лексему

⁶ Hrvatski jezični portal (Хорватский языковой портал): <http://hjp.noviliber.hr/index.php?show=search>.

⁷ В лужицком языке существует не только глагольная лексема *čini* и под. (см. пункты 235, 236, 237 в ОЛА), но и специальная лексика народной духовной культуры, относящаяся к колдовству, которая имеет тот же корень: *činkar* ‘колдун’, *činkarka* ‘колдунья’, *činkarski* ‘колдовской’, *činkarstwo* ‘колдовство’ и *činki* ‘чары; магические предметы’ [Zeman 1967: 44–45] и, видимо, вторичного образования — *činkować* ‘колдовать’, ср. аналогичную словообразовательную модель в других славянских языках (укр. *видьма* — *видьмувати* [Гринченко 1901: 468]). Лужицкие аналоги в этом и других случаях требуют особого анализа в отдельном исследовании.

⁺*bosor-* на Карпатах, вопрос 316 — на ⁺*strig-* с указанием в качестве первого значения ‘женщина-ворожея’ (313), ‘мужчина, обладающий, по поверью, нечистой силой’ (314), ‘ворожея, колдунья’ (316) [ОКДА 1987: 137]. Карта ОЛА по данной теме указывает на единичное некартографируемое *činičica* ‘ведьма’ в восточной Боснии, что совпадает с нашими данными о центральном ареале Южной Славии, где такая лексема достаточно распространена как единственное название ведьмы или наряду с другими (*vještica, sihirbašica*).

Наибольшее разнообразие параллелей к южнославянским дериватам от ^{*}*činiti* при обозначении действий, деятелей и реалий колдовства обнаруживается в восточных Карпатах, а именно в гуцульских и соседних карпатоукраинских говорах. В своем словаре «Гуцульская мифология» Н. Хобзей приводит следующие наименования из рассматриваемой сферы: *чинтар* ‘человек, способный наносить людям вред, порчу’ с коррелирующим обозначением женщины — *чинтарка*, а также: *чинаторка* ‘ведьма, чаровница’, *чінкар* ‘колдун’, *чинки, чінки* ‘чары’ (с. Бродина), *чінки* (Верховина) [Хобзей 2002: 182]. Основные ссылки в этой статье даются на Шухевича и Кобылянского. Приводимое в статье описание персонажей у Б. В. Кобылянского включает термин *ч’інтарі*, толкуемый как ‘злые волшебники, насылающие на людей беду, несчастья, сеющие раздоры, брань и драку в семьях’; про них говорят: «Тут хтос нач’ініў, хтос поробіў...» [Хобзей 2002: 182]. Отметим, что у В. Шухевича в 4-м томе «Гуцульщины» фиксируется отглагольный дериват *чінкі* ‘чары’ [Шухевич 4: 228], а в 5-м томе в одном из двух рассказов из с. Космач о колдунах и ведьмах (называемых здесь *чинатарі*) дается и лексема *чинатарка* ‘ведьма’ [Шухевич 5: 212]. Очевидно, что словообразовательные и фонетические варианты наименований колдуна / колдуньи от ^{*}*činiti* на Гуцульщине далеко не единичны.

В лексикографическом труде «Гуцульскі світі» в алфавитном порядке можно найти: *чинатор* ‘человек, который наносит вред человеку или скоту, колдун’ с примером из с. Гринява: «Уні маўт менé за чинатора» (Они держат меня за колдуна) [ГС: 640–641]; *чинаторка* ‘женщина, которая наносит вред человеку или скоту, колдунья’ с примером из с. Зелена Верховинского р-на Ивано-Франковской области: «Я ни віру у чинаторі и чинаторкі» (Я не верю в колдунов и ведьм) [ГС: 641], а также заглавное слово *чінки* ‘чары’ с примером из Верховины: «Ше й сегодни віре гуцули ў чінкі» [ГС: 641]. Во всех случаях приводятся также иллюстрации из более раннего фольклорно-этнографического источника — многотомного труда В. Шухевича.

По нашим полевым исследованиям Гуцульщины (2012 г.), такая лексика встречается в селе Замагора, которое находится как раз недалеко от сел Зелена и Гринява, упомянутых выше в труде по Гуцульщине. Дериваты от ^{*}*činiti* в соответствующих значениях отмечены в заклина-

нии и заговоре (т. е. в устойчивых текстах) с. Замагоры: *чинаторі* ‘люди, занимающиеся колдовством’. Лексемы были зафиксированы в двух текстах — заговоре при рождении теленка и магическом заклинании во время доения коровы, произносимых с целью, чтобы колдуны и ведьмы не отбирали манну: молоко и сметану. В повествовании об опасных календарных днях также упоминались *чинаторники*, характеризующиеся как люди, обладающие сверхзнанием и причиняющие вред хозяевам скота, отбирая у коровы молоко (запись от информанта 1938 г. р.).

В обобщающем труде по русинским говорам — словаре И. Керчи *чиньба́* определяется как ‘сглаз’ (по данным при заглавном слове пометам, слово фиксируется в закарпатских гуцульских и мараморошских говорах на закарпатско-румынском пограничье: селах Косовская Поляна, Росишка Раховского р-на на территории Украины, а также в селе Поляни в Румынии) [Керча 2: 571]. Более ранние свидетельства находим в «Малорусско-немецком словаре» Е. Желеховского: «Чиніта, m. s. Чарівнік; Чинкі, pl. s. Чари» [Желеховский 1886: 1071], что представляется важным, поскольку автор словаря, как известно, опирался на языковые факты западноукраинских говоров.

Как следует из собранных материалов, наиболее полная картина наименований от **činiti* в значениях, связанных с колдовством, в украинских говорах фиксируется на Гуцульщине. Этот факт может подтверждать некоторые выводы, сделанные в исследовании С. Л. Николаева о балкано-карпатских изоглоссах как реликте позднеславянского лингвистического ландшафта [Николаев 2008]. Гуцульско-центрально-южнославянские лексические соответствия — дериваты от **činiti* с развитым значением субъекта злокозненных действий (с.-х. *činilica*, з.-укр. *чинаторка* и под. ‘ведьма’), возможно, связаны с общностью данных диалектов в прошлом и предположительно — с процессами второй волны заселения Балкан славянами, потомки которых в настоящее время населяют центральную часть Южной Славии (см. работы по лексике южнославянского центра и периферии Н. И. Толстого [Толстой 1997: 122–143]).

II. Названия мифологических персонажей, предсказывающих судьбу новорожденного ребенка, образованные от **sqd-*, распространены на достаточно широкой территории центра Южной Славии: известны в западной Болгарии и северной Македонии и далее регулярно фиксируются до региона Крань на западе Словении (см. картографирование термина и соответствующих контекстов в [Плотникова 2004: 694–705])⁸. Вместе с тем, среди наименований с корнем *-суд-* в раз-

⁸ Соответственно восточнее ареала терминов от **sqd-* фиксируются дериваты от **rekti* (*наречница* и под., Македония, южная Болгария) и от *+(o/y)рис-* (ср. греч. *ορίζω* ‘определять’: *орисница* и под., преимущественно в Болгарии); западнее — от **rod-* (*rojenice* и под., Словения).

ных лексико-морфологических вариантах в восточной, южной и центральной Сербия, в Черногории, Боснии, Хорватии, северной Словении, западной Болгарии и северной Македонии преобладает термин *суђенице*. На севере Сербии (в Воеводине) и примыкающих к ней славонских областях прослеживаются видоизмененные по отношению к основному ареалу термина *суђенице* варианты, например: *судје*, *судбине*, наряду с *суђенице* (южный Банат и Оток в Славонии); *судбенице* (в устье Тиссы), см. [Якушкина 2004]. Для узкой центральной части Южной Славии, о которой идет речь в нашем исследовании, характерно функционирование лексемы *усуд* ‘мужской мифологический персонаж, определяющий судьбу человека’, при этом прослеживается употребление дериватов той же лексемы для обозначения женских мифологических персонажей, предсказывающих судьбу младенца: серб. *усуда*, что наблюдается в западном Среме (Оролик), в северо-восточной Боснии (Маевица), Ужицко-Пожегском крае в западной Сербии (Годлево), в Чачакском крае (с. Вуетичи в районе Мрчаевцев) и на севере Драгачева (источники фиксируемых наименований см. в [Плотникова 2004: 249]). Как видим, средоточие терминов *усуд(а)* определяется именно на пограничье западной Сербии, а по мере удаления от бассейна Западной Моравы на запад и восток они все чаще дублируются иными дериватами **sqd-*, преимущественно лексемой в форме *суђеница*. Отметим и тот факт, что главным образом на этой территории центра Южной Славии встречаются «поздние» сведения о том, что судьбу ребенка определяют ангелы (западная Сербия, Черногория, отчасти — Босния и Герцеговина), см., например, : Петровић 1948: 325–326; Дучић 1931: 307–310; Ножинић 1998: 78], а также — *усуд* и два ангела (окрестности Пожеги в западной Сербии [Зечевић 1984: 346]). По нашим полевым данным из западной Сербии, как правило, о предначертании судьбы младенца говорится: *усуд усудио* («усуд» назначил) с последующим рассказом традиционной для этих мест былички о том, как жених «утопился» на заколоченном колодце (с. Скакавци, Мионица, 2016 г.).

На Карпатах именно на Гуцульщине обнаруживаются параллели к термину *усуд(а)*. Е. С. Узенёва отмечает в с. Устерики на слиянии Белого и Черного Черемоша: «В селе верили, что сразу после рождения ребенка у окна дома являлись “ангелы” и определяли ему судьбу (*судци судели*)» [Узенёва 2008: 342]. Данные подтверждаются более ранними сведениями о 12 невидимых «судцах», определяющих судьбу ребенка, — термин народной духовной культуры представлен в форме *судци*: «Как только рождается ребенок, собирается 12 невидимых *судцив*, которые садятся на подоконнике; 11 из них судят по-всякому, но с ребенком случится то, что предскажет 12-ый, самый старший. Эти *судци* назначают для ребенка одну звезду, которая светит так долго,

сколько живет ребенок; если звезда падает, то умирает человек, которому на родинах она была предназначена» [Шухевич 3: 12].

III. Еще один сюжет, имеющий карпато-балканские параллели именно в обозначенных выше зонах (центр Южной Славии и карпато-украинский регион), дает также продолжение и в Полесье. Речь идет о так называемых русалочьих песнях (з.-серб. *вилинске песме*). Во время полевых исследований 2014 г. у мусульман Полимья был зафиксирован мотив наказания обычных людей сверхъестественными существами (вилами) в случае, если первые не выполняют предписаний вил, высказанных ими в песенной форме. Причина выбора очередной жертвы (*streljanje*) вилами лежит в нарушении «песенных» запретов, что может быть реконструировано на основании новейших полевых данных при сопоставлении их с уже опубликованными данными из этнографических и фольклорных источников XIX–XX вв.

В мусульманском⁹ селе Калафати в окрестностях Прибоя было записано, что мифологические персонажи вилы рано утром сидят на скалах вокруг места, где работают люди, и кличут одна другую. При этом ткнут полотно и поют песни, в которых обучают людей правильному поведению в повседневной жизни. Так называемые *вилинске песме* подразумевают некоторый вид тайного знания, известного сверхъестественным существам вилам, — не случайно в конце каждого высказанного в песне запрета добавляется рефрен *чини су чини*, букв. «магия есть магия»:

Не ваља, не ваља воду на воду сипати, чини су чини;

Не ваља, не ваља ногу под ногу прати, чини су чини;

Не ваља, не ваља краву крављачом тући, чини су чини. (Учиниши сама себи да немаш млијека.)

(Не нужно, не нужно воду на воду лить, магия есть магия;

Не нужно, не нужно ногу об ногу мыть, магия есть магия;

Не нужно, не нужно корову ведром бить, магия есть магия. (Сделаешь сама себе, что молока не будет)) (Хатиджа Алагич, село Калафати, Прибойский край).

Вилске (вилинске) песме, которые прямо выражают запреты в жизни людей, — достаточно редкое явление у южных славян, что делает указанные полевые записи особенно ценными. Вместе с тем существуют восточнославянские параллели из западного Полесья и Карпат, относящиеся к аналогичным действиям «русалок». Л. Н. Виноградова в своей статье «Песни-нравоучения, приписываемые русалкам» [Виноградова 2012] выделяет эксклюзивные зоны, где обнаруживается сюжет с «песнями русалок»: это компактный ареал западного Полесья,

⁹ О проблематике лучшей сохранности архаических мотивов у славян-мусульман см. [Плотникова 2016: 169–204].

а именно волинско-ровенско-житомирский регион на Украине вместе с южными районами Брестской области в Белоруссии. В Полесье предписания сверхъестественных персонажей называются *русалчыны писни*, при этом необходимо отметить, что восточнославянские «русалки» и южнославянские «вилы» не являются полностью идентичными персонажами¹⁰. Помимо многочисленных сходных характеристик, между ними наблюдаются ощутимые различия. Так, полесские русалки, в отличие от персонажей типа «вилы»¹¹, появляются лишь в определенный сезонный период (на Троицкой неделе, полес. *Русальни тыждень*); происходят от душ умерших людей; имеют внешний вид не только красивых девушек, но и маленьких девочек, а также и мужчин. При всем при этом *русалчыны* и *вилске* песни, в которых перечисляется ряд запретов для людей, имеют даже текстуальные совпадения. Учитывая тот факт, что именно языковые данные предоставляют свидетельства о предшествующих этапах народной традиции, эти совпадения являются особенно ценными.

По содержанию запреты в обоих случаях касаются повседневной жизни людей: нельзя мыть ногу об ногу, бить домашних животных инструментами для работы или предметами домашней утвари, пить воду из посуды, которая для этого не предназначена, и т. п. В Полесье наиболее популярны сюжеты песен, касающиеся запретов мыть ногу об ногу и сеять муку на крышку от дежи (вариант: класть на дежу, т. е. квашню, готовый хлеб): Например: «Нэ можна сіяты на вічко од діжки муку. [Почему?] — Мусыць, от тогò, шо так русалкы спэвалы. Жэньшчына адна чула, як русалкы спэвалы: “Нэ бый ніжка об ніжку, / Нэ сій мукы на діжку, / Нэ сій мукы на дэжу, / Бо я Бòговы скажу”» (ПА, с. Олтуш, Малоритски р-н, Брестская обл., зап. А. В. Гуры, 1985); «Я русалку сама бачыла. Шла я з своей матэрью — там мы на хуторе жылы. Идем мы с матэрью тудá... А йіх дьві нэвелічэньных... біленькіе плятьчакá, о так она завьэзаны под мокобшэчки [рисунок] біле платòчки. И так о по жытэ скáчут. “Нэ тры ніжка ў ніжку, не бий косы кисткой [рукой], не сій мукы на дежу, Бо я Бòгови скажу”, — так оны скáчут и співáють. И так я кажú на матэра: “Мáмо, а шо такòе?” “Ой, ході, — кáжэ, — ході, то русалòчки”» (ПА, с. Ветлы, Любешовский р-н, Волинская обл., зап. Г. И. Берестнева, 1985); «Оны́ кáжуть, спевáють: “Нэ кладітэ хліб на діжку, бо не будэ спóру”» (ПА, с. Нобель, Заречнянский р-н, Ровенская обл., зап. О. В. Санниковой, 1984).

¹⁰ См., например: [Толстая 1995 (Вила)].

¹¹ О распределении различных наименований персонажей типа «вила» (болг. *самодива*, макед. *самовила* и т. д.) на территории Южной Славии см. [Плотникова 2004: 200–212, 614–624].

Что касается формальной структуры запретов, выражаемых русалками, то речь, как правило, идет о речитативе, часто рифмованном, например: «Не бий коня дугою, / Не мий ноги ногою...» (Овручский район, Житомирская область; [Галайчук 2008: 352]); «Русалки спиўають: „Нэ сий муку́ на дэгу́ [дежу], / Бо грих будэ. / Нэ мый нога́ об но́гу, / Бо ра́на будэ“» (ПА, с. Ласицк, Пинский р-н, Брестская обл., зап. О. В. Санниковой, 1985); «Русалка гаворит куме́ своёй, як та е́ё побачила, каже: „Не стый кума с кумо́ю [так как будут сплетничать], не мый нога́ с ного́ю [т. е. ногу ногой, так как есть руки], бо то, ка́же, грих (ПА, с. Щедрогор, Ратновский р-н, Волынская обл., зап. А.А. Архипова, 1980).

Отметим и тексты других жанров, которые, очевидно, производны от рассматриваемых песен-запретов со стороны русалок. Так, в совсем противоположной от бытования «русалочьих песен» зоне, а именно на Черниговщине, «русалочий» текст следует в обратном порядке — как провокация предполагаемых нежелательных действий: «Там русалка сидэ у Михеева орешника на березе; вона песню спивае: “Угу-угу, обмий но́гу аб нагу́”» (ПА, с. Плёхов, Черниговский р-н, Черниговская обл., зап. Т.Л. Ермолаевой, 1980). В том же ареале, где фиксируются «русалочьи песни», текст может приписываться некому иному мифическому существу, которое угрожает людям, что передаст сведения о нарушении запрета русалкам: «Сіяты хлиба́ нэ мо́на на дижу́. Одна́ сіяла хлиб, а з дижы́э чу́е го́лос: “Нэ сий хлиба́ на дижу́, бо русалкам розкажу́”. Нэ мо́на на дижу́ хлиб сіяты, коб русалкы чо́го пога́ного нэ поробы́лы» (ПА, с. Любязь, Любешовский р-н, Волынская обл, зап. М.В. Готман, 1985). В данном случае можно говорить не только о запрете, но и о возникновении присловья на основе традиционных предписаний, которые выражаются русалками посредством песен.

Л. Н. Виноградова отмечает, что вне Полесья «русалочьи песни» фиксируются в некоторых гуцульских и подольских селах, т.е. в карпатской зоне. Там они встречаются очень редко, могут контаминироваться с другими фольклорными жанрами, в том числе с «русалочьими песнями» иного содержания (т. е. не включающими запреты), ср., например, данные, записанные В. Гнатюком: «Русалки виглядають як маленькі діти. Вони скачуть одна проти другої, плещуть руками та співають: “Не мий ноги об ногу, / Не сій муки на діжу. / Ух, ух солом’яний дух, дух! / Мене мати уродила, / Нехрещене положила”» [Гнатюк 2000: 130]¹². Вторая часть «песни», где русалка жалуется на свою судьбу умершей девочки, часто встречается в текстах, не являющихся запретами для людей и характерных для восточного Полесья (в отличие от западного). Вместе с тем, как можно видеть из приведенного примера, запрет по сути сохраняется и здесь — у гуцулов, впрочем,

¹² Цитируется по [Виноградова 2012].

Гнатюк и сам часто представляет в своей книге контаминацию народных представлений из разных краев Украины. Пример из Ивано-Франковской области заслуживает больше доверия, поскольку здесь речь о русалках/вилах, которые называются аутентично для гуцулов – *лісні*:

*Лісні на їх данцовишу так собі співають:
Не мий ногу ногою
Не пий воду рукою!
Йик би не лук-чинок
И не оделен-зілля,
Мать би сина
На світ не сплodiла!* [Шухевич 5: 199].

При этом во второй части песенки *лісні* явно угрожают людям, перечисляя традиционные средства оберега от русалок и нечистой силы: чеснок, сильно пахнущие травы.

У южных славян *вилинске песме*, подчеркнем, также не являются обычным явлением. Они известны в строго определенном ареале так называемого центра Южной Славии, который выделяется как культурно-языковой диалект и по другим характерным признакам: летний обычай с факелами для обеспечения плодovitости скота *лиле* (западная Сербия, северная часть Черногории, восточная Босния и Герцеговина, северные края Боснии); вера в мифологического зверя/птицу *дрекавац* и под. (от **derti* ‘кричать’) (в тех же краях); принесение посмертной жертвы *душно*, (*но*)*душини брав* ‘овца, баран для души [умершего]’ (центральная и западная Сербия, восточная и северная Босния) и др. (подробнее см. [Плотникова 2004: 322–329, 718]).

Вилинске песме — песни мифологических персонажей «вил», в которых излагаются запреты и предостережения о карах за их нарушения, опубликовал в начале прошлого века Т. Драгичевич в «Вестнике музея краеведения». Он открывает свою подборку замечанием о том, что во Власенице (восточная Босния) народ все еще придерживается «правил вил» (*вилинских правила*):

*Не мети кући храстићем,
Не носи воде на воду,
Не пиј воде прилогом,
Не крпи штогод ујамком* [Dragičević 1908: 449].
(*Не подметај дом дубовой веткой,
Не приноси воду на воду,
Не пей из руки,
Не латај что-либо обрезками от полотна.*)

При объяснении этих сельских запретов автор уточняет, что не следует подливать только что принесенную воду ко вчерашней, не надо ложиться вниз животом на землю к источнику, чтобы зачерпнуть

воду рукой, нельзя зашивать что-либо, используя обрезки и остатки, «только если не вденешь в иголку, которой шьешь, три нитки сразу, в противном случае человек был бы неудачлив при покупках» [Там же]. Эти примечания показывают, что речь идет о «тайном знании», которое доступно вилам; нарушив их правила, человек оказывается во власти беды и несчастья. То же следует из «дешифровки» правилвил, известных в близлежащей Сребренице:

*Не тари се рукавом,
Не удри коња уларом,
Не зови драгог именов,
Не удари вола тельгом,
Не ломи прута за плота,
Не држи бијела кокота [Там же: 450].
(Не вытирайся рукавом,
Не бей коня уздечкой,
Не называй милого по имени,
Не бей вола ярмом,
Не ломай прут из забора,
Не держи белого петуха.)*

В приведенной песенке помимо практических замечаний содержатся и предписания, которые вилы сообщают человеку, чтобы он был счастлив и успешен. Запреты толкуются таким образом: утирающийся рукавом не будет счастлив до тех пор, пока носит эту рубашку; уздечка ведет коня вперед, поэтому, если ею ударить коня, то и конь, и счастье пойдут назад (*онда и коњ и срећа (напредак) иде у назадак*)¹³; белый петух же приносит в дом несчастье [Dragičević 1908: 450]. Формальное выражение «тайного знания» (*чини су чини*) засвидетельствовано в восточнобоснийском регионе Забрдже:

*Тешо Јелић у Забрђу, вели, да су виле пјевале:
Не мећи ногу на ногу,
Не лјевај воду на воду,
Не преди на уломак — вретено,
Не једи нагорјелом кашиком,
Чини су чини! [Там же].
(Тешо Елич в Забрдје говорит, что вилы пели:
Не закидывай ногу на ногу,
Не лей воды на воду,
Не выпрядай на обломок — веретено;
Не ешь пригоревшей ложкой,
Магия есть магия!)*

¹³ Подразумевается своего рода вербальная магия: *напредак* букв. ‘счастье, которое впереди’, т. е. ‘процветание’.

Существуют свидетельства из Ужицкого края о том, что вилы наказывают прежде всего людей, нарушающих запреты, сходные с теми, которые указываются в «вилинских песнях»¹⁴. Р. Познанович в своей классификации народных песен выделяет «самые старые, или мифологические, песни», среди которых приводит следующую:

Вила Вилу напремас дозива:
 – ‘Ајде, вило да стрелјамо војску!
 – Кога ћемо прво устрелити?
 – Прво ћемо сина Радована,
 Њему мајка није веровала (*sic!*)
 Од ујамка и од урезника...
 Понајприје Тадију дијете,
 Што га мајка није варовала
 Од урока и урезника...
 И од онога дана уторника...
 (с. Гостиница, 1974) [Познановић 1988: 237].
 (Вила вилу напрямик зовет:
 – Давай, вила, пострелјем войско!
 – Кого первым застрелим?
 – Сначала застрелим сына Радована,
 Его мать не верила
 В силу остатков и обрезков,
 А прежде всех — Тадию сына,
 Потому что его мать не защищала
 От сглаза и остатков...
 И от того дня вторника...)

В окончании песни, очевидно, речь идет о том, что у южных славян (в отличие от восточных и западных) вторник считается самым несчастливым днем в неделе (ср. серб. *умрли дани* ‘мертвые дни’), когда нельзя начинать какие бы то ни было работы, подробнее см. [Толстая 1995 (Вторник): 456]. При разъяснении архаических терминов приведенной мифологической песни Познанович отмечает: «Ујамци и урезници — это то, что остается по завершении тканья, то, что отрезают и выбрасывают, веря, что этот материал заключает в себе негативную магическую силу» [Познановић 1988: 58].

Если обратим внимание на начало песни — *Вила Вилу напремас дозива* («Вила вилу напрямик зовет»), то обнаружим, что оно имеет большое количество параллелей в сербской эпике о героях и их встречах с вилами, о том, как вилы преследуют героев, чтобы помочь или

¹⁴ Ср. замечание М. Детелич о том, что «вила» наказывает за «несоответствующее поведение» и, как вариант, за «нарушение границы ее пространства» [Детелић 1992: 65–66].

наказать. Автор опубликованной песни из Ужицкого края подчеркивает, что *напремас* подразумевает оклики вил друг друга с одной горы на другую (*с брда на брдо*), поскольку речь идет о скалистом регионе. Целый ряд эпических песен о героях, которые как-либо оказываются связанными с вилами, содержат лексику «выкликания» (по всей видимости, с горы на гору или вниз, если вила обращается к герою или к народу, проговаривая свое «тайное знание», причины и следствия каких-либо исторических событий):

Ал' покличе пребијела вила

Са Авале изнад Биограда... (Бой на Чачку [Вук IV: 46]);

Бијела је кликовала вила

Од Јаворја зелене планине... (Бой Морачана с Турцима [Там же: 49]);

Док бијела покликнула вила

Из Дервиша зелене планине... (Опет то али другачије [Там же: 56]);

Док покликта са Јавора вила,

Виче вила у Сјенцу града... (Чавић Мустај бег и Кара-Ђорђије [Там же: 38]);

Но повика са планине вила,

Она зове у Српску ордију... (Бой на Кукутници [Там же: 37]).

(Но зовет пребелая вила

С Авалы над Белградом... (Бой за Чачак);

Белая вила звала

От Яворья, зеленой горы... (Бой морачан с турками);

В это время белая вила позвала

С Дервиша, зеленой горы... (То же, но по-другому);

В это время позвала с Явора вила,

Кричит вила в Сьенцу-городе... (Чавич Мустај бег и Кара-Джордже);

Но закричала с горы вила,

Она зовет сербское войско... (Бой на Кукутнице)).

Список подобных примеров обширен и его можно продолжать и далее. Употребление выделенного лексического материала в эпической народной поэзии (*покличе, покликнула, покликта, закликну, кликовала, покликта, виче, повика, завика*) указывает на достаточно большую дистанцию между человеком и мифическим существом — вилой (буквально и метафорически). Вила зовет, окликает (выкликает) человека обязательно с горы, географическое название которой почти всегда тут же и приводится. И это, в частности, означает, что громкий речитатив отличает тип речевого поведения этих мифологических персонажей на Балканах.

Гора (*брдо*) как обязательная часть пространства, где обитают вилы, упоминается и в других фольклорных жанрах, например в заговорах, как обязательное начало магического текста. В области между Приеполем и Прибоем (полевые исследования 2014 г.) к вилам об-

ращаются и женщины в случае, если с их ребенком случится что-то нехорошее. На мой заурядный вопрос «Что нужно делать, если ребенок постоянно плачет?» собеседница-мусульманка Хатиджа Алагич из Калафатов ответила, позволив дословно записать следующий текст заговора:

*Једно брдо према брду,
Друго брдо према брду,
Треће брдо према брду... (до 9 брда),
И за брдом јела, и под јелом — вила.
«Вило, вилице, по Богу сестрице,
доста плакао мој син за твојом кћери,
одсад твоја кћер за мојим сином,
ево ти соли и љеба, вечерај,
а сутра доручка не чекај!»
(Одна гора напротив другой горы,
Другая гора напротив горы,
Третья гора напротив горы... (до 9 гор),
И за горой — ель, а под елью — вила.
«Вила, вилица, по Богу сестрица,
Достаточно плакал мой сын за твою дочь
Теперь твоя дочь — за моего сына¹⁵,
Вот тебе соли и хлеба, ужинай,
А завтра завтрак не жди!»)*

Заговор из Калафатов сопровождается традиционными магическими действиями, которые должны повысить эффективность проговариваемых фраз: произносящая заговор женщина выносит хлеб и соль, чтобы бросить крошки в сторону горы и покормить обитающих там «вилу и ее дочь». Заговор произносится троекратно, в это время следует также повернуть три раза плачущего младенца: *Три пута да преврнем и да баџим да поједе вила, чоече! И њена ћер!* (Три раза поверчу <ребенка> и брошу, чтобы вила поела, люди! И ее дочь!). Таким образом, в этом тексте выделяется гора как обязательное пространство пребывания вилы (и ее дочери), хлеб и соль выступают как пища мифологических персонажей; используется прием ритуального кормления с целью задобрить опасных для человека вил; исполнитель прибегает и к числу «три» как обязательному при исполнении заговора

¹⁵ Не исключено, что здесь отражаются следы поверий о подмене ребенка вилой на своего — болезненного и плаксивого, что у южных славян сохраняется лишь в некоторых верованиях мусульман Боснии: так, в с. Гине в Високском крае автор в 2012 г. имел возможность записать поверья о так называемом подменьше — ребенке вилы, которого она подкладывала, забирая младенца у людей, поэтому «матери всегда строго следили за своими детьми, чтобы этого не случилось» (соб. зап.).

(ср. аналогичные приемы в других южнославянских регионах [Раденковић 1996: 99, 122–126, 127–128]).

Как показывает исследованный материал, *вилске/виллинске песме* характерны для центрального южнославянского ареала, который охватывает западную Сербию, северную Черногорию, восточную Боснию и Герцеговину, а также некоторые области на севере Боснии, безотносительно к конфессиональной принадлежности населения, поскольку данные относятся к древнейшему фонду традиционной духовной культуры, сохраняющемуся в архаических представлениях южнославянских народов. Текстуальные совпадения в запретах из центрального ареала Южной Славии и Гуцульщины (а также и из Полесья) составляют важную фольклорную параллель в сфере народной мифологии. Несмотря на то, что лексика считается наименее «надежным» языковым фактором в подобных связях, можно говорить об общих культурно-языковых чертах центра Южной Славии и гуцульского ареала, подтверждающих уже на этнолингвистическом материале предположение о второй волне заселения славянами Балканского полуострова, происходящей с восточногалицийской территории (ср. выводы о сходстве гуцульских и центральносербских языковых данных из области исторической и диалектной акцентуации [Николаев 2008]).

Литература

- Виноградова 2012 — *Виноградова Л. Н.* «Песни-нравоучения», приписываемые русалкам // Живая старина. 2012. № 4. С. 24–28.
- Галайчук 2008 — *Галайчук В.* Демонологічні уявлення Середнього Полісся про русалок // Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 43. Львів, 2008. С. 320–381.
- Гнатюк 2000 — *Гнатюк В.* Нарис української міфології. Львів, 2000.
- Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Чернигов, 1901.
- ГС — Гуцульські світи: Лексикон. Львів, 2013.
- Дучић 1931 — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча // Српски етнографски зборник. 1931. Књ. 48.
- Вук IV — *Караџић В. Ст.* Народне српске пјесме. IV. Беч, 1833.
- Вук Pj — *Караџић В. Ст.* Српски рјечник истолкован њемачким и латинским рјечма. Београд, 1818.
- Детелић 1992 — *Детелић М.* Митски простор и епика. Београд, 1992.
- Желеховский 1886 — *Желеховский Е., Недільский С.* Малоруско-німецкий словарь. Т. 2. Львів, 1886.
- Зечевић 1984 — *Зечевић С.* Из народне митологије ужичког краја // Гласник Етнографског музеја у Београду. 48. Београд, 1984.
- Керча — *Керча И.* Словник русинсько-руський. Русинско-русский словарь. Т. 1–2. Ужгород, 2007.
- Лилек 1894 — *Лилек Е.* Вјерске старине из Босне и Херцеговине // Glasnik Zemaljskog muzeja. 11. Sarajevo, 1899.

- Милићевић 1984 — *Милићевић М.* Живот Срба селџака. Београд, 1894.
- Николаев 2008 — *Николаев С. Л.* Балкано-карпатские изоглоссы как реликт позднепраславянского лингвистического ландшафта // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1: Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008. С. 125–138.
- Ножинић 1998 — *Ножинић Д.* Митолошка бића која одређују судбину детета // Расковник. 1998. Бр. 93–94. С. 71–78.
- ОКДА 1987 — Общекарпатский диалектологический атлас. Вступ. вып. Скопје, 1987.
- ОЛА 8 — Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-образовательная. Вып. 8: Профессии и общественная жизнь / Под ред. Я. Басары и Я. Сятковского. Warszawa, 2003.
- ПА — Полесский архив. Хранится в Отделе этнолингвистики Института славяноведения РАН.
- Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји у Гружи // Српски Етнографски зборник. 1948. Књ. 58.
- Петровић 2006 — *Петровић М.* Из лексике обичаја и веровања у Рађевини // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12. М., 2006. С. 324–344.
- Плотникова 2000 — *Плотникова А. А.* Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии. М., 2000.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А. А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009 (Переиздание: Москва, 1996).
- Плотникова 2014 — *Плотникова А. А.* К исследованию славянских параллелей: **činiti* и его дериваты как термины народной культуры // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 3. 2012–2014. М., 2014. С. 7–20.
- Плотникова 2016 — *Плотникова А. А.* Славянские архаические ареалы: архаика и инновации. М., 2016
- Познановић 1988 — *Познановић Р.* Традиционално усмено народно стваралаштво Ужичког краја. Београд, 1988.
- Раденковић 1996 — *Раденковић Љ.* Народна бајања код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Савић 1997 — *Савић Д.* Из лексике духовне културе у говору Великог Блашког (код Бањалуке). (Дипломски рад). Нови Сад, 1997.
- Станић 2 — *Станић М.* Ускочки речник. Београд, 1990. Књ. 2.
- Толстая 1995 (Вила) — *Толстая С. М.* Вила // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 369–371.
- Толстая 1995 (Вторник) — *Толстая С. М.* Вторник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. М., 1995. С. 455–458.
- Толстой 1997 — *Толстой Н. И.* Избранные труды. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997.
- Узенёва 2008 — *Узенёва Е. С.* Этнолингвистические материалы с юго-западной Украины (с. Устерики, Верховинский р-н, Ивано-Франковская обл.) // Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. Вып. 1: Памяти Галины Петровны Клепиковой. М., 2008. С. 323–347.

- Хобзей 2002 — *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Шухевич 3 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 3. Верховина, 1999.
- Шухевич 4 — *Шухевич В.* Гуцульщина. Ч. 4. Верховина, 1999.
- Шухевич 5 — *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Ч. 5. Львів, 1908.
- Якушкина 2004 — *Якушкина Е. И.* Южнославянская лексика судьбы с точки зрения ареалогии // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 10. М., 2004. С. 168–182.
- Якушкина 2006 — *Якушкина Е. И.* Этнолингвистические материалы из западной Сербии (с. Ставе, Валевский край) // Исследования по славянской диалектологии. [Вып.] 12. М., 2006. С. 299–323.
- Dragičević 1908 — *Dragičević T.* Narodne praznovjerice // Glasnik Zemaljskog muzeja. XX. Knj. 4. Sarajevo, 1908. S. 449–466.
- RBJ — *Halilović S., Palić I., Šehović A.* Rječnik bosanskoga jezika. Sarajevo, 2010.
- RJAZU — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1966. D. 1–18.
- Škaljić 1979 — *Škaljić A.* Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku. Sarajevo, 1979.
- Zeman 1967 — *Zeman H.* Słownik górnoślązyczko-polski. Warszawa, 1967.