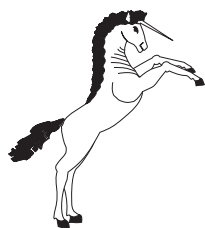
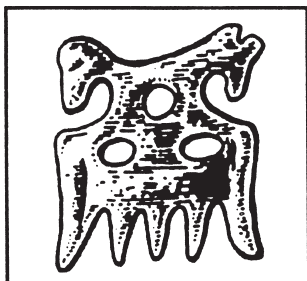


Институт славяноведения РАН



Библиотека
Института славяноведения



Отдел
этнолингвистики и фольклора

Институт славяноведения РАН

Антропоцентризм в языке и культуре



Москва «Индрик» 2017

УДК 398
ББК 81
А 72

Редакционная коллегия:

С.М. Толстая (отв. ред.),
А.А. Плотникова, О.В. Чёха, М.В. Ясинская

Рецензенты:

доктор филологических наук И.А. Седакова,
член-корреспондент РАН А.Л. Топорков

Антропоцентризм в языке и культуре /

Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: «Индрик», 2017. – 264 с., ил.
(Библиотека Института славяноведения РАН; 19).

ISBN 978-5-91674-451-4

Книга посвящена понятию антропоцентризма и его роли в языке (лексике и фразеологии) и традиционной культуре славян (обрядов, верованиях, фольклоре). Она продолжает серию изданий, посвященных ключевым семантическим категориям языка и культуры (концепту движения, категории признака, звукового кода культуры, категории родства, категориям пространства и времени, народной аксиологии). В книге обсуждается, какие именно онтологические сущности могут участвовать в процессе антропоморфизации и эксплицировать идеи антропоцентризма (животные, растения, небесные светила и т.д.); какие жанры фольклора пользуются приемами антропоморфизации или антропологической метафоризации и в какой степени.

Книга предназначена специалистам по языкам, фольклору и традиционной культуре славян, а также всем интересующимся народной духовной культурой.

ISBN 978-5-91674-451-4

© Коллектив авторов, Текст, 2017
© Оформление, Издательство «Индрик», 2017

СОДЕРЖАНИЕ

С.М. Толстая. «Очеловечивание сущего»: заметки об антропоцентризме и антропоморфизме в языке и культуре	7
А.В. Гура. Антропоморфизм в народной зоологии	25
Т.А. Агапкина. Распознать в дереве человека (на материале славянских баллад)	41
Л.Н. Виноградова. Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за несвоевременную работу: сфера ткачества	56
М.М. Валенцова. Антропологический код в мифологических представлениях славян	89
М.Н. Толстая. Люди и змеи в центральном Закарпатье (по полевым материалам рубежа XX–XXI вв.)	107
О.В. Чёха. Земная жизнь небесных светил	157
О.В. Белова. Антропоцентрические мотивы в восточнославянских этиологических легендах	171
В.Я. Петрухин. К дискуссии о Збручском идоле: антропоцентризм славянского язычества или парковая скульптура XIX века?	185
А.А. Плотникова. Антропоцентризм в языке и народной традиции градищанских хорватов Австрии	197

Е.С. Узенёва. Антропоцентризм в терминологии одежды болгар	211
Е.А. Березович, Г.И. Кабакова. «Нутро» в психических и социальных характеристиках человека (на материале отсоматической лексики русского языка)	227

М.М. ВАЛЕНЦОВА

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОД
В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СЛАВЯН**

Понятие «антропоцентризм», как известно, включает в себя множество аспектов. Восприятие мира из центра, которым является человек, подразумевает, что вокруг него образуются концентрические круги: свое – ближнее – далекое; мир осмысливается по отношению к человеку, с точки зрения человека – в терминах «хорошо – плохо», «полезно – вредно», «опасно – безопасно» и т. п.; миру приписываются человеческие мысли, логика, чувства, понятия, родовые и социальные отношения; внешний мир осмысливается и описывается в терминах человека, т. е. в терминах его тела, ментальности, психики. Во всем этом проявляется осознанная или неосознанная общность человека с миром. Однако общность эта подразумевает различную степень отдельности человека: от «я и (мой) мир вокруг» до «я и не я», или, другими словами, от «я и другие» до «я и чужие». Видимо, эти принципы восприятия внешнего мира не зависят от возраста человечества и использовались всегда, с самого начала его существования.

В демонологической системе славян присутствуют те же интенции антропоцентрического восприятия неведомого, но взаимодействующего с человеком мира: описание мифологических персонажей (далее – МП) как внешней силы по отношению к человеку, поведение которой, однако, «привязано» к поведению человека (в том числе и ментальному); персонажи нередко имеют антропоморфный облик (баба Яга, полудница, вила и под.), чувствуют и думают, как человек (бог грома наказывает, земля не принимает, хозяин воды обижается), живут семьями, имеют жен и детей, родственные связи; человек имеет возможность договориться с ними (например, со Смертью) или обмануть (например, черта). Сам набор персонажей, персонифицированных явлений, магических действий является отражением человека, его классификации мира, его вопросов к миру; в региональных мифологиях отражены наряду с общечеловеческими также родовые и индивидуальные концепты. То есть при мифологическом описании

внешнего мира используется антропологический код (человек как символический язык, по словам С.М. Толстой).

Демонологическая система славян, унаследовав результаты разных исторических стадий развития, включает в себя антропоморфных, зооморфных, аморфных, гибридных МП, оборотней, меняющих свой вид с человеческого на зооморфный или предметный и обратно, а также людей с демоническими свойствами. Трудность такой формальной («морфной») классификации МП аналогична трудностям, отмечаемым и при других попытках их классификации¹: нестабильность, разнообразие манифестаций образов, их диалектная изменчивость, зависимость от индивидуального толкования и творчества носителей традиции. Но в данном случае важна не классификация сама по себе, а состав и место антропоморфных персонажей в целостной системе МП, анализ которых дает возможность приблизиться к пониманию принципов мышления и познания мира, лежащих в основе славянской мифологической системы и в целом духовной культуры.

Для исследования была взята лишь одна традиция с относительно небольшим, обозримым количеством материала, чтобы по возможности полно привлечь все известные данные и оценить количественное соотношение структурных групп МП (антропоморфных, зооморфных и др.). Для этой цели была выбрана словацкая демонологическая система, которая достаточно компактна и относительно мало изучена. Словацкие данные будут трактоваться обобщенно, без учета территории бытования термина и персонажа (притом что многие термины диалектны), и без указания на источник², содержащий этот термин, — для наших целей достаточно считать их просто словацкими.

О некоторых божествах и демонах, фигурирующих в источниках как словацкие, пока недостаточно материала для того, чтобы судить об их внешнем облике, представлениях о них, а также территории и времени их бытования. Например, встречаются лишь упоминания о таких персонажах, как *zimbaba* ‘богиня зимы’, *zloboh*, *zloduch* ‘дьявол, черт’, *Param*, *Param* ‘бог грома’, *sudica* ‘богиня судьбы’, *čuvík* ‘мужской демонологический персонаж’, *futkač*, о котором известно, что он приходит давить человека во сне, и под. По названиям невозможно сказать, как представляли себе таких абстрактных МП, как *zlô*, *zloch* ‘злой дух’, — ясно только, что трактовка их по отношению к человеку имеет негативную окраску.

Тем не менее, в словацкой демонологической системе есть немало МП, стабильно описываемых как **антропоморфные**, что в ретроспективе поддается логическому объяснению. Это:

¹ О разных системах классификации МП см., напр., (Виноградова 2016: 27–41).

² Кроме редких данных, ссылки на которые приводятся.

– персонажи, генетически происходящие из душ умерших людей, появляющиеся, согласно представлениям, в облике своего физического тела при жизни: *vila* ‘девушка, умершая до свадьбы, или роженица, умершая до очищения’, *biela pani / panna* ‘неуспокоившаяся душа молодой женщины, умершей насильственной смертью’, *čierna pani* ‘хозяйка Ликавского града, после смерти продолжавшая заботиться о подданных’, *upír, vampír, nezdrevenetý, nelapši* ‘упырь, возвращающаяся после смерти душа двоедушника’, *utornica* ‘душа умерших ведьмы или ведьмака, которая давила и мучила близких до смерти’, *rusalka* ‘вила, душа утонувшей или умершей девушки’, *sotona, šatan* ‘ходячий покойник, вампир’;

– духи природы, или духи-хозяева сегментов видимого мира – места (леса, поля, дома, земли и подземных кладов) и времени (полдня, полночи, вечера, времени после вечерних колоколов, понедельника, четверга), имеющие человеческий облик по аналогии с человеком-хозяином или человеком-работником (шахтером под землей, жницей на полях, пряхой): *diva žena, lesná panna, lesná žienka, lesná vila* ‘дикая лесная женка’, *lesný muž, lesún, lešák* ‘дикий лесной муж’, *grgolica* ‘злая лесная вила’, *vila* ‘природный дух, живущий в лесах, у рек и озер’, *vodník, vodnár, vodní tatko, vodní Juro, vodný človek, vodní chlap, tatko, hastrman, vaserman* ‘водяной’, *vodná baba, vodná žena, vodná panna, vodopanenka, vodná matka* ‘женская ипостась водяного; (локально) персонаж, который подменяет новорожденных детей’, *tamuni* pl. ‘духи, которые жили около воды, плескались’, *topelec, vodni chuop* ‘водяной’, *topelča* ‘дитя водяного’, *molek* ‘водяной’, *kovovlad, kovlad* ‘дух земли, владелец подземных богатств и кладов’, *runa (zemná pani), runiak* ‘духи земли и подземных богатств’, *lútky* ‘подземные гномы’, *permoník* ‘сторож и хранитель ископаемых и кладов, гном’, *piadimužik, trpaslik, zakrpelec* ‘гном’, *laktibrada, loktibrada* ‘дикий муж; гном’, *ďas* ‘дедушка домовый’ (Mičátek: 26) – обычно – ‘черт’, *pikulik* ‘домашний демон-обогадитель’, *poludnica* ‘антропоморфный персонаж, появляющийся в полдень’, *bahorka* ‘женский МП, схожий с *полудницею*, в виде старухи с длинными растрепанными волосами’, *snečnica* ‘существо, которое ходит в полдень по полям’, *nočnica, polnočnica* ‘ночной демон, душасый, сосущий по ночам’, *večernica* ‘страшное и злое существо женского пола’, *pondelča, pondelniča* ‘демон в облике маленькой девочки, следящий за запретом на работу в понедельник’, *štvrtica, štvrtnica, štvrtočná vila* ‘дух четверга, следящий за соблюдением запретов на работу’, *Lucia, Lucka, Barborka* ‘календарные демоны, следящие за запретом на прядение в определенные дни’, *zrut, zruta, zruták* ‘великан’³;

³ Единственный встретившийся мне в одной локальной традиции зооморфный персонаж этой группы – *pastoglavец* ‘страшилище, хранитель угодий села в образе какого-то зверя, который во время жатвы появля-

– персонажи, которыми пугали детей (персонифицировались, возможно, ввиду недостаточного развития у детей абстрактного мышления): *jagababa, jendžibaba* ‘Баба-яга, сказочная лесная колдунья’, *bobo, boboš, bobák, babiak* ‘персонаж, собирающий непослушных детей в мешок’, *klakanica* ‘старая, страшная женщина, которая хватает детей, гуляющих после вечерних колоколов’;

– духи смерти и болезней: *smrt', smrtka, tetka-smrt'*, ирон. *ťotka zombata* ‘персонификация смерти’, *teta* ‘лихорадка’, *mor* ‘персонификация мора, эпидемии’ и др.

Группа **неантропоморфных** МП включает образы зооморфные и аморфные. Эти демоны образуют тематические подгруппы:

– домашний демон-хранитель (нередко душа далекого предка, внешний вид которого давно забыт), который чаще всего представлялся в виде змеи, ласки или другого животного, в чем можно видеть реликты веры в метемпсихоз⁴: *domáci had, gazda* ‘домовая змея’, *lasica* ‘домовая ласка’, *krtica* ‘домовой крот’, *žaba* ‘домовая жаба’, *matolka* ‘добрый домашний дух’;

– души неродившихся детей или умерших (умерщвленных) сразу после рождения, т. е. не успевших получить отчетливый, запоминающийся внешний облик; часто представлялись чистым светом или только звуком: *svetielko, svetlo, svetidlo, svetinoha, svetlá noc, svetlá moc, svetlonos, svetlonoc, svetlár, svitavka* ‘блуждающие огоньки, сбивающие людей с пути’, *bludičku* ‘блудные души в виде блуждающих огоньков’, *nedokrštenec, nekrštenec* ‘душа умершего без крещения младенца’;

– духи болезни или болезненные состояния (они, как правило, аморфны): *počnica, polnočnica* ‘ночной демон, олицетворение болезни’, *tara* ‘нечто давящее людей во сне’ (иногда представляемое как студенистая масса), *hnetuch* ‘демон, душащий во сне’, *tamina* ‘ночной дух, который давит человека во сне’, *tamina* ‘душа заложного покойника, появившаяся в виде белого пса или коня, как бесформенная белая масса, водит и пугает человека’, *bet'ah* ‘демон внутренних болезней; черт’, *hostec, goštec, hoscák* ‘демон болезни и сама болезнь, сопровождавшаяся лишаем,

ется на сжатом поле после вечерних колоколов и сжирает детей, оказавшихся там вечером’ (с. Хорватский Гроб, Подунавье, ю.-з.-словац. – Václavík 1925: 263). Очевидно, что и термин, и часть его семантики заимствованные. Учитывая то, что село находится в зоне хорватской колонизации XVII в., в демониме легко узнается *псоглавец* (*pasoglavец* ?), имя и образ которого были приспособлены для персонажа, которым пугают детей, чтобы они не ходили по полям и чтобы не оставались на улице ночью (ср. чеш. и з.-словац. *klakanica*).

⁴ См.: Успенский Б.А. Метемпсихоз у восточных славян // Факты и Знаки. Исследования по семиотике истории. М.; СПб., 2014. Т. 3. С. 7–20.

колтуном, ломотой и т. п.), *mádra* 'дух внутренних болезней', *maga* 'злое существо, которое хватает детей', *magalena* 'радикулит', *samorac* 'ночная бессонница, иногда представляемая в виде большой мухи';

– демонизированные природные силы (ветер, буря, град), часто представляемые в виде дракона: *smok*, *čmoch* 'погодный демон, дракон, служащий планетнику или чернокнижнику', *iglic*, *lidérc* 'огненный змей', *šarkan*, *žiarkaň*, *šarkanica* 'крылатый дракон, демон бури', *meluzína* 'дух ветра', *vetroň* 'бог ветра';

– демонизированные социальные отношения (любовь, тоска, богатство), персонафицированные обычно в виде змея, дракона, кометы, огня и др. небесных явлений: *mora* 'материализованная любовь девушек', *zmok*, *rarášek*, *škriatok*, *kosper*, *džmij* 'демон-обогатитель в виде мокрого цыпленка; змей-любовник', *rarášek*, *rarach* 'злой дух, черт, дьявол, приносящий богатство или помогающий в делах', *žiarivá reťaz* 'огненный змей', *založená duša* 'душа умершего человека, охраняющая несправедливо накопленный клад, показывающаяся в виде черного козла, черного быка, змея или дракона';

– безличная нечистая сила: *lelet* 'мифологическое существо, дух, сбивающий по ночам с дороги', *mátoha* 'привидение, призрак, пугающий по ночам; страх вообще', *guta* 'название неопределенного зла; черт, дьявол', *tumulák* 'что-то пугающее'.

Эта классификация (как и каждая классификация, в основу которой положен лишь один признак), конечно, не может быть точной, поскольку в системе есть антропоморфные существа с зооморфными элементами, напр., *psohlavec* 'мифологическое существо с собачьей головой', *Lucia* 'антропоморфный демон с конской ногой' (химеры более характерны для балканских традиций). Некоторые персонажи могут быть то антропоморфными, то иноморфными: таковы домовая, водяной, полуденный и полуночный духи (*nočnica*, *polednik*, *dedko* 'дух предка в обличье домашней змеи'). Тем не менее такая классификация указывает на значительную степень конкретизации демонологических образов, количественное преобладание антропоморфных персонажей нечистой силы, заметную роль памяти в создании мифологических образов. Количество аморфных или абстрактных образов менее значительно, эти демоны относятся к сфере болезни и болезненных состояний, чувств, природных явлений (иногда они имеют параллельные антропоморфные или зооморфные ипостаси).

Большая группа антропоморфных демонов, к которым относятся души «нечистых» покойников (тех, кто умер преждевременной или не своей смертью, – самоубийц, удавленников, утопленников, опойц и т. п.; покойников, похороненных с нарушением обряда или без обряда), пополняется также за счет душ умерших ведьм, колдунов,

облакопрогонников и т. п. Более того, эти последние, люди со сверхъестественными способностями, первоначально – «люди силы», «знающие» люди, – демонизируются уже при жизни, занимая тем самым промежуточное положение между людьми и демонами. В поверьях и быличках они предстают то как люди, то как МП, нередко сближаются и даже отождествляются с антропоморфными демонами. Например, в словацких быличках *вилы* могут называться ведьмами (*striga, bosorka*); ведьма может становиться *морой* и, проникая в дом через замочную скважину, давить спящих; чернокнижник якобы поднимается в тучи и летает на драконе; знахарь-двоедушник «борется» с упырем на его могиле, и т. п. «Рациональным» основанием для сближения человека с демоном является наличие у него двух душ (*dvojdušnica, dvojdušnik*) – одной человеческой, другой демонической: пока одна душа спит, другая делает зло; после смерти такого полудемона его вторая душа остается верить людям, и он превращается в настоящего демона.

Тенденция к отождествлению «человека силы» с демоном имеет помимо мифологического также логическое обоснование, которое сыграло не последнюю роль в формировании западнославянской мифологии. Обладание особым знанием, содержание которого неизвестно окружающим, поведение, которое невозможно рационально объяснить, – предполагали сверхъестественные способности, как правило, демонические, направленные на вредоносное воздействие. Так, болезненное удушье во сне стали приписывать также и действиям ведьмы, что отразилось в толкованиях терминов *zmora, mora, sotona* в словацкой традиции; людей, внезапно засыпающих или исчезающих перед грозой, наделяли способностью летать по ветру, управлять тучами (*veternica, vitornik, vitroplavec, planetnik, chmarňik, hmurňik*) и т. п. Можно сказать, что община постепенно целенаправленно расширяла компетенции «знающих» людей на области, находящиеся в зоне ответственности духов болезней, природных демонов и чертей, в чем надо видеть в целом общественное осуждение магии и колдовства. Ведьме могла даже приписываться функция *Доли*, ср.: *sudičku* ‘женщины-ведьмы, которые обходили рожениц и предсказывали будущее еще не крещенному ребенку’ – Бобров, Орава, соб. зап.). Эта функциональная экспансия, то есть приписывание человеку способности воздействия на природу и объяснение природных явлений через деятельность человека, обусловлена, в первую очередь, антропоцентризмом мифологических воззрений.

Правда, для других регионов вопрос о соотношении человека-полудемона и собственно демона не столь однозначен. Например, для полесской традиции, как пишет Л.Н. Виноградова, сведения о «ходячих» покойниках даже «не всегда причисляются собирателями и исследователями к области народной демонологии», так как «в

народном сознании они составляют скорее категорию душ умерших родственников и односельчан, чем демонов как таковых» (Виноградова 2016: 63). Объяснение названных различий, видимо, следует искать в разном типе культур, религии и общинной жизни: для западнославянских традиций в целом характерен более рациональный, более индивидуализированный стиль жизни, более сильное давление католических догматов и запретов.

Ярко выражает изоморфизм человека и внешнего мира в мифологических представлениях понятие оборотничества. Так, ведьма и колдун способны превращаться практически в любое животное или предмет (жаба, кошка, мышь, сорока, козел, баран, палка, стог сена, белая шерсть, яблоко, кость, соломинка и т. п.). В образе волколака (словац. *vlkolak*, *vlkodlak*, *vrkolak*, *vilkolak*) реализованы представления об общности человека и животного, узнавание звериных черт в человеке (ср. словац. *vlkolačný* ‘жадный до еды, прожорливый’ – *Záturecký* 2011, формально – контаминация *vlkolak* и *lačný* ‘жадный, алчный’) и человеческих – в животных; в случае с волколаком – человеческое в поведении одиноких волков, в их взгляде, реакции на голос, пищевых привычках.

Проявления антропоморфизма в мифологической сфере многоаспектны: это и наделение МП человеческим или частично человеческим обликом, наличие у МП голоса и речи, использование одежды; «человеческое» поведение, чувства, этические понятия, элементы социальных отношений и т. п. Разные стороны очеловечивания внешнего мира можно показать на примере мифологического портрета змеи в словацкой традиции. В целом образ змеи в славянских языках и культурах достаточно хорошо описан и изучен (см.: Гура 1997: 273–358). Поэтому далее будут привлекаться необходимые параллели из других славянских традиций.

Как у всех народов мира, у словаков змея сильно мифологизирована и антропоморфизирована⁵. Роль антропоцентризма в появлении культа животных уже отмечалась исследователями, ср., например: «Эгоцентризм примитивного человека, способность наивной идентификации собственного естества не только с сущностью другого человека, но и с сущностью зверей, могли дать основу для культа животных» (Perls 1937: 2).

В поверьях о диких змеях к антропоцентрическим моментам следует отнести мотив греховности змеи, укусившей человека: за это земля не принимала змею на зимовку, и она вынуждена была замерзнуть на поверхности (*Keď niekoho uhryzne had, zem toho hada už viac neprijme do seba, ale sa musí túlat, kým nezamrzne* [Если кого-нибудь укусит змея,

⁵ Ср. множество сходных и тождественных мотивов, связанных со змеями, в карпато-украинской традиции – в статье М.Н. Толстой в наст. изд.

земля ту змею уже больше не примет в себя, и она вынуждена скитаться, пока не замерзнет] – Детва, ср.-словац. – Detva 1905: 204). Грехом при этом считается то, что змея укусила именно человека.

Распространение на животных понятий греха и морали связано с идеей социальной организации, транспонируемой на царство животных. Говорить о морали вне общества, видимо, не имеет смысла. В приведенном поверье, однако, речь идет не просто о наделении царства змеей социальными признаками человеческого общества (ср. в легендах: змеиный «коллектив» сам не принимает провинившуюся змею, не пускает ее с собой под землю), но, кажется, о более древнем представлении, когда общим социумом для людей и животных считался весь мир, а провинившуюся змею наказывает сама мать-земля.

Аналогия животного царства и человеческого мира сохранилась в представлениях о местах подземной зимовки змей и их поведении при уходе на зиму под землю: «змеи зимуют в *духовыне* – подземной норе в виде комнаты со столом и горячей лампой (Волынская обл., Ратновский р-н, Пески Речицкие, зап. автора)» (Гура 1997: 63); «на Воздвижение (14/27.IX) змеи собираются вместе перед уходом и слушают колокольный звон (Брестская обл., Малоритский р-н, Олтуш, зап. автора)» (там же: 69); если в день св. Бартоломея (24.VIII), когда, по поверьям, змеи собираются на зимовку, гремит гром, то говорили, что змеи идут в землю с музыкой (Терхова, окр. Наместово, с.-з.-словац.).

Змеиному царству приписывалось наличие социальной иерархии, для описания которой актуализировалась антропоморфная терминология: *царь, король*: словац. *kráľ hadov*. Эти названия давались, скорее, по сходству гребешка или желтых полос на голове некоторых змей с короной или – метафорически, по цвету (белый, серый) и необычной величине, благодаря которым змею считали главной. Однако легенды наделяли «короля змей» царской властью и атрибутами. Согласно рассказам, змеи, подобно людям, имеют под землей свои дворцы, палаты, комнаты, например, по украинским верованиям, у царя змей под белым камнем царские палаты (укр. закарпат. – Гура 1997: 62); цари змей восседают на золотом троне, им служат большие ужи – «бояре» и «воеводы» (болг. – Гура 1997: 296).

Змеиный король, по поверьям, повелевал всеми змеями, но считался королем и по отношению к человеку. По рассказам из Замагурья (с.-в. область Словакии), король змей обладает сверхъестественными способностями, умеет говорить человеческим языком, повелевает всеми змеями в округе, обладает огромной силой. При опасности он издает резкий, пронзительный свист, которым призывает на помощь всех змей вокруг. Король змей может отомстить человеку за обиду или наградить за дружбу. В одной быличке говорится, что он оставил свою золотую

корону девочке за то, что она поила его молоком. Того же, кто убьет змеиною королю или его семью, ждало несчастье (Мала Франкова, Остурня – Blagoeva-Neumanová 1976: 67, 68).

Названия «король» или «царь» по отношению к змеям и основные сюжеты, связанные с этим образом, известны и в других славянских традициях: бел. гомел. *царь-вуж* (Гомельская обл., Хойницкий р-н, Дубровица – ПЭС: 137), *змяіны цар* (БелМ: 94), пол. *król węzów* (Peřka 1987: 112), карп.-укр. *гадячий цар* (Гура 1997: 86), хорв. *zmijski knez* (Гура 1997: 295), словен. *kačja kraljica* (Кторей 2008: 47), болг. *змијски цар* (БМ: 118), серб. *змијски цар* (СМР: 153).

Название *had s korunkou* (чеш., морав., з.-словац.), букв. «змея с короной» 'сказочный царь змей' (Kott 1: 402; Зайцева 1975: 227; Kováč 1998: 267) – отражает маркированность змеи, но указывает на социальный статус лишь опосредованно, так же как и в морав. ганац. *zlatohlavec* 'король змей (носит на голове золотую корону)' (Kott 10: 533).

Часто заслугой человека перед змеей, по быличкам, является проявление сугубо человеческих чувств – жалости, сопричастности, милосердия, помощи. Интересно, что змея отвечала на них действиями, понятными человеку, и награждала наиболее ценными для него дарами – богатством и знаниями.

Известны рассказы о том, как «королева гадов», которой женщина помогла в момент родов (помогала совершенно по-человечески и как человеку: оставила кусок хлеба или полотна), приносила добродетельнице свою корону, которая давала сверхъестественные способности, богатство или другие блага. В Полесье уж сбрасывает свои рожки, приносящие человеку удачу в хозяйстве (Озерск, Дубровицкий р-н, Ровенская обл. – ПА). Подобные былички распространены и у литовцев: женщина, увидев рожавшую змею, пожалела ее за трудные роды и дала ей хлеба; за это змея приползла, когда рожала женщина, и принесла ей корону, от которой роженица стала ведать чужие мысли. Благодаря этому дару жизнь в семье стала дружной и ладной; правда, все знание пропало, как только женщина рассказала об этом мужу (Vėlius 2012: 62). В другой быличке за то, что женщина дала рожавшей змее хлеб, та приползла в дом, когда женщина родила ребенка, и положила в колыбель золотую корону (Vėlius 2012: 62–63). Отвечая на человеческое добро, змея могла наградить человека знанием, недоступным обычным людям. По рассказам из восточной Польши, спасенная крестьянином змея в благодарность поцеловала человека в уста, отчего он стал понимать язык животных и птиц (Гура 1997: 89–90).

Можно привести и другие примеры, когда змее приписывались «человеческие» чувства, например, любовь, что могло приводить к гипотетическому отождествлению змеи с человеком. Например, в русской

быличке: «Служил солдат в армии, и пошел в отпуск, идя через лес, увидел кобру. Постоял, поглядел на яю и ушел. Потом она стала к нему ходить, каждый день. Он стал бояться. Она к нему приползает, куда он ни пойдет. И он сдохнул и умер. И она пришла на могилу, на ней нашли ее мертвую. Это, видно, не змея была, видно, человек был», – завершает рассказ быличка (твер. остав., Городец – Черепанова 1996: 67). В белорусском поверье змей умеет не только любить, но и говорить и превращаться в человека: в одной пещере под камнем жил *змея*, который мог говорить по-человечьи, а иногда и превращаться в человека; этот змей влюбился в девушку из соседней деревни (БелМ: 95).

В мифологическом образе змеино-го короля присутствуют мотивы, повторяющиеся в поверьях о домовых змеях (мотив несчастья для того, кто убьет змею; мотив награды за дружбу или отмщения за обиду; белый / серый цвет, иногда наличие короны). Но у домашнего ужа антропоморфные характеристики выражены еще более отчетливо.

Постоянное присутствие домовых змей в жилище и польза от этого всему хозяйству способствовали отождествлению змеи с мифической хозяйкой / хозяином дома, с хранителем дома и семьи, что отражено также в ее номинациях: рус. арх. *хозяин* (СРНГ 7: 300), карп.-укр. *газдовник* (Гура 1997: 45), бел. *господарь*, укр. *хозяин* (Левкиевская 1999а: 121), пол. *gospodarz-waż* (Левкиевская 1999б: 156), чеш. *hospodář, hospodářik* ‘охранитель дома и рода в образе домашней змеи’, *had hospodář*, который живет в доме, пьет вместе с ребенком молоко (Климова 2000: 164), словац. *hospodár, starý gazda* (ELKS 1: 157), н.-луж. *góspodar* и *góspozna* (Černý 1898: 24), словен. *gospodarček* (Кропей 2008: 320), болг. *стопанка* (Георгиева 1993: 63), *стопан, сайбия* ‘домашняя змея’ (Попов 1993: 73).

Словаки называли домовую змею (*domoví gazda*), считали, что она охраняет дом и его обитателей (Брестованы, окр. Трнава, з.-словац. – SSN 1: 484); серую змею, жившую в амбаре, называли *gazda* (Поломка, окр. Б. Быстрица, ср.-словац. – АТ ÚEt, inv. č. 763), *gazda* ‘домовая змея’ (Замагурье – Blagoeva-Neumanová 1976: 70; Завада, окр. Топольчаны, з.-словац. – АТ UEt, č. 805). «Змея жила в каждом доме, была как хозяин (*domáci gazda*). Жила под порогом дома, в хлеву, во дворе, на навозной куче» (Гемер–Малогонт – Michálek 2011: 370). *Povedali, že v každom dome musí byť had, že to hospodar. Tak ten had buv gazda, v stodole že buv* [Говорили, что в каждом доме должна быть змея, что это хозяин. Это эта змея была хозяином, в амбаре, говорят, жила] (Верхнее Погронье – Nohronie 1969: 334).

Домашняя змея, по одним представлениям, ничем не отличалась от других змей, по другим – она была рябая, пестрая или *се-рая* (= седая), как старый человек (*jarabatý, strakatý alebo šedivý*)

(Гемер–Малогонт – Michálek 2011: 370). Представление о том, что домашняя змея преимущественно белого или серого цвета, вызывало дополнительную ассоциацию с сединой, стариком и далее – с предком, например, у словаков полагали, что чем светлее домовая змея, тем она старше (ср. ту же оценку цвета у ласки: «горноста́й как особая белая ласка (серб.-хорв. *бијела ласица, бијелоласица*), ставшая в старости белой или седой...» – Гура 1997: 47). *Domáci (domový) had, hospodár, starý gazda, starý dedo* – серая или белая змея, хранитель дома и его обитателей (ELKS 1: 157). Нередко домовая змея у словаков называлась поэтому *bieli had*, она показывалась только тому, кому суждено было в течение года умереть (функция предка); но если змею убьют, это принесет смерть хозяину дома (Ладзаны, окр. Крупина – AT ÚEt, inv.č. 803). По поверьям из окрестностей Лишова, в каждом доме в стене за зеркалом живет хранитель дома – *biely had*. Тот, кто его убьет, в течение года умрет. Если змею убьют, хозяин дома умрет, а скот будет гибнуть (окр. Крупина, ср.-словац.). Ср. белый цвет царя змей, о котором говорят поляки (Тарновское воев.), хорваты, архангельские поморы и словенцы, например: словен. *bela kača (kačja kraljica)* повелевает всеми змеями и владеет всеми подземными кладами (Гура 1997: 294, 295); известны эти представления и румынам: «Белая змея благодаря своему росту и большому размеру – царица змей» (Кабачова 1989: 137).

Большинство славянских поверий, в том числе словацкие, считают домовую змею душой предка, т. е. неразрывно связывают все живое в доме с человеком и его судьбой. И вновь, как и в случае с наказанием грешной змеи, представления о змее-предке выходят за рамки собственного дома, семьи, социума, включая более широкую область мира: например, согласно словенскому поверью, запрещалось убивать большую черную змею, которая встретится на дороге (фриул. *incjesine*, рез. *linčeža*), потому что в ней дух умершего: *Ne ubijajte kač, to so dušice* (Резия и Фриули – Кроеј 2008: 171–172).

На змеиной природе, ее способности проникать в щели и норы, зимовать в земле, принадлежности змеи к хтоническому миру основана ее связь с подземными богатствами и кладами. В целом враждебность, опаска, страх, присущие отношению человека к змеям, были перенесены и на мифических змей – хранителей подземных богатств, которые не давали человеку пользоваться ими.

Еще один антропоцентрический аспект находим в ипостаси змеи как демона-обогагителя. Согласно древней мифологии разных народов, клады и подземные богатства охраняют змеи и драконы поэтому получить богатство мог только герой. На каком-то этапе развития в мифологическом сознании человека произошел перелом с пониманием того, что вместо борьбы со змеями и драконами можно приручить их, а еще лучше – научиться

«выводить» их самостоятельно (так же, как человек приручил собаку, коня и как разводил домашний скот и птицу). Если это допущение верно, то это еще один пример антропоцентричности мифологических представлений. Известно, что большинство змей яйцекладущие или яйцеживорождающие, поэтому не кажется неожиданным и «изобретенный» человеком магический способ выведения змея-помощника из яйца. Мифологическое сознание определяло также условия получения змея: наличие магии и особое яйцо. По словацким верованиям, демона-обогапителя (*zmok, džmij, džmil, zmak, zbôžik, bôžik, rarášik, škriatok* – Slovensko 1975: 1028) выводили из первого (или последнего) яйца черной курицы или из «яйца петуха», которое человек носил 9 (7, 13, 40) дней за пазухой, при этом ему запрещалось спать, разговаривать, мыться, ходить в костел. Вылупившийся из яйца чертенок в виде цыпленка приносил хозяину деньги, зерно и все, что тот ни пожелает (много таких рассказов записано в Средней Словакии, окр. Банска Быстрица – AT ÚEt, č. 763).

Змей из яйца выводился в соответствии с желаниями человека: маленький (чтобы его никто не видел и можно было спрятать его в карман), послушный и работающий (чтобы выполнял заданную работу). Моделирование помощника по законам человеческого сознания происходило по образу и подобию «создателя», то есть самого человека-колдуна. В итоге в образе «обогапителя» воплотились черты собственно змея (хозяина подземных и иных богатств), птицы – цыпленка или петуха (в связи с происхождением из яйца, высиживанием / вынашиванием этого яйца) и человекоподобного существа (повторение образа создателя, хозяина). В описаниях «обогапитель» – гетероморфное существо, и хотя преобладает его ипостась в виде черного мокрого цыпленка (давление трансформации термина *zmok* < *smok*, сближаемого с прилагательным *zmoknutý* ‘намокший’), реже – маленького человечка, семантика наиболее архаичных имен этого персонажа преимущественно указывает на его змеиную природу: рус. *зме́й-носак*, бел. *цмок, змей*, чеш. *zmok, zmek*, морав. *smok, stok*, словац. *zmok, zmiňa*, пол. *smok*, луж. *zmiј*, словен. *zmin* (*smok* / *stok* этимологически сближается с глаголом *смоктать* ‘сосать’ или *smykati se* ‘ползти’ – Machek 1968: 717; Фасмер 3: 689). Частотной является и ипостась огненной цепи или шара, летящих через трубу в дом.

Оценка этого образа, казалось бы, безусловно положительного для человека помощника и обогапителя, созданного таким, каким желал его видеть колдун, тем не менее, не однозначна, что обусловлено, как представляется, распадом антропоцентрического взгляда общества в целом на множество личностных взглядов, в центре каждого из которых находится отдельный индивидуум. Меняется масштаб и направленность магии: не от природы к социуму (на благо всех, как действует, например, серб. *змај* – защитник села и угодий от града), а от одних членов

социума к другим. Согласно таким «лично-центрическим» оценкам, хозяин выведенного демона отнимает благосостояние у односельчан. Общиной осуждался также способ получения таким человеком (считавшимся колдуном) богатства не трудом, а с помощью магии, осуждалось отречение от Бога (= добра) и т. п. Социальное осуждение выведения демонов-обогаателей в мифологических рассказах выражается в концовках сюжетов: хозяева демонов становятся несчастными, лишаются всего имущества, преждевременно умирают или мучаются в аду после смерти. Отрицательные коннотации получения демона-обогаателя сохранились в фразеологизмах. О крестьянине, который, хоть и честно трудясь, очень заметно богатеет, говорят: *zмок mi nosí* [ему змок носит] (Mičátek: 285). Если у кого-то внезапно начинается улучшаться и процветать хозяйство, говорят: *to preto, lebo na dvore im zmok sedí* [это потому, что у них во дворе змок сидит] (Máchal 1891: 156).

Идея о демоне-обогаателе (помимо древнего представления о связи змея с богатством) связана с разными человеческими чувствами, страстями и желаниями или является их реализацией. Если желавшие разбогатеть сами «выводили» демона, то появление других демонических «особей» было обусловлено любопытством, склонностью взять чужое и даже жалостью. Так, словаки верили, что змока можно было найти на дороге. В Гемерской Поломе считалось, что змок выскакивает из яйца, случайно найденного на дороге, если его ударили ногой (Гемер–Малогонт – Michálek 2011: 372). Одна хозяйка нашла такого змока на улице в виде цыпленка с длинными ногами, длинной шеей и светлыми выупленными глазами, который лежал в луже и отчаянно пищал. Она отогрела его на печи, и он стал носить ей деньги, зерно, скот (ок. Бановце над Бебравой, тренчан., з.-словац. – Horváth 1968: 117). Некий извозчик нашел на улице черного цыпленка, отогрел в доме, а тот человеческим голосом спросил, что ему надо и что принести. Но все боялись от него что-нибудь брать и решили избавиться от него (Ondrejka 1972: 148–149).

Если «вывести», получить демона было сложно, то избавиться от него – практически невозможно (он был неуничтожим и ни за что не хотел уходить к другому хозяину). В этом мотиве вновь отражается человеческое отношение к богатству или его отсутствию: избавиться от «обогаателя» было так же трудно, как отказаться от желания быть богатым. Как правило, наиболее действенным способом считалось задать змоку трудную, невыполнимую работу, чтобы он от натуги лопнул; завязать его в новый платок и бросить на дорогу: кто поднимет платок, то станет его новым хозяином. Согласно быличке, женщина, нашедшая змока, избавилась от него только тогда, когда велела ему наполнить весь чердак пшеницей (зерно через дыру в потолке сыпалось в подвал), от натуги змок лопнул (ок. Бановце над Бебравой, тренчан.,

з.-словац. – Horváth 1968: 117; Máchal 1891: 153). Подобравший змока извозчик, по совету старика, купил меру пшена, высыпал зерно в самое быстрое место реки Ваг и приказал змоку собрать все до зернышка – тот уже не вернулся (Ondrejka 1972: 148–149). По записям из с. Галиговце (окр. Стара Любовня, в.-словац.), *змок*, или *zmiŕňa*⁶, – это черт, вселившийся в яйцо черной курицы, которое девять дней носили под мышкой и при этом говорили, что хотят вывести такого демона (АТ ЁEt, inv. č. 790), поэтому, добавляли, если вовремя от него не избавиться, он заберет душу в ад. Советовали купить на ярмарке, не торгуясь, платок, завернуть в него *зминя* (два конца завязать, а третий перекинуть) и идти на мост, наклониться над водой, отпустить свободный конец платка, чтобы дьявол упал в реку, и бежать, не оглядываясь, домой – *зминя* выскочит на того, кто первым пойдет через мост (Horváthová 1972: 501). Чехи считали, что избавиться от смока можно, отнеся его на то же место, на котором его нашли; или подарив соседу – если он примет подарок, то смок заберет душу нового хозяина, а если не примет – то вернется за душой первого хозяина (Máchal 1891: 153).

Поверья о змее-обогатителе знают практически все славянские народы, известен он также балтам и германцам.

Если змей-обогатитель – это мифологизированное желание человека быть здоровым, сытым, богатым, то змей-любовник – это, скорее, плод душевных переживаний, любовных страданий и сексуальных стремлений. В мифологическом воплощении змок-обогатитель иногда приобретает роль змея-любовника: «днем он сушился за печью, а ночью превращался в змея-любовника» (села долины Горнада, р-н Попрада – Michálek 1989: 283); если превратится в женщину, с ним должен спать мужчина, а если в мужчину – с ним должна спать женщина (Шумьяц, окр. Брезно, Верхнее Погронье – АТ ЁEt, č. 168). Дух-обогатитель, по рассказам, также летает к сельским ведьмам для сексуального общения, в виде огненной цепи, шара или огненного змея, называемых *žiarivá reťaz*, *ohnivá guľa*, *ohnivý had*, это одна из ипостасей огненного змея (обл. Белых Карпат, з.-словац. – Vužeková 2009: 38). Согласно одной из быличек, «*змок* – который носил [богатство], это был черт, как огненная цепь или как курица. Летал к

⁶ Название *zmiŕňa* – фонетическая трансформация слова *zmiĵa* ‘змея’, вероятно, вследствие табуизации, как и в мифониме *džmiľ* – табуизированный вариант слова *džmij* ‘змей’. Аналогичные фонетические эффекты наблюдаются и в др. славянских именах змея: словен. *zmin*, наряду с *zmiĵ* (Kropej 2008: 176), пол. *zniĵa* (Санникова 1990: 272), болг. *змев* (Левкиевская 1999: 330). Нельзя отрицать и влияние на мифоним *zmiŕňa* семантики глагола *zmiēňat’sa* ‘меняться’, отражающего способность демона к оборотничеству.

одной женщине, мучил ее – она очень похудела; потом муж поймал его и посадил в бочку, из которой уже не выпустил» (Ладзаны, окр. Зволен, ср.-словац. – АТ ŮEt, č. 803). Близки к словацким представления лужичан, представлявших себе змия (*zmij*) в виде огненного крылатого змея, причем женщины видели его в мужском подобии (Černý 1898: 40).

Образ змея-любовника – это персонификация тоски, неутоленной любви, желания, горя от потери любимого человека. Эти горькие чувства чаще и более непосредственно переживали женщины, поэтому и рассказы о посещении змеями – преимущественно о женщинах. Восприятие змея, дракона как любовника сохраняется и в лексике современных диалектов. В шарийских говорах в Восточной Словакии имя погодного демона, ведущего тучи, бурю, приносящего град, – *šarkaň* – обозначает не только ‘воздушный змей’, но также и ‘большой (т. е. серьезный. – М.В.) ухажер’, ‘ловкий (человек)’, ‘энергичный (мужчина)’, в то время как *šarkanica*, f. – только ‘плохая, злая женщина’ (www.stofanak.sk).

В некоторых регионах этот персонаж-любовник имеет специальные названия: рус. *змей-любак* (смолен. – СРНГ 11: 301; ряз.), *волокига* (орл.), *любостай* (тамбов.). В других, например, на Русском Севере, эта функция второстепенна, поэтому специальных названий нет; с.-рус. *змей огненный* – это и обогатитель, и любовник, он прилетает к тоскующим женщинам, особенно вдовам, принимает облик покойного мужа или знакомого (вологод., яросл., вят., костр. – Черепанова 1983: 48). Нет особых названий и в словацкой традиции; здесь также функцией любовника наделяются демоны-обогагатели *zmok* и *rarásek*, а в роли персонифицированной тоски по возлюбленному выступает также *mora*.

О.А. Черепанова считает, что «обе функции – и накопление добра, и посещение живых в облике покойного – указывают на то, что перед нами мифологизация предка, а образ змея, мифического хозяина подземного царства, еще раз подчеркивает связь с “нижним” загробным миром» (Черепанова 1983: 48). Развивая эту мысль, заметим, что змея и связанный с нею змей в мифологии выполняют много разных ролей: домовый хозяин, предок, хранитель кладов, обогатитель, любовник, – и каждая из них и семасиологически, и ономасиологически соотносится с человеком и человеческим обществом. Исходящие от змеи (змéя) добро и зло, вред и польза, убыток и достаток, дары и наказание – зависят почти исключительно от самого человека, его поведения и мыслей, и в этом смысле и отношение к змее, и особенно образ мифологического змея являются отражением человека и его ценностей. То же можно было бы сказать и о многих других мифологических персонажах. Подробнее этот вопрос рассмотрен в одной из глав книги Л.Н. Виноградовой, в заключении которой она пишет, что функция МП не сводится к оппозиции

«вредить – помогать», но расширяется за счет функций «наказывать», «осуждать нарушителей правил», «следить за соблюдением запретов», «обучать правильному поведению», «предостерегать от ошибок» и т. п. (Виноградова 2016: 26). Такая широкая палитра функций, связанных с человеком и нацеленных на человека, дает основания утверждать, что принцип антропоцентризма лежит в основе всей демонологической системы славян.

Литература и источники

- БелМ – Беларуская міфалогія. Энциклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
- БМ – Българска митология. Енциклопедичен речник / Сост. А. Стойнев. София, 1994.
- Виноградова 2016 – *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М., 2016.
- Георгиева 1993 – *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993. Второ переработено и допълнено издание. София, 1993.
- Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Зайцева 1975 – *Зайцева Н.И.* Мифологическая лексика в чешском и словацком языках: Дисс. канд. филолог. наук. Минск, 1975.
- Кабакова 1989 – *Кабакова Г.И.* Материалы по румынской демонологии // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София. 30.VIII – 6.IX.1989. Проблемы культуры. М., 1989. С. 133–151.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН.
- Попов 1993 – *Попов Р.* Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- ПЭС – Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М., 1983.
- Санникова 1990 – *Санникова О.В.* Польская мифологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Дисс. ... канд. филол. наук. Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1990.
- Климова 2000 – *Климова Д.* *Hospodárik* в поверьях чешского народа // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 162–176.
- Левкиевская 1999а – *Левкиевская Е.Е.* Домовой // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 120–124.
- Левкиевская 1999б – *Левкиевская Е.Е.* Духи локусов // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. Т. 2. С. 155–157.
- СМР – *Кулишић Ш., Петровић П.Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970. Друго допуњено издање. Београд, 1998.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов. Л. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.

Фасмер – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М., 1964–1973. Т. 1–4. Изд. 2, стереотип. М., 1986–1987.

Черепанова 1996 – Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

Черепанова 1983 – *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

AT ÚEt – Archív textov Ústavu Etnologie SAV, Bratislava.

Blagoeva-Neumanová 1976 – *Blagoeva-Neumanová T.* Ľudová demológia na Zamagurí v kontexte a koreláciách s démonologickými predstavami východných, južných a západných slovanov. Rigorózna práca. Bratislava, 1976. (Univerzita J.A. Komenského v Bratislave).

Bužeková 2009 – *Bužeková T.* Nepriateľ zvnútra. Nadprirodzená hrozba v ľudskej podobe. Bratislava, 2009.

Černý 1898 – *Černý A.* Mythiske bytosće lužiskich serbow. Budyšin, 1898.

Detva 1905 – *Medvecký K.A.* Detva. Detva, 1905.

ELKS – Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995. [D.] 1.

Michálek 2011 – Gemer – Malohont. Národopisná monografia. Ján Michálek a kol. [Martin, 2011].

Horehronie 1969 – Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1969.

Horváthová 1972 – *Horváthová E.* Zo zvykoslovných a poverových reálií na hornom Spiši // SN. 1972. N 3. S. 484–503.

Kott – Kott F. Š. Česko-německý slovník, zvláště grammaticko-fraseologický. Díl 1–7. Praha, 1878–1893.

Kováč 1998 – *Kováč M.* Ostrá Hora plná mora a iné príbehy ľudovej viery a mágie zo severu Bielych Karpát // Hieron. Religionistická ročenka. III. [Bratislava] 1998. S. 144–182.

Kropej 2008 – *Kropej M.* Od Ajda do Zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana, 2008.

Michálek 1989 – *Michálek J. a kol.* Ľud hornádskej doliny (na území Popradského okresu). Košice, 1989.

Máchal 1891 – Náskres slovanského bájesloví. Napsal Dr. *Hanuš Máchal.* Praha, 1891.

Machek 1968 – *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1968.

Mičátek – *Mičátek L.A.* Differenciálny Slovensko-Ruský slovník s tromi prílohami a skrátena mluvnica slovenského jazyka s krátkym úvodom / Sost. L.F. Mičátek. Turč. Sv. Martin, 1900.

Ondrejka 1972 – *Ondrejka K.* Rozprávnia spod Slatína. [Bratislava, 1972].

Pełka 1987 – *Pełka L.J.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

Perls 1937 – *Perls H.* Wąż w wierzeniach ludu polskiego. Lwów, 1937.

Slovensko 1975 – Slovensko. Ľud. II časť. Bratislava, 1975.

Horváth 1968 – *Horváth P.* Zbierka ľudových povíek a zvykov z okolia Uhrovcy z r. 1823. Slovenský národopis 16, 1968. Č. 1. S. 102–118.

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

Václavík 1925 – *Václavík A.* Podunajská dedina v Československu. Bratislava, 1925.

Vėlius 2012 – Sužeistas vėjas / Sudarė N. Vėlius. Lietuvių liaudies mitologinės sakmės. Vilnius, 1987.

www.stofanak.sk – Šarišsko-Slovenský Slovník, copyright 2000–2015 – Ing. St. Štofaňák (<http://www.stofanak.sk/slovník/>)

Záturecký 2011 – *Záturecký A.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Ľudské telo, jeho potreby, choroba a smrť. Vydavateľ digitálneho vyhotovenia: Zlatý fond denníka SME. Rok vydania: 2011 (http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1434/Zaturecky_Slovenske-prislovia-porekadla-a-uslovia-Ludske-telo-jeho-potreby-choroba-a-smrt/14).