



Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied
Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ при БАН
Slovenský komitét slavistov
Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike

SILOV centrum
excelentnosti
SAV



- © Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava
© Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ при БАН, София
© Slovenský komitét slavistov, Bratislava
© Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike

EDITORI A VEDECKÍ REDAKTORI

Doc. Mgr. Katarína Žeňuchová, PhD.

Доц. д-р Мария Китанова

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc.

RECENZENTI

Prof. PhDr. Júlia Dudášová-Kriššáková, DrSc.

Доц. Елена С. Узенёва, к.ф.н.

Prof. PhDr. Ladislav Lenovský, PhD.

TECHNICKÁ REDAKCIA

Mgr. Juraj Molčányi

Publikácia je súčasťou riešenia výskumných úloh projektu VEGA 2/0045/17 – Stav a perspektívy etnolingvistického výskumu na Slovensku a projektu Centra excelentnosti SlovSlav Dejiny slovenskej slavistiky 19.-20. storočia. Postavy slovenského národného obrodzenia (Anton Bernolák, Pavol Jozef Šafárik, Ján Kollár, Ľudovít Štúr, Pavol Dobšinský, Jonáš Záborský) + Ján Stanislav – ich činnosť a dielo v európskom kontexte.

SK

ISBN 978-80-89489-32-9

EAN 9788089489329

BG

ISBN 978-954-92489-8-2

EAN 9789549248982

Katarína Žeňuchová – Мария Китанова – Peter Žeňuch

Jazyk a kultúra
v slovanských súvislostiach
Zo slovanskej etnolingvistiky

Bratislava – Sofia 2017

Katarína Žeňuchová – Мария Китанова – Peter Žeňuch (eds.)

Language and Culture in Slavic Contexts. From Slavic Ethnolinguistics.
Monothematic Collection of Papers

The present publication includes scientific papers of current research in the field of Slavic ethnolinguistics focused on comparative research of folk terminology as well as on comparative research of Slavic spiritual culture. In ethnolinguistics, language is perceived not only as a communication tool, but especially as an expression of culture of each community. Language as a cultural phenomenon helps to create picture of the world closely related to spiritual and cultural identity of community.

Keywords: *ethnolinguistics, language and cultural picture of the world, Slovak-Slavic language and cultural relations*

Menný zoznam autorov publikácie

Д-р. фил. наук Ольга В. Белова, Институт славяноведения Российской академии наук, Москва

PhDr. Martina Bocánová, PhD., Filozofická fakulta Univerzity sv. Cyrila a Metoda, Trnava

Dr.hab. Halina Czuba, Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Prof. PhDr. Ján Doruľa, DrSc., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

Mgr. Katarína Dudová, PhD., Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa, Nitra

Mgr. Lubomír Gábor, Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica

Prof. PaedDr. Martin Golema, PhD., Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica

Кан. фил. наук, доцент Жанна Янковська, Національний університет „Острозька академія“

Д-р Йоанна Кирилова, Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“ при БАН, София

Доц. д-р Мария Китанова, Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“ при БАН, София

Доц. д-р Даниела Константинова, Великотърновски университет «Св.св. Кирил и Методий»

Mgr. Mária Košková, CSc., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

Doc. Mgr. Jaromír Krško, PhD., Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica

Doc. Виктория Ляшук, CSc., Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica

Доц. д-р Палмира Легурска, Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“ при БАН, София

Д-р Калина Мичева-Пейчева, Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“ при БАН, София

Mgr. Gabriel Rožai, Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica

Д-р фил. наук, проф. Ина Швед, Брестский государственный университет имени А.С.Пушкина, Брест

Кан. фил. наук Марина М. Валенцова, Институт славяноведения Российской академии наук, Москва

Mgr. Svetlana Vašíčková, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

Доц. д-р Марияна Витанова, Институт за български език „Проф. Л. Андрейчин“ при БАН, София

Mgr. Alena Záborská, Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica

Doc. Mgr. Katarína Žeňuchová, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

Prof. PhDr. Peter Žeňuch, DrSc., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Bratislava

Obsah publikácie

<i>Katarína Žeňuchová – Peter Žeňuch</i> Slovo na úvod / Введение	7 / 9
<i>Katarína Žeňuchová</i> Stav a perspektívy etnolingvistického výskumu na Slovensku	11
<i>Мария Китанова</i> Домът в славянски и балкански контекст (по материал от български и румънски език)	19
<i>Калина Мичева-Пейчева</i> Светлата страна на тъмните сили	31
<i>Йоанна Кирилова</i> Метафори при названията на глухарчето (<i>taraxacum</i>) в славянските езици (по данните на ОЛА)	39
<i>Галина Чуба</i> Концептуалізація СЕРЦЯ в українській та польській мовних картинах світу	49
<i>Mária Košková</i> Príbuzenská terminológia v kontexte bulharsko-slovenského diachrónneho výskumu	61
<i>Марияна Витанова</i> Проблеми при съставянето на „Етнолингвистичен речник на българската народна медицина“	75
<i>Палмира Легурска</i> Лингвистичен анализ и етнолингвистика (с оглед на изработване на речници)	81
<i>Ольга В. Белова</i> Профессиональные и социальные институты в славянских этиологических легендах	95
<i>Іна Швед</i> Сава ў народнай традыцыі беларусаў (у славянскім кантэксте)	111
<i>Вікторыя Ляшук</i> Моўны вобраз і перакладчыцкі трансфер народнай казкі: беларускі тэкст <i>Як ксяндзы вылечыліся</i> і славацкі пераклад <i>Ako sa porí vyľiečili</i>	131

<i>Жанна Янковська</i> Архетипний образ Мудрого Старого (Старця) в українській культурній традиції	149
<i>Марина М. Валенцова</i> К вопросу о контаминации этимологических гнезд (на примере названий мифологических персонажей)	167
<i>Eubomír Gábor</i> Koreň *jar v menách postáv (západo-)slovanského folklóru	183
<i>Ján Doruľa</i> Niekoľko údajov o vzniku, vývine a významoch pomenovaní <i>Rusín, Rusnák</i> a <i>Ukrajina</i>	195
<i>Gabriel Rožai</i> Odras slovensko-ukrajinsko-rusínskych etnických a jazykových kontaktov v toponymii východného Gemera	215
<i>Peter Žeňuch</i> Paraliturgická pieseň a простопѣнїе v kontexte byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku Etnicko-konfesionálny a etnolingvistický pohľad	229
<i>Martin Golema</i> Etnolingvistické poznámky k niektorým veľkopôstnym symbolom a postavám u západných Slovanov (pučálka, mazanec, Heľuška/Helička)	247
<i>Martina Bocánová</i> Spôsoby rozprávania o priestore a symbolika priestorových kategórií v slovesnom folklóre na príklade slovenskej čarovnej rozprávky	261
<i>Svetlana Vašíčková</i> Cyrilské rukopisy karpatskej proveniencie ako zdroj etnolingvistického výskumu	271
<i>Даниела Константинова</i> Поздравите в българския и словашкия език – някои лингвокултурологични аспекти	277
<i>Jaromír Krško</i> Nové onomastické výskumy vo svetle etnolingvistiky a kultúrnej antropológie	283
<i>Katarína Dudová</i> Jazykový obraz sveta Slovanov a ich susedov na porovnávacom základe Spolupráca s poľskou etnolingvistikou	291
<i>Alena Záborská</i> Jazykovo-kultúrne súvislosti vo vtípoch	301
Obrazová príloha	310

К вопросу о контаминации этимологических гнезд (на примере названий мифологических персонажей)

Марина М. Валенцова

Этимология славянских мифонимов в основном является прозрачной благодаря их ясной мотивированности. Мифологические персонажи названы по месту обитания (рус. *леший*, *водяной*, *домовой* т.п.), по происхождению (болг. *нави* ‘души умерших некрещеными детей’, болг. *тенец*, *сенище* ‘душа мертвеца, тень, вампир’), основным вредоносным действиям (словац. *hnietuch* ‘дух, давящий по ночам’, пол. *tatuna* ‘дух, морочащий людей, сбивающий с пути’), времени появления (укр. полес. *ночница* ‘ночная бессонница у детей’, рус. *полудница*, пол. *przypolnica* ‘полевой дух, появляющийся в полдень’), внешнему виду (пол. *kulawy* ‘хромой’, *czarny* ‘черный’ о черте; *krasnoludki* ‘домашние гномы’) и т.п.

Однако есть целый класс имен, в основе которых простые и, как правило, древние корни с неоднозначной этимологией. Например, до сих пор нет единого мнения об этимологии таких мифонимов как: *mara/mora* – не ясно, один ли это этимон, или два различных¹; *upir/upyr*’, который имеет более десятка разных этимологий, в том числе иноязычные; *diva, samodiva* – до конца не ясно, является ли это слово славянским или заимствованным² и др.

Причины этимологической неоднозначности, несмотря на то, что этимология основывается на точных фонетических законах и строгом учете закономерностей семантических переходов, видимо, коренится в большой древности этих мифологических слов, длительной истории семантического развития, отражающего исторические и культурные изменения, трансформации, конвергенции, наложения.

Кардинальные изменения в семантике мифологической и религиозной лексики интенсифицируются после смены идеологии и религии, при разрыве традиции, при миграциях и т.п. Эти исторические процессы способствуют

¹ См. Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд. Под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1990. Вып. 17. с. 204-207; Дукова, Уте: Наименования демонов в болгарском языке. Москва: Индрик, 2015, с. 51-62; Валенцова Марина М.: Этнолингвистический комментарий к этимологии слов *mara* и *упыр*. In: Воџек, V. – Vyкупěl, B. (eds.): Etymology: An old discipline in new contexts. Brno: Lidové noviny, 2013, s. 85-99.

² См. Дукова, Уте: Наименования демонов в болгарском языке, op. cit., с. 37-38.

распаду мотивированных связей, с одной стороны, и сближению генетически разных слов с преобразованием основ в сторону их отождествления, с другой.

Одной из причин, затрудняющих определение этимона для мифологических терминов, является их раннее заимствование, иногда многократное, и аккомодация к родному идиому (фонетическая, морфологическая и семантическая), что затрудняет в том числе и достоверное определение языка-донора. В славянской демонологии существует довольно большое количество заимствований, что объяснимо на психологическом уровне тем, что чужое и непонятное – имя и/или персонаж – пугает больше, чем свое и понятное. Для основной массы заимствованных в исторический период мифологических имен в славянских традициях этимон определен достаточно надежно (напр., словац., пол., карп.-укр. **bosorka* < венг. *boszorkány*, первоначально ‘дух умершего, привидение’, потом ‘ведьма’ и под., далее из тюрк. **basyrkan* ‘мора’ от *bas-* ‘давить’³, *šarkan* (< венг. *sárkány* ‘дракон, змей’), *striga* (< лат. *strīx*, *-gis* < греч. στρίγγλα, др.-гр. στρί(γ)ξ⁴; серб. *аждеп*, *аждепча*, болг. *аждапча*, *аждеп* < тур. диал. *ajder*, *ejderha* ‘змей’ < н.-перс. *aždar(hā)* ‘дракон’⁵; пол. *wassyрман*, чеш. *vaserman* (< нем. *Wassermann*),⁶ чеш. *fenerman* ‘огненный человек’ (< нем. *Feuermann*), морав. *hastрман* ‘водяной’ < нем. *Wassermann*)⁷ и др. Однако для ряда древних заимствований их происхождение не очевидно.

Трудности этимологизирования мифологической лексики в целом, особенно с учетом ономаσιологических особенностей демонимов (имен демонов) и многозначности мотивирующих их слов, обусловлены многочисленными семантическими, ассоциативными и метафорическими связями этих имен. Это заметил еще полвека тому назад В.Н. Топоров, который писал, что «этимологии многих слов мифологического характера являются двусмысленными или скользящими», вследствие того, что для значений этих слов существует большой диапазон возможностей, а кроме того, на мифологические имена влияет семантика неязыковых систем, которая может оказаться «влиятельнее семантики чисто языкового уровня»⁸.

³ Machek, Václav: Etymologický slovník jazyka českého. Praha: Lidové noviny, 2010, с. 61.

⁴ Клепикова, Галина П.: Мотив движения-полета в семантике карпато-балканского *striga* (*štriga*). In: Балканские чтения 3. Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы. Тезисы и материалы симпозиума. Москва: Институт славяноведения РАН, 1994, с. 94.

⁵ Дукова, Уте: Наименования демонов в болгарском языке, ор. cit., с. 146.

⁶ Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995, с. 396.

⁷ Вельмезова, Екатерина В.: Заметки по славянской демонологии: о немецких названиях демонов в чешских фольклорных текстах. In: Николаева, Т. М. (отв. ред.): Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. Москва: Языки славянской культуры, 2002, с. 551, 552.

⁸ «Этимологии многих слов мифологического характера (особенно мифологических имен) являются двусмысленными или скользящими – по существу или по видимости, разоблачить

Этимологи поэтому все чаще обращаются к внеязыковому материалу – верованиям, фольклору – в целом, к народной духовной культуре.

В последнее десятилетие активно разрабатывается и проблематика сближения и контаминации разных этимологических гнезд под влиянием культурной семантики входящих в эти гнезда слов или семантической индукции от заимствованных к исконным словам и обратно, вопросам конвергенции лексических единиц разного происхождения (вплоть до полной нейтрализации семантических и формальных различий между ними)⁹. Такая методика приводит к выдвиганию новых этимологий, учитывающих возможности контаминации этимологических гнезд, примиряющих, следовательно, выдвинутые ранее гипотезы.

которую, однако, часто очень нелегко. Эта особенность коренится, в частности, в большом диапазоне возможностей, который пробегают значения слов такого рода, помимо обычной типологии семантических переходов или запретов, свойственной естественным языкам, при анализе мифологических имен приходится иметь дело с семантикой неязыковых систем (в данном случае – мифологических), прежде всего с типологией названия элементов мифологической системы. Поэтому существуют основания полагать, что учет семантических особенностей надязыкового уровня поможет установить ряд новых этимологий (которые не могли бы быть открыты в пределах исключительно языкового уровня), вызвать сомнения относительно, казалось бы, бесспорных этимологий и, наконец, опровергнуть ряд прежних объяснений (случай, когда семантика надязыковых систем оказывается влиятельнее семантики чисто языкового уровня). Несомненно, что анализ мифологических структур, общих семантических противопоставлений, определяющих принципы организации этих структур, и установление типологических универсалий в мифологических системах должны позволить выделить наиболее правдоподобные критерии названия мифологических объектов» (Топоров, Владимир Н.: Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера. In: *Этимология 1967. Материалы Международного симпозиума «Проблемы славянских этимологических исследований в связи с общей проблематикой современной этимологии»*. 24-31 января 1967 г. Москва: Наука, 1969, с. 11).

⁹ См. например работы Ж.Ж. Варбот (К типологии взаимодействия этимологических гнезд. In: Janyšková, I. – Karlíková, H. (eds.): *Studia etymologica Brunensia 2*. Praha: 2003, с. 57-62.), Л.В. Куркиной (К реконструкции этимологических связей слав. *myliti (se) ‘обманывать, вводить в заблуждение’. In: Janyšková, I. – Karlíková, E. (eds.): *Studia Etymologica Brunensia 2*. Praha: Lidové noviny, 2003, с. 115-125.), М. Белетич (Духовна култура словена у светлу етимологије: јсл. *хала*. In: *Dzieje Słowian w świetle leksyki. Pamięci profesora Franciszka Sławskiego*. Pod red. J. Ruska, W. Borysia, L. Bednarczuka. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2002, s. 76-82; Јужнословенска лексика у балканском контексту. Лексичка породица именеце *хала*. In: *Balkanica XXXIV*. Београд: Институт балканистики, 2004, с. 143-155; Из фольклорно-мифологической лексики (*блаза* и *блазна*). In: *Этимология 2003–2005*. Отв. ред. Ж.Ж. Варбот. М.: Наука, 2007, с. 12-22.), И. Яньшковой (Místo kontaminace v etymologických výkladech. In: *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii*. R. 82, 2013, seš. 1-2, s. 149-157.) и др., в том числе и на неславянском материале, напр., на германском – см. Клейнер, Юрий А.: **Wōðanaz/Óðinn* за пределами германского пантеона. In: *Скандинавская филология*. Выпуск 14. 2016. Санкт-Петербург, с. 30-42.

Процессы сближения, контаминации лексем разных этимологических гнезд характерны как для апеллятивной лексики¹⁰, так и для антропонимики¹¹, и особенно для обрядовых и мифологических имен, которые подвержены данным процессам благодаря тесным связям с культурными константами, традиционным мировоззрением.

То, как этнолингвистические данные предоставляют новые возможности для этимологизации мифологических и обрядовых имен по сравнению с теми, на которые опирается язык, хорошо показала И.А. Седакова, исследуя образ балканского святочного демона *караконджул*, его названия, ареальное распространение терминов и их происхождение. Она пишет, что «типичная ситуация для балканского ареала – наслоение, группировка нескольких иноязычных корней различной этимологии со смежными значениями», при этом «заимствованные слова подвергаются процессам народной этимологии в славянских языках»¹². Все это затрудняет реконструкцию мифологического образа и его имени. Как пишет И.А. Седакова, в связи с караконджулом выдвигались теории античного, византийского, новогреческого, турецкого происхождения верований и термина в балканских землях, причем «этимологические разыскания также нередко заводят ученых в тупик, поскольку турецкий термин восходит к греческому, а греческий (иногда через албанский) возводится к турецкому»¹³. Очевидно, что в этом персонаже «слились элементы демонологических представлений различных этносов и конфессий, различных временных пластов», которые позже «вписались» в балканскую народную картину мира, «подвергались значительной трансформации и различным контаминациям»¹⁴.

Другой пример культурного и языкового притяжения на Балканах подробно рассматривала Марта Белетич. В двух статьях (2002 и 2004 гг.)¹⁵ она высказывала экстралингвистические и лингвистические аргументы в пользу славянской этимологии лексемы *(х)ала* ‘крылатый прожорливый демон, чудовище’, ‘нечистая сила, нападающая на детей и роженицу до 40-го дня’,

¹⁰ См. например Куркина, Любовь В.: К реконструкции этимологических связей слав. **myliti* (*se*) ‘обманывать, вводить в заблуждение’, ор. cit.; Галинова, Наталья Владимировна: К изучению явления контаминации в лексике говоров Русского Севера. In: Этимологические исследования. Вып. 7. Екатеринбург: 2001, с. 25-48.

¹¹ Целый ряд примеров см. в: Разаускас, Дайнюс: О местном индоевропейском субстрате и некоторых христианских именах собственных (лит. *Jōnas*, лат. *Jānis* в связи с лат. *Jānus*, др.-инд. *yāna* и др.). In: Балто-славянские исследования. XV. Москва: Индрик, 2002, с. 334-359.

¹² Седакова, Ирина А.: К проблеме заимствований в балканославянских языковых и этнокультурных системах. In: Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. Отв. ред. Т.М. Николаева. Москва: Языки славянской культуры, 2002, с. 490.

¹³ *Ibidem*, s, 492.

¹⁴ *Ibidem*, s, 503.

¹⁵ Бјелетић, Марта: Духовна култура словена у светлу етимологије: јсл. *(х)ала*, ор. cit.; Бјелетић, Марта: Лужнословенска лексика у балканском контексту. Лексичка породица именице *хала*, ор. cit.

‘существо огромной физической силы’, ‘буря с градом, непогода’, ‘тот, кто прожорлив, алчен’ и под.,¹⁶ для которого предлагают иноязычные этимоны: н.-греч. *χάλαζα* ‘град’; тур. (*h*)*ala* ‘змея’, или славянский: праслав. **xala* / **xalъ* (< **xoliti*, < и.-е. **ks-ō-l-a*)¹⁷.

По мнению автора, следует различать (объединенные в ЭССЯ в одной статье **xala*): праслав. диалектизм **xala* (**xal-* / *šal-*) с значениями силы, размаха стихии, самой стихии и воплощающего ее демона, откуда производны и другие значения – ‘бес’, ‘бешенство’, ‘чрезмерная величина’, ‘прожорливость’¹⁸, и **xala* / **xalъ* ‘нечистота, неопрятность; дрянь, ветошь’ < **xaliti* / **xal’ati* ‘пачкать’, **xoliti* ‘чистить, заботиться’, – считая их либо омонимичными гнездами (что, по мнению самого автора, маловероятно), либо рано семантически дифференцированной основой, что привело к появлению двух самостоятельных лексических гнезд¹⁹. Позже лексемы обоих гнезд сблизились, при этом направление семантической индукции шло в обоих направлениях: от гнезда **xaliti* к гнезду **xala* и обратно²⁰.

Материал, собранный М. Белетић, свидетельствует о праславянском происхождении ю.-слав. слова (лексемы из этого этимологического гнезда с отдельными семами, характерными для ю.-слав. (*x*)*ala*, представлены в кашубском, чешском, русском (диал.), украинском), в большинстве случаев реализуется и семантический потенциал, унаследованный из праславянского. Только единичные значения развились в результате контаминации с генетически различными, но формально и семантически близкими гнездами: «В балканском языковом окружении произошло и семантическое переплетение с фонетически сходными иноязычными лексемами, грецизмом (< гр. *χαλ(v)ῶ*) и турцизмом (< тур. *hal*). И в данном случае произошла двунаправленная семантическая индукция, от заимствования к исконным лексемам и обратно»²¹. Автор говорит о невозможности точного разграничения форм только лишь по этимологическому критерию, так как в процессе контаминации происходит полная нейтрализация семантических и формальных различий между ними²².

¹⁶ Бјелетић, Марта: Духовна култура словена у светлу етимологије: јсл. (*x*)*ala*., op. cit., с. 75.

¹⁷ Бјелетић, Марта: Духовна култура словена у светлу етимологије: јсл. (*x*)*ala*., op. cit., с. 76; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1981. Вып. 8, с. 12-13.

¹⁸ Бјелетић, Марта: Јужнословенска лексика у балканском контексту. Лексичка породица имене *xala*, op. cit., с. 144.

¹⁹ Ibidem, с. 148.

²⁰ Ibidem, с. 151.

²¹ Ibidem, с. 150, 151; здесь и далее перевод – Марина Валенцова.

²² Ibidem, с. 151. Из других работ автора - о семантическом притяжении корней **blaz-* и **bolg-* в связи с мифологическими персонажами ‘змея, которая по народным верованиям, охраняет сокровища’ и ‘домовая змея’ – см. Бјелетић, Марта: Из фольклорно-мифологической лексики (блаза и блазна), op. cit.

О.А. Черепанова, рассматривая термин с.-рус. *урѣз* ‘ушиб, повреждение в результате сглаза, порчи’ (арханг., вологод.), говорила о перекрещивании семантики этого слова с коми *урӧс* ‘беда, несчастие, неприятный случай’, *урес* ‘порча’ и трактовала как «наложение финно-угорского материала на исконно славянский, «вклинивание» финно-угорской семантики в семантику исконного слова» (как и в случае слав. *куд-/чуд-* и мар. *кудо* ‘злой дух’ (по Иллич-Свитычу)²³.

Аналогично при решении вопроса об этимологии слав. *upír/upyr’* можно говорить о контаминации заимствованного из тюркских языков демонима *ubyr* со славянским **pīti*²⁴.

Из-за многочисленности фонетических и морфологических вариантов этого мифонима²⁵ и разнообразия облика персонажа в славянских традициях, выдвигалось более десятка этимологий этого слова, основанных на разных признаках персонажа (его способности впиваться зубами в жертву, летать, надуваться и наливать от выпитой крови и др.). Одна из версий рассматривает возможность заимствования этого слова из тюркских языков. Развивая ее, Камил Стаховский пришел к выводу, что слово *упырь* было заимствовано в славянские языки дважды, из двух разных источников: (1) на севере – в восточнославянские языки из кыпчак. **opyr ≈ *upyr* ‘ведьма, злой дух; обжора’ (> тат. *ubyr* ‘оборотень, волколак; способный превращаться; обжора’), а отсюда в западнославянские языки; (2) на юге донором стал чуваш. *văVăr, voVăr, viVăr, vyVăr* ‘злой дух’, ‘ведьма’ > болг. *vъpir, vapir, vepir* ‘упырь’, а отсюда в другие южнославянские языки²⁶.

²³ Черепанова, Ольга А.: Мифологическая лексика Русского Севера. Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1983, с. 87.

²⁴ См. Валенцова, Марина М.: Этнолингвистический комментарий к этимологии слова *упырь*. In: Труды Института русского языка. IV. Этимология. Отв. ред. Ж.Ж. Варбот. Москва: Институт русского языка РАН, 2015, с. 101-125, где, однако, идея о контаминации славянского и заимствованного слов эксплицирована недостаточно.

²⁵ “Рус. *упырь, упирь* (Фасмер 4: 165); др.-рус. *упирь, опыр, впыр, упыр* (Преображенский 1: 64), укр. *упирь, упер, опир, опирь* (ЕСУМ 6: 38), *упир, опир, опир’, опир’, опер’, нир, упир’, упир, ўпир’, вопир* (Хобзей 2002: 142, 145-147), блр. *ўпiар* (ЭСБМ 8: 225), *упир*, чеш *upír*, слц. *upír*, пол. *upiór, wupiór*, ст.-пол. *upierz*, пол. диал. *lupiór, wupiór* (Machek: 669), *wapierz* (Baranowski 1981: 51), кашуб. *lupi, lãpi, opi* (Sychta 3: 30, 330), болг. *въпир, вепир, вапир, ляпир* (БЕР 1: 117), *вампыр, вепыр, вълпыр* (Геров 1: 105), *вапирин, вьпер, вепер, випир, йепир, влепир(ин), лепир(ин), лампир, лемпир, лемпир, липир, липирь, литирин, упир* (Dukova 1985: 39-40), с.-х. устар. *upir, upirina*; серб. *вампир*, с.-черногор. *вампијер*, зетск. *лампијер*, словен. *vampir*, макед. *вампир, вепир, вепер* (Раденкович 2014)“ (Валенцова, Марина М.: Этнолингвистический комментарий к этимологии слова *упырь*, op. cit. с. 103).

²⁶ Stachowski, Kamil: Wampir na rozdżach. Etymologia wyrazu *upiór-wampir* w językach słowiańskich. In: Rocznik Sławistyczny. T. LV, 2005. с. 84-85.

Если принять гипотезу о заимствовании термина, то надо говорить о последующем включении его в славянскую систему мифологических верований и формировании собственного мифологического образа на основе славянских представлений о жизни и смерти, добре и зле, правильности и нарушении порядка. Для наименования персонажа использовались и собственные языковые средства. Один из важных концептов традиционной культуры связан с идеей об отбирании, краже (добра, здоровья, благополучия), который кодируется глаголом *пить* (также и *съедать*, *поедать*). Упырь/упир, благодаря фонетической близости с корнем **pōi-/*pī-* ‘пить’²⁷, стал устрашающим символом этого вредоносного действия (выпивания жизни (крови), урожая, здоровья, удачи). Дополнительную семантику, связанную с питьем, *упырь* получил из славянских верований о связи «заложных» («нечистых») покойников с небесной влагой и о жажде умерших, особенно умерших неестественной смертью.

Можно, следовательно, предполагать, что произошла контаминация заимствованного тюркского слова со славянским **pī-* ‘пить’ и оформление новых форм по законам соответствующих славянских языков²⁸: напр., конец тюркского слова мог быть соотнесен с суффиксом *-rь/-rь* (аналогично, например, **žir-* < **ži-ti*, **mar-* < **ma-niti*, **ma-miti*), а начало слова *u-* – с префиксом **o*, **u* ‘у-’, ‘об-’ (ср. карп.-укр. без префикса: *nip* ‘чаривник’)²⁹.

Нельзя отрицать, что на фонетический облик мифонима повлияли также близкие по звучанию и не противоречащие семантике этого МП корни: **pēr-*, поскольку вампир *впивается*, *вонзается*, *вгрызается* в жертву; **per-* ‘летать’ и сближение упыря с нетопырем; **pur-* ‘огонь, жар’ и реконструкция значения ‘несожженный (покойник)’ и др. На пограничье славянских и неславянских диалектов последние также могли оказать влияние на фонетический и семантический облик славянского слова, напр., лит. *veĩpti* ‘пить жадно, большими глотками, хлестать’; башк., тат. *убыр* ‘злой дух’³⁰.

Еще один пример подобной контаминации на основе утвердившейся народной этимологии забытого слова, потерявшего в традиции связь с эти-

²⁷ Это, с одной стороны, могло бы объяснить замену корневого *b* в тюрк. *убыр* на *p* в слав. *упырь*, а с другой – альтернатию коревого гласного, ср. рус. *упирь*, укр. *упір*, чеш., словац. *upír*.

²⁸ Возможно, с этим связано большое разнообразие славянских лексем, затрудняющее поиск этимона на славянской почве.

²⁹ Хобзей, Наталя: Гуцульська міфологія. Етнолінгвістичний словник. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002, с. 142.

³⁰ Судя по современным материалам, собранным в Татарстане, татарский персонаж *убыр* во втором значении ‘душа умершего человека’ контаминировал со славянским *упырем* – см. Давлетшина, Лариса Х.: Убыр в современных представлениях татар Предволжско-Предкамского ареала. In: Антонов, Д.И. – Христофорова, О.Б. (сост. и ред.): Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов IV Международной научной конференции. Москва: РГГУ, 2016, с. 23-25.

моном – серб. (черногор.) *Баба Руга* (или *Баба Рога*)³¹, хорв. *баба Рога* – ‘персонаж, которым пугали детей’, для того, чтобы они слушались или чтобы они не просили все время хлеба, не ходили в поля и огороды; ‘полевой дух’; ‘масленичный ряженный’.

Этимологию *Бабы Руги* / *Роги* (предположительно < **roga*) связывают с **rogati* ‘ругать, высмеивать’³²; имя *Ruga* включено в статью *rugati se* ‘насмехаться, высмеивать’ как поствербальное с значением ‘стыд, позор’ и ‘страшилище, которым пугают детей’³³. Сербский этимологический словарь под редакцией акад. А. Ломы объясняет связь имени *бабаруга* с глаголом *rugati se* ‘насмехаться, издеваться, высмеивать’ через персонификацию *бабы Руги* в виде карнавальной маски, а в термине *бабарога*, для компонента *рог* предлагается подумать о связи с лит. *rāgana* ‘ведьма, чаровница’³⁴. Известный сербский этнолингвист Любинко Раденкович предполагает, что здесь, как и в некоторых других сербских мифонимах, речь идет о латинизме: лат. *riga* ‘морщина, морщинистость, старость’ – первоначально прилагательное, которое начало восприниматься как личное имя, а позже, под влиянием представлений о том, что некоторые демоны *рогаты*, это страшилище стали называть *баба Рога*³⁵.

Удивительно, что отмеченная Л. Раденковичем семантика *Бабы Руги* как житного (полевого) демона и его связь с хлебом³⁶ не была использована в этимологических построениях. А между тем это слово можно считать германо-балто-славянским наследием в сербско-хорватском. Тожественный персонаж – дух ржаного поля в облике женщины – с тем же именем представлен в литовской традиции: *Rugių boba*, *Rugių motina* [Ржаная баба, матушка], и в латышской: *Rudzu māte*, *Rudzos mājo* [ржаная мать], а также – с другими именами, образованными от названия основной зерновой культуры – в разных славянских традициях: с.-рус. вологод. *ржаная матушка*, *ржица*, *ржаница*, укр. полес. *Житна баба*, пол. *żetnia macesa*, кашуб. коцев. *żetna baba*, *rżana*

³¹ Подробнее см. Валенцова, Марина М.: Об одной балто-славянской мифологической параллели. In: Славяноведение, 2016, № 6, с. 26-36.

³² Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Под ред. О.Н. Трубачева. Москва: Наука, 1974. Вып. 1, с. 108.

³³ Skok, Petar: Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Suradivao ir priredio za tisak V. Putanec. Knj. 3. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1973, с. 167.

³⁴ Этимолошки речник српског језика. Уредник – дописник члан А. Лома. Свеска 2. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2006, с. 29.

³⁵ Раденковић, Љубинко: Значај дела Вука Караџића за изучавање српске митологије. In: Вук Стефановић Караџић (1787-1864-2014). САНУ, Научни скупови, књ. CLVI, Одељење језика и књижевности, књ. 27, Београд: 2015, с. 422.

³⁶ Ibidem и также Раденковић, Љубинко: Страшила за децу – неке словенске паралеле. In: Живненијат цикл. Доклади от българо-србска научна конференция 12-16 јуни 2000, Етнографски институт с музеј. Софија: Институт за етнологија и фолклористика с Етнографски музеј БАН, 2000, с. 146-155.

baba, žarna baba, чеш. *žitná baba, Žitná holka, žitholka, režná ženka* – ‘антропоморфный дух хлеба или поля’. Балтийские имена образованы от названия ржи: лит. *rugys* ‘рожь’, прус. *rugis*, ср. праслав. **rǫžь* (< **rǫg-*). В славянских языках рефлекс корневого *и* в названиях ржи не встречается нигде, кроме серб. *Баба Руга* и рус. диал. *руга* ‘рожь’³⁷. В сходной форме и в том же значении представлено это имя и у германцев: *Roggenmutter, Kornmutter, Roggen Muhm*; в германских традициях Хлебной Матушкой, Ржаной Матушкой, Ржаной тетушкой также пугали детей, чтобы они не ходили в хлебные поля³⁸.

Объяснить сохранение в сербо-хорватском архаического корня в имени полевого божества можно тем, что праславянские племена, предки сербов и хорватов, принесли это имя на Балканы, возможно в двух огласовках, с *-o-* и *-u-* в корне, где оно как мифологический термин было «законсервировано» и не подверглось прошедшим позднее палатализации и изменению вокализма (о-вокализм мог быть обусловлен и влиянием германских диалектов). Ввиду кардинальных изменений географической среды и хозяйственной деятельности, когда рожь перестала быть основной зерновой культурой, мифоним потерял связь с этимологом и сблизился со словами из гнезд **rogati* и **rogь*, семантика которых отчасти вписывалась в образ страшного полевого демона, а отчасти сама его формировала, например, обусловила «появление» рога на лбу полевого демона³⁹.

Дальнейшее развитие мифонима в сербском шло по пути удаления от исходного образа, непонятная адъективная часть термина стала использоваться как самостоятельное обозначение ведьмы: серб. *roga* – или как основа для производных: *rogocija, roguľa, rogoša, roguša, roša* и даже *hrdoroga* – от глагола *хрдати* ‘бодать’ и *рог*⁴⁰.

Контаминацию разных этимологических гнезд можно видеть и в з.-слав. мифониме *pikulik*: чеш. *pikuliček, pikulík* ‘домашний божок’, ст.-чеш. *pikulík* ‘властитель умерших душ и страшилищ в аду’, *pikous, pikus* ‘бог гнева’, *pikal* ‘домашний божок’⁴¹, чеш. *pikous* ‘черт’ (нечистый дух и ругательство): *Tak ty*

³⁷ Словарь русских народных говоров. Гл. ред. Ф.П. Сороколетов. Вып. 35. Санкт Петербург: Наука, 2001, с. 229.

³⁸ Санникова, Ольга В.: Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. канд. филол. наук. М., Институт славяноведения и балканистики РАН, 1990, с. 25.

³⁹ Баба Рога – персонифицированное страшилище в виде беззубой бабы, с уродливым лицом и с рогом на голове. Она собирает непослушных детей и забирает их к себе. Ею пугают малых детей (Кулишић, Шпиро; Петровић, Петар Ж.; Пантелић, Никола: Српски митолошки речник. Београд: Неолит, 1970, с. 18).

⁴⁰ Раденковић, Љубинко: Називи вештице код балканских Словена. In: Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. Москва: Индрик, 1999, с. 384.

⁴¹ Зайцева, Наталия И.: Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Дисс. канд. филологических наук. Минск, 1975, с. 251, 252.

*pikouse! Tito pikousové falšovali vieru. Pikúsové pikel slévaji*⁴², словац. *pikulík* ‘домашний дух-обогадатель’⁴³, словац. *pikulík, pikal* ‘домовой’, ‘дух-помощник’⁴⁴, словац. *pikulík*, или *pikul* ‘божок подземных кладов и счастья’, словац. липтов. ‘дух-обогадатель’, словац. зволен. ‘дух шахт’; ‘божок, тело которого как у мальчика, голова и хвост кошачьи, наполовину белый, наполовину красный, который души умерших в царство Чернобога сопровождает’⁴⁵, пол. *pikas; pikulik, piekulik; pikula, piekula*⁴⁶, *pikulik, pokuliczek, pigulik, piekielnik, pikulas, pikul, pikulas* ‘домовой дух-обогадатель’⁴⁷.

Благодаря разнообразному фонетическому облику з.-слав. слово сближается то со слав. *пекло / pieklo*, то с нем. *Pech* ‘вар, смола, ад’, то возводится к балтийскому этимону. В Этимологическом словаре польского языка *pikulik, pikuliczek* ‘карлик’, ‘о людях малого роста’ и ‘о домашних духах и др.’ (распространено с XVI в.) «связывается не с итал. *piccolo* ‘маленький’», а с литов. *pikulas* ‘дьявол’, *piktas* ‘злой’, а также со слав. *pieklo* ‘ад’, которое кажется автору более близким⁴⁸. В этимологическом словаре чешского языка Вацлава Махека слово отсутствует. Специальных работ по этимологии славянского *пикулика* мне неизвестно.

Более разработана этимология балтийских слов. Так, в статье 1924 г. Г.А. Ильинский отмечал, что К. Буга верно сближал др.-прус. *pickūls* ‘черт’ (фиксация в источнике 1561 г.) и др.-лит. *pikulūs* (1573 г.) с др.-исл. *feigr* ‘dem Tode nahe, verfallen, tot’ (из прагерм. **paikio* ‘злой дух, призрак’ было заимствовано и фин. *peikko*). К этому же гнезду Ильинский относил и словац. *pikulík*, которое, по его словам, уже А. Матценауэр сопоставлял с балтийскими: «...словацкое имя образовано не от низшей ступени корня **peik-* **pēk-*, а от высшей **peik-* и в этом смысле оно ближе германским словам, чем балтийским», сам корень **peik-* неотделим от лит. *peikti* ‘проклинать’, *pikti* ‘злиться’, *piktas* ‘злой’, гот. *faih* ‘обман’, д.-в.-нем. *feihhan* ‘коварство, хитрость’. Основным значением корня было ‘чертить, резать’, а через значение ‘мучить’

⁴² Kott, František Št.: Česko-německý slovník, zvláště grammaticko-fraseologický. Díl 1-7. Praha: 1878–1893 (<http://kott.ujc.cas.cz>): Díl 7, c. 235.

⁴³ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava: Veda, 1995. T. 2., s. 35-36; Etnografický atlas Slovenska. Mapové znázornenie vývinu vybraných javov ľudovej kultúry. Bratislava: Veda, 1990, s. 84.

⁴⁴ Kott, František Št.: Česko-německý slovník, zvláště grammaticko-fraseologický. Díl 1-7. Praha: 1878–1893 (<http://kott.ujc.cas.cz>): Díl 2, c. 549.

⁴⁵ Kott, František Št.: Česko-německý slovník, zvláště grammaticko-fraseologický. Díl 1-7. Praha: 1878–1893 (<http://kott.ujc.cas.cz>): Díl 7., c. 235.

⁴⁶ Санникова, Ольга В.: Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении, *op. cit.*, s. 261.

⁴⁷ Podgórcy, Barbara i Adam: Mitologia Śląska, czyli przywiarki ślónskie. Leksykon i antologia śląskiej demonologii ludowej. Katowice: KOS, 2011, c. 310.

⁴⁸ Brückner, Aleksander: Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1993, c. 413.

развилось в ‘делать зло’. По мнению Ильинского, «удивительное сходство словацкого имени и его балтийских родственников, сходство не только корня, но и суффикса (-ul, т.е. -oul) дает право утверждать, что культ этого божка существовал еще во время этнического единства балтов и славян⁴⁹.

Балтийскую этимологию приводит также «Энциклопедия народной культуры Словакии»: «з.-слав. имя связывают с лит. *pikulas*, латыш. *pikals*, ст.-прус. *pickuls* ‘черт, дьявол’»⁵⁰.

Вместе с тем сами балтийские мифонимы требовали дополнительного изучения в связи с разнообразием фонетических и морфологических вариантов, а также неоднозначным распределением функций прусских и литовских божеств с этим и сходным с ним именами, описанных в средневековых источниках.

В.Н. Топоров на основании сравнения списков балтийских богов в сочинениях разных средневековых авторов, откуда и известны эти имена, считал прусское *Pekols* ‘бог ада и мрака’ (имя которого сравнивается с *pickūls* ‘черт’, лит. *peĩkti* ‘проклинать’, *pũkti* ‘злиться’, *piktas* ‘злой’, *paĩkas* ‘глупый, дураковатый’ и под.) и *Patuls* / *Põtõls* / *Patõls* (имя которого означает «подземный (бог)») первоначально тождественными, более того, *Patuls*, по его мнению, могло быть эпитетом к имени бога *Pekols*⁵¹. В результате эволюции этого фрагмента прусского пантеона, *Patõls* получил имя *Pekols*, а *Pekols* разделилось на *Pekols* и *Pokols*⁵².

Литовский исследователь балтийской мифологии Римантас Балсис в статье, посвященной божествам подземного мира, пишет, что еще Х. Гарткнох (в 1679 г.) предположил, что *Pikulas* и *Patulas* являются одним и тем же божеством; три века спустя В. Пизани высказал мнение, что *Patulas*, *Pikuls*, *Pacols*, *Pocklus* – разные имена одного и того же бога; этой точки зрения придерживался и Х. Ловмяньский, указывая, что *Patulas* также звался *Pekolas* и *Pokolas*; о тождестве этих божеств говорил и В.Н. Топоров, и Я. Пухвел, который считал, что *Pikulas*, литовское соответствие которого – *Velinas*, вытеснил из пантеона бога *Patulas*’а. Как пишет Р. Балсис, в отличие от *Патулса*, *Пикулас* в ранних источниках даже не называется богом, это именно летающий дух или черт⁵³, которого Перкунас бьет или отгоняет, размахивая

⁴⁹ Pjinskij, Grigorij: Slovenské etymologie. In: Sborník Matice Slovenskej pre jazykozpyt, národopis a literárnu históriu. Roč. II. Turč. Sv. Martin, 1924. Sošit 3. c. 97.

⁵⁰ Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska, op. cit., c. 36.

⁵¹ Топоров, Владимир Н.: Заметки по балтийской мифологии. In: Балто-славянский сборник. Москва: Наука, 1972, с. 299.

⁵² Ibidem, c. 309.

⁵³ Ср. также фразу в «Судавской книжечке» (1520 – 1530 гг.): “Pikulas (Peckols) – skraidančios dvasios arba velniai (BRMŠ II, p. 144)“ [*Пикулас (Пеколс)* – летающие духи или черти] (цит. по: Balsys, Rimantas: Prūsų ir lietuvių mirties (požemio, mirusiųjų) dievybės: nuo Patulo iki Kaulinyčios. In: Lietuviai ir lietuvininkai. Etninė kultūra IV [Tiltai, 2005, priedas Nr. 29], c. 30).

мечом,⁵⁴ но соглашается, что среди всего многообразия вариантов следует различать лишь два имени: *Pekols / Pickūls* и *Patols / Patollo*. Далее в статье делается подробный обзор этимологий рассматриваемых слов: для прус. **Patuls*, лит. *Patulas* принимается этимология, предложенная Казимиром Бугой: прус. *pa / po* ‘по’ и **tula* ‘земля’, родственное рус. *потолок*, лит. *tiltas* ‘мост’, *patalas* ‘то, что покрыто, застлано’, - с которой согласны П. Скарджюс, Н. Велюс, Г. Береснявичюс и др. Только В. Мажюлис, не отрицая родства теонима **Patalas* и прус. **patalas*, уточняет значение последнего как ‘тот, кто успокоился, унялся’⁵⁵.

Как далее пишет Р. Балсис, слово *pikulas* Х. Гарткнох считал заимствованным «из сарматского слова *pieklo*, которое означает подземный мир, а некоторые называли его адом». Со славянскими словами *pieklo, peklo* имя *Pikulas / Pecollus* сближает и Й. Гануш. И.И. Крашевский считал, что *Pykullas* «происходит из слова *kalu* ‘бью, колочу’ или *piktas* ‘злой’. А. Шлейхер не сомневался в литовской этимологии *Pikulas* ‘а, утверждая, что *Pikulas, Pikuls* – производные от корня *pik-* / *pyk-* с суффиксом *-ul-*. К. Буга, объединяя мнения предшественников, показал, что «словами с индоевропейскими корнями *peik-* / *poik-* / *pik-* назывались умершие (*velionis*) и их души (*vèlè*), которые могли показываться, видаться живым (*veliuoka, velnias*)». Производные этих и.-е. корней, по мнению К. Буги, содержатся в пол. *piek* ‘черт’, исл. *feigr* ‘смерть’, швед. *faikian* ‘смерть’ и др. Тот же самый корень имеют, помимо *pikulas*, также лит. *peikti, piktas, pykti, paikas*. С этой этимологией согласны В.Н. Топоров, Н. Велюс, А. Каукиене, Г. Береснявичюс и др. В. Мажюлис предлагал разделять прус. *pyculs* ‘ад’, которое было заимствовано из вост.-слав. *рькъль* ‘ад’, и *Pikulas* ‘бог подземного мира, то есть мира мертвых; дьявол’ из общего вост.-балт. *pikulas* ‘противник, враг (мифологическое существо)’⁵⁶.

Действительно, в словаре Витаутаса Мажюлиса три статьи:

- 1) собственно балтийское *pickūls* ‘черт’ (существительное о-основы с циркумфлексным продлением (ударным) *-*ūl-*) < прус. **pikūlas* ‘то

⁵⁴ См. Balsys, Rimantas: Prūsų ir lietuvių mirties (požemio, mirusiųjų) dievybės: nuo Patulo iki Kaulinyčios, op. cit., с. 33. В. Н. Топоров в этой связи писал, что в качестве ‘fliegende geister oder Teuffel’, ‘aëreorum spirituum’ выступает *Pokols*, персонаж, не имеющий самостоятельного значения, и возникший как результат взаимодействия **Patols* и **Pekols*, причем эти функции присущи последнему только тогда, когда он следует в списках (в источниках – *М.В.*) за другим именем того же корня; если же он идет первым, то с ним связываются функции бога подземного мира и тьмы; на основании анализа мифонимов В.Н. Топоров предполагал, что первоначально существовали только *Patols (Potols)* и *Pekols-Pokols*, притом что *Pokols* носит явно искусственный характер – это касается как имени, так и представлений, с ним связанных (Топоров, Владимир Н.: Заметки по балтийской мифологии, op. cit., с. 299).

⁵⁵ Balsys, Rimantas: Prūsų ir lietuvių mirties (požemio, mirusiųjų) dievybės: nuo Patulo iki Kaulinyčios, op. cit., с. 34.

⁵⁶ Ibidem, с. 35.

же', из которого, видимо, литов. диал. *pikūlas* 'то же', *pykūlas* 'то же', ср. латыш. диал. (возможно, из курш.) *pikuls* 'то же', *pikais*. «Я думаю, – пишет Мажюлис, – что эти слова предполагают наличие вост.-балт. существительного (не только прусского) **pikūlas* 'бог смерти' < сущ. 'враждебное существо (мифол.)' < вост.-балт. прил. **pikula-* 'враждебный, поступающий, ведущий себя враждебно', а они образованы либо с суф. **-ula* от балт. глагола **pik-* 'быть враждебным, поступать враждебно', либо с суф. **-la-* от вост.-балт. прил. **piku-* 'враждебный, поступающий враждебно' (< балт. глаг. **pik-* 'быть врагом, вести себя враждебно'), т.е. **piku-* + **-la-* > **pikula-* 'то же';

2) *Picullus*, *Pecols* и др. формы предполагают прус. **Pikūls* 'бог подземного мира, т.е. мира умерших', вост.-балт. **Pikūlas* 'то же', вост.-балт. **pikūlas* 'враждебное существо (мифол.)', см. *pickūls*;

3) *pusuls* 'ад, пекло', для которого предполагалась субстантивная о-основа м.р. **pikuls* 'ад' < прус. **pikulas* 'то же', омонимичная прус. **pikūlas* 'черт', которая впоследствии была приспособлена и акцентуационно. Прус. **pikūlas* 'ад' – заимствование из вост.-слав. **ръкъль* 'то же' (> ср. пол. *piek* 'то же')⁵⁷.

Анализируя все эти точки зрения, Р. Балсис пишет: «Соглашаясь с тем, что *Pikulas* родственно лит. *piktas*, т.е. признавая балтийское происхождение этого теонима, мы должны принять, что на значение слова *Pikulas* оказало влияние отчасти славянское заимствование – *пекло*, а отчасти связанное с христианством понятие ада – места мук грешников»⁵⁸.

«Энциклопедия балтийской мифологии» приводит обе этимологии, считая более вероятным, тем не менее, заимствование балтийских терминов из славянского: *pikulas* (записано в виде *Pecols*, *Pikols*, *Pykullis*) – балтийский бог нижнего мира и темноты; прус. **Pekols* / **Pikols* известен из наиболее надежных хроник с XVI в. с значениями 'бог нижнего мира', 'бог пекла и темноты'. Литов. *Pikulis* 'бог гнева у язычников'. Для латышского *Pihkals*, *Pihkals*, *Peekalnis* (*Pikals*) 'горный дух' – влияние народной этимологии и сближение с латыш. *piekalne* 'склон горы'. Соответствующие апеллятивы – прус. *pickūls* 'черт', *pykuls* 'пекло, ад', литов. *pikulas* 'черт', латыш. *pikuls* 'злой дух, черт'. Одна из этимологий основывается на исконном балтийском слове с корнем, присутствующем в *piktas* 'злой, плохой', *pikčius* 'черт', *pykti* 'злиться, беситься', *peikti* 'ругать, чернить', латыш. *pikts* 'злой', *pikt* 'становиться злым, неистовствовать'. Согласно второй гипотезе, в балтийские языки проникло славянское обозначение пекла или его обитателей, ср. ст.-слав.

⁵⁷ Mažiulis, Vitautas: Prūsų kalbos etimologijos žodynas. 3. L–P. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996, с. 279-280.

⁵⁸ Balsys, Rimantas: Prūsų ir lietuvių mirties (požemio, mirusiųjų) dievybės: nuo *Patulo* iki *Kaulinyčio*, op. cit., с. 35-36.

рькъль ‘пекло, дьявол, князь ада’, наряду с более частым значением ‘смола’, которое имеет и палатализованный дублет *рьсьль*, ст.-пол. *piekel, pkiel* ‘пекло’, др.-рус. также ‘смола’. Значения ‘черт’ и ‘пекло’ появились у балтов, очевидно, в связи с христианством. Многочисленные варианты восточнославянских форм дают основания считать их источником балтийских терминов. Звуковая близость исконных балтийских слов с значениями ‘злой’, ‘злиться’, способствовала, однако, некоторым семантическим сдвигам⁵⁹.

Этимологические связи слав. **рькъль* подробнее рассматривала Елена Львовна Березович. Она писала, что «праслав. **рькъль* ‘смола’ является, по всей видимости, древнейшим заимствованием из нар.-лат. *picula* ‘то же’ (через посредство др.-в.-нем. или др.-н.-нем.), которое восходит к и.-е. **pik-* ‘то же’. Значение ‘преисподняя’ появилось в западнославянских языках с принятием христианства как калька со ср.-в.-нем. *pech* ‘смола’ → ‘ад’, а затем распространилось на славянской территории». ⁶⁰

Еще раньше А. Брюкнер для пол. *pkiel*, церк. *pikūl* ‘смола’ предполагал его заимствование из нем. *Pech*, которое < лат. *pix*; «в др.-нем. *pech* обозначает ‘пекло’, т.е. употребление нашего *pkiel* в том же значении заключается в простом переводе. У западных славян *pkiel-pieklo* – уже только названия ‘дьявольщины’, но наше *zapieklić, zapiekłony* ‘закоренелый, утвердившийся (в грехах)’, в XV в. все еще указывало на «смоляное» (связанное со значением ‘смола’ – М.В.) значение. Понятие пекла, ада было славянам совершенно чуждо, поэтому чужие и его названия: *hela* из нем. *Hölle*, *ad* (рус.) из греч. *haidēs*, как и *sotona, dijawoł*»⁶¹.

Далее «продолжения слав. **рькъль* испытывают аттракцию к континуантам **pekti* ‘печь, жечь’⁶² – также на основании общей глубинной семантики (адский огонь, геенна огненная и под.).

Все сказанное об этимологии балтийского *пикуласа* относится и к западнославянскому *pikuliku*, заимствованный характер которого не вызывает сомнения, и источником заимствования служит, безусловно, балт. *pikulas*. Об этом свидетельствует распространение мифонима только в чешском, польском и словацком языках (в сербо-лужицком не обнаружен), его звуковой облик и особенности образа.

Pikulik в славянской мифологии смешивается с образами карликов, духов-обогащателей или просто с чертом, у него имеются общие с балтий-

⁵⁹ Běřáková, Eva – Blařek, Václav: Encyklopedie baltské mytologie. Praha: Libri, 2012, с. 157-158.

⁶⁰ Березович, Елена Л.: Русский ад на иноязычном фоне: к сопоставительному изучению деривационной семантики межъязыковых лексических эквивалентов. In: Вопросы языкознания, 2010, №6, с. 37.

⁶¹ Brückner, Aleksander: Słownik etymologiczny języka polskiego, op. cit., s. 407.

⁶² См. Березович, Елена Л.: Русский ад на иноязычном фоне: к сопоставительному изучению деривационной семантики межъязыковых лексических эквивалентов, op. cit., с. 38; там ссылки на лит.

ским персонажем признаки. Подобно *Пикуласу*, богу нижнего мира или черту, и *пикулик* забирает после смерти душу своего «хозяина» в ад, он также называется чертом и не горит в огне. Для словацкого персонажа подчеркивается еще его *злость*, не очень логичная для духа-помощника, который заботится о конях и холит их, помогает хозяину в азартных играх⁶³ (ср. лит. *piktas* ‘злой’).

Скорее всего, персонаж был заимствован поляками и чехами книжным путем после XVI в., когда начали распространяться сочинения с описаниями балтийского пантеона. В пользу этого предположения свидетельствуют такие формы имени демона как пол. *pikas, pukul, pikulas*, ст.-чеш. *pikus, pikous* ‘бог гнева’, *pikal* ‘домашний божок’, морфологически и семантически соответствующие литовским и прусским словам. Вспомним упоминание А. Брюкнера о том, что в польском языке термин широко распространился лишь с XVI в. Скорее всего, из чешского слово попало и в словацкий. На славянской почве теоним – уже к тому времени демоним – трансформировался под воздействием созвучного и семантически близкого слав. **ръкъль* ‘пекло, ад’, ср. пол. *piekulik, piekula*, и особенно *piekielnik*.

Если бы этот демоним был общим балто-славянским наследием, как предполагал Г.А. Ильинский, то какие-то его реликты должны были бы сохраниться в южно- и восточнославянских диалектах, однако поиски слова или образа в других славянских регионах результатов не принесли.

Таким образом, по отношению к рассматриваемому мифониму можно говорить о семантическом притяжении трех этимологических гнезд: балт. **pik-* ‘злой’, *pikul-* ‘враг, черт, бог подземного мира’, слав. **ръкъль* ‘ад, смола’ (< **pik-* ‘смола’), **pek-* ‘печь’. Семантика слов с этими корнями в балто-славянском регионе непротиворечива: пекло как место пребывания / мучения душ умерших; подземный мир; божество / черт как хозяин нижнего мира / пекла; смола, в которой варятся / пекутся грешники; зло, враждебность ада в картине мира живых людей; смерть как зло для живых, и т. п.).

В образовании этого конгломерата родственных и сходных лексем участвовали и германские диалекты (в том числе как идиомы, через которые передавались заимствования). Ср., напр., кашуб. *pik* ‘злость, обида’, которое Веслав Борысь и Ганна Поповска-Таборска считают заимствованием из нем. диал.: *eine Pike auf jemand haben* ‘обидеться на кого-л.’ – и сравнивают с нем. литературным *Pick* ‘обида’, которое, согласно Клюге, появилось через н.-нем. диалекты из франц. *pique* ‘то же’⁶⁴.

⁶³ Sborník Matice slovenskej pre jazykozpyt, národopis, dejepis a literárnu históriu. Turčiansky Svätý Martin: Matica slovenská, roč. 7, 1929. № 1.-2., с. 45; Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. 2., оп. cit., с. 36.

⁶⁴ Boryś, Wiesław, Popowska-Taborska Hanna: Słownik etymologiczny kaszubszczyzny. T. IV. P-S. Warszawa: Sławistyczny ośrodek wydawniczy, 2002, с. 61.

Нельзя ли, однако, предположить, что кашубское слово является славянской реализацией балтийского корня **pik-* ‘злоба, враждебность’? В пользу балтийской этимологии свидетельствовало бы и с.-х. *nīk*³, т ‘злоба, ненависть, враждебность’, которое также относится словарем к немецким заимствованиям⁶⁵, хотя, вероятно, может быть и наследием балто-славянской эпохи.

В немецкой традиции персонажа с именем *Pikulik* обнаружить не удалось. Интересно, что Якоб Гримм в «Тевтонской мифологии», наоборот, считал, что когда христианство заменило небесный ад на подземный, с огнем и горящей смолой, где сгорают проклятые души, греки стали называть его *πίσσα*, словом, которое они, «кажется, позаимствовали у славян, ст.-слав. *pěklo* означало и смолу, и ад, ср. чеш. *peklo*, пол. *pieklo*, серб. *pakao*, словен. *pekcl*, некоторые м.р., некоторые ср.р.; литов. *pėkla*, f, прус. *pickullis* <...>, сам дьявол в лит. *pyculas*, др.-прус. *pickuls*»⁶⁶.

Можно, таким образом, говорить о длительном процессе взаимного семантического, фонетического и этимологического притяжения мифологической и религиозной лексики балто-славяно-германского ареала, явившегося основой для обогащения семантики рассматриваемого демонического образа как балтов, так и славян. По словам М. Белетич, для успешного объяснения мифологической лексики «необходимо рассмотрение целостного, как лингвистического, так и экстралингвистического контекста, а что касается методики, то нужно не только применение критерия “научной” этимологии, но и серьезный учет принципа “народной” этимологии»⁶⁷.

Примеры взаимного притяжения и контаминации этимологических гнезд обрядовой и мифологической лексики не единичны. Перспективной видится задача дальнейшего изучения этого процесса в славянских языках на материале разных сегментов традиционной народной культуры. Анализ адекватного количества достоверно изученных случаев мог бы продемонстрировать разные этапы длительного процесса сближения и «слияния» слов: начальное народноэтимологическое сближение генетически разных лексем, постепенное приспособление семантики сближаемых слов и обогащение семантики соответствующих этимологических корней, затем морфонологические изменения основ, в том числе нерегулярные, и, наконец, «отождествление» корней до степени невозможности их научного этимологического разграничения. Понимание типологии этого явления помогло бы в прояснении старых и создании новых этимологий славянских и соседних с ними языков.

⁶⁵ Речник српскохрватскога књижевног језика. [2 фототипско изд.] Књ. четврта. О – П. Нови Сад: Матица Српска, 1990, с. 419.

⁶⁶ Grimm, Jacob: Teutonic mythology. Translated from the 4th edition by J.S. Stallybrass. London: George Bell & Sons, 1883. Vol. II., с. 805.

⁶⁷ Бјелетић, Марта: Из фолклорно-мифологической лексики (*блаза* и *блазна*), *op. cit.* с. 18.