

Slavica Svetlanica

ЯЗЫК И КАРТИНА МИРА

К юбилею
Светланы Михайловны Толстой



М. Белетич, А. Лома (Белград)

Сон, смерть, судьба (наблюдения над праслав. **mora*, **mara*)

Языковое сознание играет в духовной культуре более активную роль, чем в других сферах человеческого бытия, что нередко приводит к переосмыслению древних слов в новых культурно-исторических контекстах. Ярким примером такого рода является история слов *mora* и *mara*, представленных в разных пространственно-временных разрезах – от современного славянского фольклора до праиндоевропейской старины.

Оба слова, **mora* и **mara*, реконструируются в праславянских формах вместе со своими предположительными производными **morěna* и **marěna* (ЭССЯ 17: 204–207, 209–210; 19: 211–214). У слова **mora* наиболее распространенным является значение ‘ночное удушье, кошмар’, а у **mara* – ‘привидение, призрак, сновидение, греза, мечта’. Оба понятия подвергаются мифологизации: **mora* у южных и западных славян (у поляков также *mara*) представляется как колдунья, ведьма, которая душит спящих, превращаясь в домашнее животное (кошку, козу и т.п.) или насекомое (в частности, ночную бабочку). У восточных славян *Mara* или (*Кики*)-*mora* – существо женского пола, которое ночью прядет недопряденную хозяйкой пряжу. К **mara* (у белорусов и болгар) или к **marěna*/**morěna* (у западных славян и украинцев) восходят названия обрядовых кукол, которых топили или сжигали в весенних обрядах.

Данные словоформы, являясь созвучными, при этом отличаются друг от друга количеством корневого гласного. Далее мы представим краткий обзор существующей этимологической полемики относительно **mora* и **mara*, оставив за собой право на частные наблюдения, не принимая, однако, ту или иную определенную позицию.

Во-первых, среди лингвистов нет согласия в вопросе о том, следует ли относить **mora* и **mara* к одному или к двум разным корням. Во-вторых, наблюдаются большие расхождения в поисках дальнейших этимологических связей данных слов внутри славянских и в кругу родственных индоевропейских языков. «Раздвоение» имплицитно начинается с Миклошича, который рассматривает *mora* ‘ведьма’ и *mara* ‘исступление, привидение’ отдельно, без ссылок одной статьи на другую. *Mora* вместе с др.-в.-нем. *mara*, нем. *Mahr* ‘кошмар’ он квалифицирует как «темное слово» (Miklosich: 201), тогда как *mara* относит

к глагольному корню *mari-* в ст.-слав. *омарити*, *обумарение* без попытки дальнейшей этимологии (Miklosich: 183). Бернекер уже эксплицитно отделяет эти слова друг от друга, относя их к двум различным и.-е. корням: *mora*, которое, кроме германского слова, сравнивается и с др.-ирл. именем богини *Morrigan*, он возводит к **mer-* ‘растирать, тереть’ в др.-инд. **mṛṇāti* ‘растирает’, греч. *marainō* ‘сражаюсь’¹, а *mara* вместе с *танъ*, *тань* ‘обман’ интерпретирует² как именные производные с различными расширениями от корня **mā-* ‘махать, делать знак’³. Для русского же диалектного *мар* ‘солнечный зной, сухая мгла; сон’, (*солнце*) *марит* ‘печет’, с.-х. *омара* ‘духота, зной’ и т.д. Бернекер принимает этимологию Зольмзена (Solmsen 1908: 579–580), относящую их к греч. *marmairō* ‘сверкаю’, др.-инд. *mārīci-* ‘фата-моргана’⁴. Таким образом, проводится новая граница между формально совпадающими и семантически близкими словоформами, разделяющая даже разные значения одного и того же слова, как в случае укр. *марево*, которое в значениях ‘Zwielicht; Sonnenspiel; Halbdunkel’ отнесено к *мар* ‘Sonnenglut’, а в значении ‘Phantasie’ – к *мара* ‘Gemütsbewegung’. Вслед за Бернекером Фасмер относит рус., укр. *марево* одновременно и к *мар* ‘солнечный зной; сухая мгла; сон’, возводимому к и.-е. **mer-* ‘сверкать’, и к *марá* ‘призрак; грезы; наваждение’, диал. ‘домовой’, выводимому из того же корня, как *манить*, *маять* (Фасмер 2: 573, ср. 571). Явное противоречие побудило авторов ЭССЯ объединить трудноразделимые формы, возводя их к одному из перечисленных этимонов, а именно к **mā-* (< *meH₂-*) ‘махать рукой, кивать украдкой’ в праслав. **majati*, литов. *móti*, лтш. *māt* (ЭССЯ 17: 204–207 s.v. **mara* I). Этот выбор не кажется удачным по ряду причин как семантического, так и формального характера. Оставлен без ответа напрашивающийся вопрос: как, исходя из существительного **meH₂-ro-*, объясняется глагол **m̃r̃ēti* (*se*)⁵, являющийся дублетной формой к **m̃r̃ēti* в тех же значе-

¹ Berneker 2: 76–77 (сегодня реконструируется **merh₂-* ‘gewaltsam packen, zerdrücken’; ср.: LIV: 440–441). Этимология Бернекера принята Фасмером (Фасмер 2: 231–232 s.v. *кикимора*, где добавляется латыш. *mārniētis* ‘навязываться’; 571 s.v.v. *мар* I, *мара*) и рядом других авторов; ср.: Skok 2: 407 s.v. *m̃rati*, 454 s.v. *m̃ra*; Pokorny: 733 s.v. 2. *mer-* ‘flimmern, funkeln’ (*mara*), 736 s.v. 3. *mer-* ‘aufreiben’ (*mora*); Snoj: 414; Borys: 314 s.v. *mara*, 742 s.v. *zmora*.

² Вслед за Зубатым (Zubatý 1894: 398) и Зольмзеном (Solmsen 1908: 580–582).

³ Berneker 2: 18 s.v. *mara*. В LIV данный корень реконструируется как **meh₂-* ‘Zeichen geben’ (LIV: 425).

⁴ Berneker 2: 21–22 s.v. *marъ* I. Согласно ларингальной теории, данный корень реконструируется как *[H]m(ɔ)rH- (Maurohofer 2: 321, со ссылкой на Петерса).

⁵ Этот глагол отражен в рус. диал. *мреть* ‘колебаться, струиться, образуя марево; виднеться в мареве, мерцающая, просвечивать сквозь что-л.’, укр. *мрїти* ‘чуть виднеться (вдали), неясно виднеться’.

ниях, который составители ЭССЯ отнесли к **marь* ‘солнечный зной, сон, марево’ (ЭССЯ 21: 130–131)? Кроме того, не принят во внимание семантический параллелизм **(ob-)moriti* и **(ob-)mariti*, что, между прочим, привело к тому, что две однозначные сербохорватские словоформы *омара/омора* ‘марево’ отнесены к двум разным, семантически удаленным друг от друга корням: первая – к **meH₂-* ‘махать’ (ЭССЯ 28: 45), вторая – к **mer-* ‘умирать’ (ЭССЯ 28: 41). Как уже было сказано, **mara* в ЭССЯ возводится к первому корню и тем самым решительно отделяется от неоднозначно обсуждаемого **mora*, тогда как **marěna* и **morěna* отграничиваются и от первого, и от второго слова и рассматриваются вместе как производное от глагола **mertī* с количественным варьированием корневого гласного (ЭССЯ 17: 213–214).

Итак, почти все ключевые пункты дискуссии, касающейся интересующих нас слов, отмечены двадцать лет тому назад в соответствующих статьях ЭССЯ⁶, но следует признать, что проведенный составителями словаря пересмотр этимологии не разрешил существующие несогласия и противоречия, а скорее обострил их. С тех пор появились лишь некоторые комментарии и дополнения к существующим этимологическим решениям. Дерксен склонен для **mara* ‘ghost, apparition’ принять интерпретацию, предложенную в ЭССЯ, однако подвергает сомнению традиционное возведение **mora* ‘a nightly spirit, nightmare’ к ‘тереть, давить’⁷. В NIL слав. **morā* (sic!) вместе с др.-в.-нем. *mara*, др.-англ. *mare* и др.-ирл. *Morrígain* – правда, с большой осторожностью – отнесено к корню **mer-* ‘verschwinden, sterben’ (NIL: 488–491). Именно к этой версии прибегали авторы, стремящиеся объединить всю совокупность рассматриваемых здесь лексем в одно этимологическое гнездо⁸. Для **mora* и родственных ему германских и кельтских слов это не вполне исключало бы версию их происхождения, приведенную выше, поскольку некоторыми исследователями допускается исконная связь между корнями **mer-* и **merh₂-* (Pokorny: 735; Snoj: 414). Что касается гнезда **mar-*, отнесение его к **mer-* обусловлено интерпретацией глагола **mariti* как каузатива с продленным *o*-вокализмом к **mertī*⁹.

В заключение нашего обзора можно сделать вывод, что за полтора века исследователям не удалось в достаточной степени убедительно проанализировать рассматриваемую группу слов, исходя из одного общего

⁶ За небольшими исключениями, см. ниже сноски 28, 29.

⁷ Derksen: 301–302 s.v. **mara*, 324–325 s.v. **mora*. Ср.: Kluge, Seebold: 590 s.v. *Mahr*, где констатируется, что, кроме взаимосвязи с *Morrigan* и *(кику-)мора*, «alles weitere ist unklar».

⁸ См.: Младенов: 304; Gołąb 1967: 779–780; Дукова 1980: 110–113; Dukova 1983: 30–36; Schuster-Sewc: 948, ср. 885–886. Ср. также Vaillant 1974: 196–197.

⁹ Предложенной Мейе, принятой Махеком (см. ЭССЯ 17: 214).

этимона либо разграничив внутри нее формы и значения, восходящие к различным этимонам. В качестве этимонов для целой группы или отдельных ее частей привлекаются по меньшей мере пять и.-е. корней: *mer- ‘умирать’, *merH₂- ‘тереть’, *(H)merH- ‘сверкать’, *(s)mer- ‘надевать’, *meH₂- ‘махать’, что создает этимологическую путаницу. Осложняет дело и тот факт, что в сравнительной перспективе единственную прочную опору создает название ночного кошмара, являющееся германо-славянской изоглоссой, хотя даже оно на индоевропейском фоне не этимологизируется однозначно. При этом формальные признаки для исключения одних и предпочтения других корней отсутствуют¹⁰.

Если к вопросу, идет ли речь об одном этимологическом гнезде или о смешении разнородных лексических единиц и представлений, которое трудно распутать, не относиться предвзято, то нам представляется, что все соприкасающиеся формы и значения надо рассматривать вместе. При этом следует учитывать совокупность языковых и неязыковых данных в их взаимосвязи. Чтобы не потеряться во множестве фактов, предоставляемых этнографией и фольклористикой, нужно расположить их на хронологической оси. Эта ось выходит за пределы собственно филологии, поскольку письменные свидетельства, первые из которых датированы XII столетием, охватывают только поздний период, совпадающий со временем деградации сложных, сформировавшихся в течение предшествующих тысячелетий понятий и представлений, выражаемых изучаемыми словами. По этой же причине нельзя не учитывать сравнительные данные других родственных традиций, что позволит интерпретации проникнуть на более глубокие, доисторические уровни.

Анализ первых свидетельств подтверждает впечатление, что между значениями словоформ с корневыми *-o-* и *-a-* отсутствует пропасть. Слово *mara* впервые упоминается в древнерусском «Златоструе» XII в., обозначая сон, который в ветхозаветной повести Бог наслал на Адама, прежде чем создать из его ребра Еву¹¹. В Изборнике XIII в. дается толкование, согласно которому *mara*, напущенная на первосозданного (Адама), является прообразом любовной похоти, которая *обумаряет* и расслабляет мужчину (Срезневский 2: 112 s.v. *mara*). Слово *mora*

¹⁰ Акцентологические отношения противоречивы (рус. *марá/мáра*, болг. *мáра/марà*), так что на их основании нельзя судить о присутствии или отсутствии ларингальных. Однако возведение глагольных основ *mar-, *mьr- к и.-е. существительному *meH₂-reH₂ является неубедительным по вышеуказанным словообразовательным причинам. От него лучше отказаться и смотреть на *(ob)marь, *(ob)mara как на отглагольные имена.

¹¹ Быт 2: 21. В греческом подлиннике употреблено слово *ékstasis*, переданное в церковнославянском переводе как *изступление*.

впервые засвидетельствовано в рукописи сербского Номоканона, где среди женщин, подвергающихся наказанию, непосредственно за *женой вещицей* ('ведьмой') упоминается *жена мора*¹². Нет сомнений, что здесь имеется в виду именно то существо, которое описывается Вуком Караджичем в «Сербском словаре» в статье *мора*: ведьма, душащая спящих¹³. Итак, с одной стороны, мы имеем женское олицетворение ночного кошмара, а с другой – экстатическое состояние, возбуждающее у мужчины страсть к женскому полу¹⁴.

Перейдем от ранних текстов к культурным контекстам, получаемым путем сравнительной реконструкции. К выявлению культурных пластов понятий, соотнесенных с данными словами, можно подойти, по меньшей мере, на трех различных диахронных срезах.

В поздней фазе развития рассматриваемых здесь названий и представлений, на уже христианизированной почве обе формы противопоставляются друг другу в том смысле, что вариант **mor-* повсюду сохранил языческий, негативный оттенок, тогда как у варианта **mar-* отчасти произошло вторичное сближение по созвучию с именем Богородицы Марии. На востоке ср. пару *Иван-да-Марья* в купальской обрядности (Иванов, Топоров 1974: 224–230), на западе – кашубское междометие *maricnim!* к *Marinka* 'Мария', являющееся эвфемистическим преобразованием первичных междометий, связанных с *mor*: *morëñë, morëñov'e* (SEK 5: 344–345), на юге (где *Мара* является ласкательной формой от серб., хорв. *Марија*, болг. *Мария*) – чередование имен *Мара* и *Марија* в хорватских юрьевских песнях (Иванов, Топоров 1974: 197–198) и в сербских ритуалах отгона града (см. ниже), а также *три сестри Марийни* в одном болгарском заговоре против воспаления в ране, восходящие, согласно Дуковой, к фольклорному образу Мары Лишанки¹⁵.

¹² Рукопись XVI в., хранящаяся в Национальной и университетской библиотеке в Любляне; цифровую копию см.: <http://147.91.246.173/collection/kopitareva-zbirka>.

¹³ «Гдјекоји приповиједају да је мора вјештица која се покајала и зарекла да не ће више људи јести, него их само ноћу у спавању притискује и дињање им зауставља. Гдјекоји опет мисле да је дјевојка која ће постати вјештица док се уда. У Црној гори они које мора притискује и дави, кад лијежу спавати, међу пружен појас поврх покривача. У Грбљу има читава молитва коју онај којега мора дави ваља да очита прије него легне спавати...». Следует текст заговора и сказка о человеке, угнетаемом морой (Вук: 380). Мора упоминается и в загребских судебных актах конца XVII в. (Mažuranić: 680–681).

¹⁴ Следует отметить, что аспект сексуальности присутствует у славянской моры и германской мары, пусть и не столь явный, как у их классических эквивалентов – греческой ламии и римских инкуба и суккуба (см. ниже).

¹⁵ См. ниже. Своего рода христианской интерпретацией является и русское диалектное название праздника св. Мариамны, праведной сестры апостола Филипа (2.П), – *Меремьяна-Кикимора* (Вологда, см. СД 2: 494).

На более глубоком уровне позднепраславянской языческой старины название демонического существа, олицетворяющего ночное удушье, *mora/*mara нельзя отделять от названий фольклорных персонажей в сезонных обрядах, совершаемых в начале вегетационного цикла. Считается, что речь идет об обрядовом «изгнании зимы», так как куклы, играющие в нем центральную роль (ю.-слав., в.-слав. *Mara*, з.-слав. *Mořena*, *Marzana* и т.п.), символизируют изгоняемую «Смерть», т.е. зимнее замирание природы. Вместе с серб., макед., болг. словом *марен*, встречающимся в проклятиях и толкуемым как имя демона смерти¹⁶, все перечисленные названия явно связываются с лексическим гнездом глагола *mer-ti (кстати, иногда данных кукол называют просто «Смертью»). То же самое можно сказать и о фольклорном образе сербской *моры*, поскольку ее действие на спящего описывается глаголом *морити*¹⁷, но не в его основном значении ‘убивать’, а в переносном ‘угнетать’, которое довольно близко к и.-е. *merH₂- ‘тереть’ и лат. *calcare* ‘топтать, растоптать’, находящемуся в первой части др.-фр. словосложения *cauque-mare* > н.-фр. *cauchemar* ‘кошмар’¹⁸.

Но данные мотивации могли бы быть вторичными. Есть основания предполагать, что кукла, которую сжигают, топят, вешают, разрывают, погребают и т.п. в сезонных обрядах начала вегетационного цикла, представляет собой замещение, произошедшее на раннехристианском или даже позднейязыческом уровне, человеческой жертвы, приносимой ради хорошего урожая. «Самоутопленница» Мара/Мария, призываемая в сербском ритуале отгона градовых туч¹⁹, как будто отражает смешение младшего, отчасти христианизированного пласта представлений, согласно которым души самоубийц, умерших некрещенными детьми и т.п. производят, разносят и высыпают град, и ритуального комплекса, связанного с Марой/Мареной в его более древнем виде, когда речь шла не о катартическом изгнании прошед-

¹⁶ О *марен* см.: Ивић 1998, 2002 (этимология слова); Раденковић 2012: 147–150 (употребления слова в проклятиях и фразеологии).

¹⁷ «Приповиједа се да је некаквога човјека тако *морила мора* да већ најпослије није могао заспати...» (Вук: 380 s.v. *мора*).

¹⁸ В качестве параллели можно привести праслав. *ęga/*ęza, считаемое родственным литов. *ęngti* ‘душить, давить, теснить, мучить’, так что рус. *баба яга*, чеш., словац., словен., с.-х. *ježibaba* и т.п. представляли бы собой «персонифицированное удушье, кошмар» (ЭССЯ 6: 68; ср. SP 6: 115 s.v. *ęžibaba/*ędzibaba).

¹⁹ У сербов в ритуале отгона градовых туч имя «самоутопленницы» *Мары*, которую призывают «отогнать скот (*говедо, овце*)», т.е. тучи, видоизменяется в *Мария*, а тот же текст во вторичном употреблении включен в одну местную легенду, рассказывающую о девушке, которой в день рождения предсказано, что она утопитя; во избежание этого родители назвали ее именем Богородицы *Мария-Мара* (однако предсказание все-таки осуществилось). Ср.: Лома 2000: 153–155.

шей зимы=смерти, а о профилактическом предохранении, т.е. защите полей в наступающем вегетационном сезоне. Соответствующим средством для достижения этой цели вряд ли являлось изготовление и уничтожение кукол. Оно предположительно нуждалось в самой ценной жертве. Как бы то ни было, ввиду указанных Левкиевской (Левкиевская 2001) многочисленных соответствий между представлениями и обрядами, связанными с градом и защитой от него у сербов и у карпатских украинцев, привлекает внимание возможная ономастическая связь между сербской *Марой*, защитницей от града, и карпатским *хмарником*, исполняющим ту же самую функцию, поскольку *хмара*, *смара* представляет собой вариант с начальным *s*-слова *мара* ‘марево’²⁰.

При сравнении исследуемых корней в более широком плане и на более глубоком уровне дело дополнительно осложняется наличием этимологически неоднозначных параллелей в других и.-е. языках. Праслав. **mora* неотделимо не только от герм. *mara*, н.-в.-нем. *Mahr* ‘ночное удушье, кошмар, привидение’, но и от первой части др.-ирл. сложного слова *mor-rigain* (*rigain* ‘царица’), обозначающего демоническое существо женского пола, отождествляемое с античной Ламией, которая в облике красавицы соблазняет мужчин и пьет их кровь. Но в ее случае трудно сузить выбор до значений ‘убивающая’ и ‘удавливающая’²¹. Содержание ее мифологического образа не исчерпывается олицетворением ночного кошмара. Дохристианская Морриган была больше, чем ведьма-кровопийца. В древних

²⁰ Форма **xmara* объясняется как результат контаминации **xmura* и **mara* (ЭССЯ 8: 43). Есть и вариант *смара* ‘туча’, *смáрный* ‘пасмурный (о погоде)’ (СРНГ 38: 344). Добавим, что с *хмарником* и ему подобными персонажами в фольклоре других славянских народов (ср. сербский *vjedogoňa*, *v(j)етрењак*, *здухаћ*) связывается мотив странствующей, т.е. временно отлучившейся из тела, души, который присущ и польским, кашубским и западноукраинским поверьям о (з)море (см. СД 2: 342). Любопытно также совпадение в чешском и польском языках названия куклы – чеш. *таřена*, пол. *marzana* – со словом неизвестного происхождения, обозначающим растение марену (*Rubia tinctorum*), тем более что и название другой куклы, составляющей в польской весенней обрядности пару с Мажаной, *Dzięwano*, одновременно обозначает растение коровяк (*Verbascum*). Здесь речь идет о переосмыслении древнего фитонима праслав. **divizma* с яркой параллелью в дакийском названии того же растения *diésema* и возможными мифологическими связями на праиндоевропейском уровне (Loma 1995: 31–43). Допустимо, что красная краска, получаемая из марены, осмыслялась как кровь в обряде человеческого жертвоприношения, предшествовавшего обрядовому уничтожению кукол.

²¹ Ж. Вандриес говорит только о кельтско-германско-славянском мифологическом названии, оставляя открытым вопрос о его этимологии (Vendryes 1983: M-64–65). Ср. выше сноску 7.

ирландских сагах, восходящих к языческой эпохе, она фигурирует как тройственная богиня, связанная прежде всего с войной, но не принимающая непосредственного участия в битвах; ночью перед битвой она является героям в облике таинственной красавицы и разделяет с ними ложе, чтобы вдохновить их на подвиги и таким образом предрешить исход сражения. Сексуальность присуща в большей или меньшей степени и славяно-германским поверьям о Маре/Море, но предопределение судьбы и «утроение» сближают Морриган с такими мифологическими персонажами, как славянские рожаницы, германские норны, римские парки, древнегреческие мойры. С другой стороны, связь Морриган с полем битвы, которое она облетает в облике вороны, притязающей на головы убитых, указывает, что особый интерес для нее представляла именно посмертная судьба воинов – черта, уподобляющая ее скандинавским валькириям.

И славянская Мора/Мара, по-видимому, более сложный персонаж, чем это представляется на первый взгляд. Связанный с восточнославянской *Марой*/(*Кики*-)*морой* мотив прядения²² указывает на ее родство с рожаницами и другими женскими божествами, определяющими судьбу человека у славян и других и.-е. народов. Эти божества помещаются между двумя уровнями мифологии, демонологическим и высшим. На высшем уровне они сближаются с Мокошью, единственным женским божеством древнерусского пантеона, непосредственным продолжением которого в севернорусском фольклоре является Мокоша – демоническое существо, прядущее по ночам в избе²³. В более широком, общеславянском плане есть намеки на то, что Мокошь почиталась на вершинах гор (ср. чеш. ороним *Mokošín vrch*), что напоминает «лысые горы», на которых, согласно украинским и польским легендам, регулярно собирались ведьмы. Кажется, что некоторые из так называемых урочищ, как Лысая гора в Киеве

²² Понятийная связь между морой и кикиморой подкрепляется кашубскими языковыми фактами; ср. кашуб. *mëra* ‘олицетворение ночного кошмара’, образованное от *mora* под влиянием звукоподражания *mër! mër!*, передающего голос моря, душащей спящего, а также звук прялки (ср. глагол *mërac* ‘жужжать (о прялке)’, кашуб. *mora* ‘прялка’). Нет ясного разграничения ни между кикиморой и морой, ни между кикиморой и обрядовыми куклами; ср. *Кикимора* в качестве куклы, сжигаемой перед Великим постом (СД 2: 494), *мара* как название обрядовых кукол и кикиморы.

²³ Показательно, что для авторов ЭССЯ, где предпочитается возведение имени **Мокошь* к корню **мок-* ‘влажный, мокрый’, из других толкований наибольший интерес представляет его сопоставление, предложенное Ильинским, с литов. *makstýti* ‘плести’, *mëksti* ‘вязать’, *mākas* ‘кошелек’. По нашему мнению, обе интерпретации следует считать равноценными (ср. попытку объединить их: Иванов, Топоров 1983: 194).

и *Lysa Góra* в Малопольше, в дохристианскую эпоху представляли собой места языческого культа. О польской Лысой горе есть свидетельства древних хроник, согласно которым там почиталась триада языческих божеств²⁴. В данном контексте привлекает внимание вторая часть болгарского названия обрядовой куклы *Mára Lišanĭnka*. Она этимологизируется по-разному²⁵, но в южнославянских языках форма *Лишанка* представляет собой этникон, образованный от топонима с основой **lys-*, ср. серб. *лишанка* ‘жительница деревни *Лиса* (в Драгачеве)’, название которой выводится путем универбизации из **Lysa gora*²⁶. Следовательно, обозначение болгарской Мары как *Лишанка* могло бы восходить к дохристианским представлениям о «лысой горе» как о месте обитания языческих божеств и представлять собой субстрат высшей мифологии в современном фольклоре. Как известно, многие мифологические названия, упомянутые в хронике Длугоша, если они не являются созданием хрониста, почерпнуты им из современного ему фольклора, в частности из песенных рефренов и сезонных обрядов, в которых они (эти названия) обозначали персонажей низших мифологических уровней. Таким образом, имя Мажаны, отождествленной Длугошем с римской Церерой, богиней плодородия, восходило бы не к реально существовавшему культу, а к названию обрядовой куклы. Как бы то ни было, нельзя исключить возможность, что в фольклорных данных, используемых Длугошем и последующими авторами, отчасти сохранялись реликты культа высших богов – измененные и переосмысленные как в обрядовой практике, так и в языковом сознании²⁷.

Это значит, что двухслойности данных представлений могла бы соответствовать двухслойная мотивация их лексических обозначений. Следует согласиться с Ивановым и Топоровым, что словоформы **mora*, **mara*, **morĕna*, **marĕna* могли бы быть связаны с воплощениями смерти не по первоначальному этимологическому сходству,

²⁴ Историк XV в. Ян Длугош приводит их имена: Свист, Посвист и Погода, тогда как в одной хронике первой половины XVI в. упоминаются Лада, Бода и Лели. Показательно, что церковь, построенная на месте языческого святилища, посвящена Святой Троице.

²⁵ Младенов относит ее к турецкому заимствованию *лишан*, *нишан* ‘знак, отметина’ (Младенов: 277), Дукова – к слав. **lixъ* (Дукова 1980: 111). Ср.: БЕР 3: 444.

²⁶ Праслав. название **Lysa gora* на юге подверглось универбизации и потеряло свое мифологическое значение, хотя в топонимике есть намеки на то, что оно местами сохранялось; ср. названия соседних гор *Лиса* и *Добро брдо* в среднем Полимье.

²⁷ В старочешских глоссах к «*Mater verborum*» фигурирует богиня *Morana*, отождествленная с Гекатой, но подлинность данной глоссы сомнительна.

а по вторичному звуковому уподоблению²⁸. В свете всего сказанного более перспективным нам представляется старое сопоставление слав. **mora* с др.-греч. мифологическим названием *moīrai* ‘мойры’, восходящим к существительному *moīra* ‘участь, доля’ из и.-е. *(s)*mer-* ‘наделить долей, судьбой’²⁹. У Гомера слово *moīra* употребляется в большинстве случаев в своем нарицательном значении, а там, где оно персонифицировано, мойра только одна, олицетворяющая собой личную судьбу героя³⁰. По Гесиоду, их было три: Клото, пряжущая нить жизни, Лахесис, определяющая длину нити, и Атропос, перерезающая нить. Напомним, что пряхой является и восточнославянская Мара-кикимора. То, что мойры вместе со Смертью и Сном представляются дочерьми Ночи, могло бы отражать некоторую изначальную связь их со сновидениями³¹.

Ответ на вопрос, является ли данный мифологический комплекс совместной инновацией индоевропейцев севера Европы (кельтов, германцев, славян) или восходит к более глубокой, общеиндоевропейской древности, зависит от обсуждения не только греческих мойр, но и буддийского Мары. В буддизме Мара, имя которого воспринимается как ‘смерть, разрушение’ (*māra* – как будто от *mar-* ‘умирать’), – воплощение зла, низких страстей, смерти³², что-то вроде сатаны в христианстве. Помимо созвучия имен, на первый взгляд, нет ничего общего между ним и здесь рассматриваемыми женскими персонажами, а отсутствие упоминания Мары в добуддийских источниках указывало бы на его сравнительно позднее происхождение. Но все не так просто. Дело в том, что в раннем буддизме Мара представляет собой не дуали-

²⁸ См.: МНМ 2: 111 s.v. *Марена*. Попытка авторов установить связь с именем римского бога Марса и с и.-е. словом **mari-* ‘море’ (там же; см. также: Иванов, Топоров 1974: 215–216) не кажется убедительной.

²⁹ Сюда же относятся и греч. *méros* ‘(у)часть’, *heimarménē* ‘судьба’, лат. *merēre* ‘заслуживать’. Эта этимология выдвинута Шрадером (Schradler 1907: 457), который понимает мору как «существо, определяющее судьбу (Schicksalswesen)». Ср.: LIV: 570 s.v. 2. **smer-* ‘получить долю’ и Роккопу: 970, где данный корень отождествляется с 1. *(s)*mer-* ‘думать о чем, вспоминать’.

³⁰ Свою гибель на поле брани Гектор описывает словами «мойра достигает (или: встречает) меня» (II. XXII 303). В стихотворении Гесиода «Щит Геракла» мойры присутствуют на поле битвы, подобно Морриган.

³¹ Быть может, Платон не случайно в конце своего «Государства» помещает в загробное видение Эра, павшего на поле боя, мойр, сидящих на веретене Нужды-Ананки и поющих вместе с сиренами. В другом месте указано, что поюшие и ткущие женские персонажи у Гомера, вроде Калипсо, Кирки, сирен, самой Елены, являются эпическими отражениями «небесных супругов», соблазняющих своих суженых, чтобы приманить их к себе, т.е. в потусторонний мир (Loma 2008).

³² Которая, кстати, для буддистов состоит в непрерывной череде перерождений.

стический принцип зла, а скорее то, что в ведийской мифологии обозначается словом «майя», – иллюзию, обман. Чтобы помешать Будде достичь нирваны, он соблазняет его в виде трех прекрасных женщин, воплощающих сексуальные страсти³³. Кажется, что этот эпизод искушения отражает разрыв Гаутамы Сиддхартхи с традиционными эсхатологическими представлениями, характерными для сословия кшатриев, к которому он от рождения принадлежал. Согласно этим представлениям воин должен был стремиться к гибели на поле брани, чтобы попасть в рай Индры (Индралока, сварга), в котором павших героев убаживают полубожественные женские существа – апсары. Данное представление имеет доисторические индоиранские истоки (ср. зороастрийскую даэну, олицетворение в женском облике внутреннего духовного мира человека, которое он после смерти встречает у входа на тот свет), но и более глубокие, индоевропейские корни, поскольку его следы сохранились в различных эпических традициях: древнегреческой, германской, славянской. Женские воплощения посмертной судьбы, индивидуальной доли (ср. значение греч. *moira* ‘доля’, серб. *суђеница* ‘суженая’) приобрели более активную роль мифологических существ, управляющих судьбой³⁴. Но с другой стороны, они могли приобрести отрицательную коннотацию, ср. реконструируемый мотив небесной супруги, пытающейся сократить земную жизнь человека, чтобы ускорить свое соединение с ним в раю³⁵. Вследствие этого

³³ Они мифологизируются как его дочери. Их имена – Рати (*Ratī*) ‘желание (имя древнеиндийской богини любовной страсти, супруги бога любви Камы)’ или Рага ‘страсть’, Арати (*Aratī*) ‘недовольство’ и Танха ‘стремление’ или Тришна ‘жажда, жадность’.

³⁴ Примечательно, что в новогреческом фольклоре наряду с женским олицетворением ночного кошмара *móra* (μώρα), явно восходящим к южнославянской море, существует и мужской демон *móros*, исполняющий, между прочим, функцию домового, сближающую его с восточнославянской кикиморой. Его другой признак, черный цвет, а отчасти и написание его имени с -ω- μώρος, отражают вторичное сближение со словом μώρος ‘чернокожий человек, мавр’ итальянского происхождения, но кажется возможным, что на более глубоком уровне произошло скрещение славянского заимствования с названием древнегреческого мифологического персонажа Мор (Μόρος), упоминаемого в «Теогонии» Гесиода. Ср.: Климова 2008: 87–89, где принята этимология Топорова, возводящая др.-греч. *Móros* к и.-е. **moros* ‘смерть’, но это имя неотделимо от существительного *móros* ‘доля, (злой) рок, насильственная смерть’, относимого к корню **(s)mer-* ‘наделять’ в *moira*, *meïromai* ‘получаю (как долю)’ и т.д. См.: Frisk 2: 196; Chantraine: 678.

³⁵ Добавим, что праслав. слово **rajъ*, заимствованное из древнеиранского вместе с **bogъ*, восходит к представлению о благах (и.-е. **reH₁i-*), предоставляемых человеку в потусторонней жизни богами, понимаемыми как ‘дающие’ (**bhaghós*). Эта этимология взаимно подтверждается толкованием сербского диалектного слова *рачес(т)* ‘рай’ как продолжения праслав. **orz-čęstь* ‘доля’ (Лома 2010).

могла произойти демонизация данного мифологического образа, превратившегося в женское олицетворение ночного удушья, кошмара. Исходная семантика данных обозначений тяготеет скорее к 'доле', чем к 'смерти', но нельзя исключить и значение славянского слова **mara* 'призрак, привидение, обман чувств', поскольку понятие майи в индуизме олицетворяется в виде прекрасной богини. Кстати, в слове *fata-mоргана* отразилась посредством феи Морганы артуровской легенды кельтская *Морриган* вместе с лат. *fata* 'богиня судьбы, парка; фея'.

По-видимому, в данном мифоритуальном комплексе олицетворения абстрактных понятий судьбы, доли скрещивались, смешивались и взаимно переплетались с более конкретными элементами культа мертвых. Славянское и германское олицетворения кошмара представляются как странствующие души живущих и как души умерших. В свете выдвинутого нами предположения, что кукольные персонажи славянской обрядности являются замещениями человеческих жертвоприношений, совершаемых в начале вегетационного цикла с целью обеспечения хорошего урожая, представляется возможным, что данный обряд осмыслялся в виде «священного брака» девицы с богом (или юноши с богиней), открывающего добровольной жертве двери сверхчеловеческого потустороннего существования. Тем же путем шла героизация мужчин, избравших смерть на поле брани, и вдов, добровольно подвергшихся совместному сожжению с покойным супругом³⁶.

Память таких умерших изначально носила положительный оттенок, по крайней мере в идеологии высших слоев общества, согласно которой души попавших на тот свет путем самопожертвования не только получают блаженство, но и продолжают действовать в пользу своей земной общности в качестве ее представителей и защитников. Но и в этих слоях существовало, а среди простого люда преобладало чувство страха по отношению ко всем покойникам. Принятие христианства верхушкой привело к демонизации данных персонажей.

Дополнительно рассмотрим яркий параллелизм между анализируемым здесь мифологическим комплексом и символикой божьей коровки в европейском фольклоре.

Указанный выше факт отсутствия четкого распределения значений между формами **mora* и **mara* подтверждается обозначениями божьей коровки и связанными с ней представлениями у славян. Ряд названий данного насекомого в южнославянских языках включает компонент **mara* (ОЛА 1988: 112–113, карта 44; Утешены 1977: 25–26; Barros-Ferreira,

³⁶ Практика самосожжения вдов, кроме индоариев (*sati* как воспроизведение свадебного обряда), засвидетельствована и у других древних индоевропейцев: скифов, фракийцев, германцев, славян.

Alinei 1990: 142–143): с.-х. *буба-мара* (*буба* ‘жучок’), *баба-мара*, макед. *лет-мара*, *лит-мара*, *литамара*, с.-х. *полет-мара*³⁷, макед. *пут-мара*, макед., болг. *куку-мара*; этот же компонент встречается и в западнославянских названиях вроде чеш. диал. (морав.) *maruška*³⁸. А в центральных кашубских говорах божья коровка называется словом *tora*, которое в кашубском обозначает прежде всего мифологический персонаж *змору*, ночное удушье, ночную бабочку, а также прялку (см. ниже).

Параллелизм с морой и марой не ограничивается сходством в названиях, но охватывает и сферу мифологического комплекса, отраженного в названиях данного насекомого, в котором также наблюдаются представления, относящиеся к различным культурно-историческим пластам.

На самом неглубоком (т.е. христианизированном) уровне названия божьей коровки вторично сближаются с именем Богородицы Марии. В южнославянских языках *мара*, воспринимающееся как гипокористик от *Мария* (см. выше), соответствует обозначениям божьей коровки в германских и романских языках, ср. нем. *Marienkäfer*, англ. *lady bird*, ит. *anima / pecorella della Madonna*, фр. *bête à la Vierge*³⁹.

На более глубоком уровне дохристианской демонологии наблюдается сходство божьей коровки с рассматриваемыми выше персонажами – *мареной* в комплексе ритуалов весенне-летнего цикла у западных славян, *морой* у кашубов⁴⁰ и в.-слав. *кикиморой*. К перечисленным языковым фактам, связывающим кашубскую мору с кикиморой, можно добавить македонское название божьей коровки *куку-мара*, которое в целом кажется неотделимым от *кики-мора* < праслав. **kykumora*⁴¹,

³⁷ Первая часть от глагола *лететь*; ср. норв. *maria fly-fly* (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 111).

³⁸ В свете южнославянских фактов варианты *meruška, baruška, берушка, ma-trunka* и т.п. надо считать вторичными. Укр. диал. *марушка* из чешского (см.: ЕСУМ 3: 403).

³⁹ Остальные примеры приведены в: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 139–140, 142–143. О божьей коровке – *Маре* в сербской фразеологии см.: Мршевић-Радовић 2008: 119–129.

⁴⁰ Кашуб. *tora* как будто доказывает, что данное насекомое являлось зооморфным воплощением мифологической моры. Вопреки Топорову (Топоров 1981: 285) это название следует считать первичным по отношению к кашуб. формам типа *panna Maria, panka Marianka*, которые, кстати, могли возникнуть и на основе варианта **mara*. Небезынтересно, что во многих языках, славянских и неславянских, божья коровка обозначается как ‘ворожея, гадалка; ведьма’; ср. з.-укр. *ворожка*, кайк. *повемщица*. Ср.: СД 1: 221–222 с.в. *божья коровка* (О. А. Терновская), Гура 1997: 495; романские параллели в: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 135.

⁴¹ Слово иначе толкуется в БЕР: от греч. *κοκκομάρα* ‘род дуба с красными плодами’ ввиду лат. названия *coccinella* (БЕР 3: 103 с.в. *кукума́ра* 2).

ср. вариант пол. *kukumora* ‘призрак, кошмар’⁴². Элемент **kuku-* (с предположительным вариантом **куку-*) обычно относится к звукоподражательному глаголу **kukati* ‘издавать крик (о кукушке), куковать; стенать, оплакивать’. Македонское слово могло бы отражать близость между божьей коровкой и кукушкой, проявляющуюся в «кукушечьих» наименованиях насекомого вроде кашуб. *kukãvečka*, пол. *kukulka*, укр. *зозуля* и т.п., которые связываются с мотивом души мифической невесты (*душа Марьюшка*) в песнях русского весеннего обряда крещения и похорон кукушки⁴³. Так как элемент *куку-* этимологизируется исходя из **kukati*, то и **куку-* в *куку-мора* можно было бы отнести к звукоподражательному глаголу **kukati*. Все-таки вполне возможно, что и здесь мы имеем дело с вторичным переосмыслением. Праслав. **куку-мора* сближали и с **кука* ‘хохол, прядь волос’ (ср. связанный с ней мотив прядения), а также с корнем **кук-/кук-* с общим значением скрюченности, горбатости, к которому возводятся славянские и балтские названия демонов: рус. *кука* ‘леший’, литов. *kaukas* ‘домовой, гном’ (СД 2: 494)⁴⁴.

Как и в случае фольклорных представлений, которые анализировались выше, для обычаев и поверий, связанных с божьей коровкой, также следует допускать возможность сближения с персонажами высшей мифологии. В этом отношении особое внимание привлекает ритуальный персонаж Еньова (Енева) буля, изображающий в болгарском обряде Иванова дня невесту Ивана-Солнца, роль которой исполняет одетая в красное свадебное покрывало девочка: ее несут на плечах девушки, а она размахивает руками, подражая полету. Уже отмечен функциональный и ономастический параллелизм между фольклорными образами Еньовой були и божьей коровки, восходящий к мифологическому сюжету «свадьба солнца» (божья коровка обозначается как «невеста»⁴⁵ или «солнышко»), тогда как некоторые названия Еньовой були в обрядовых песнях содержат элемент *мар-*; и

⁴² Для первого члена словосложения ср. также с.-х. *кукуведа*, *кучибаба* ‘баба-яга’; с семантической точки зрения ср. обозначения божьей коровки как ведьмы, см. сноску 40.

⁴³ См.: Терновская 1993; Гура 1997: 496. Ср. эстонскую параллель в Лингвистическом атласе Европы, где сближение кукушки и божьей коровки в традиционных народных представлениях объясняется ролью гадаки, присущей им обеим (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 115); ср. выше сноску 40. В другом месте авторы подчеркивают, что перенос названий с других животных на божью коровку изначально обусловлен не их физическими характеристиками, а связанными с ними мифологическими представлениями, в частности их посреднической ролью между двумя мирами (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 126).

⁴⁴ О литовском слове более подробно см.: Топоров 1980: 293–298 s.v. *cawx*.

⁴⁵ Пол. *małzonka*, макед. *царева невестица*, с параллелями в итальянском, шведском, албанском, турецком языках; ср.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 128.

к той и к другой обращаются как к прорицательницам с вопросами о свадьбе, жизни и смерти, урожае и хозяйстве).

И Еньову булю, которую в конце обряда поливают водой, можно обсуждать как одно из замещений сезонной человеческой жертвы, обеспечивающей урожай (у болгар есть легенда, что любимая Ивана-Еньо утопилась, а его печаль вызвала засуху)⁴⁶. Тем не менее кажется, что в случае Еньовой були, невесты Солнца, мифологическое осмысление обряда достигло самой вершины древнеславянского пантеона. Напоминаем, что к аналогичному выводу мы пришли относительно болгарского обряда, связанного с Марой Лишанкой, возникшего на той же самой языческой почве⁴⁷. Следовательно, в комплексе фольклорных представлений о божьей коровке наблюдается трехслойность, подобная той, которая обнаруживается в случае моры и мары. Наше исходное предположение о том, что данный комплекс входит в описанный нами более широкий круг персонажей и сюжетов мифологии индоевропейских народов, находит яркое подтверждение в новогреческом обозначении божьей коровки *míra*, восходящем к др.-греч. *moíra*⁴⁸.

⁴⁶ Кажется неслучайным, что самым распространенным сюжетом детских закличек про божью коровку является приказ ей улететь на небо к Богу, чтобы попросить у него хорошей погоды; см.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 104–108. Следует согласиться с авторами, что такого рода тексты и формулы представляют собой по-детски переосмысленные (puerilisés) остатки обрядов (fossiles de rites). Сезонное послание небесному богу жертвы в качестве его «невесты» имело целью умиловить его, чтобы он защитил поля от града и засухи. В народном календаре оно отражено в обычаях, связанных с весенним равноденствием (Великий пост) и с летним солнцестоянием (Иванов день), – это именно праздники, к которым относятся поверья о божьей коровке и ее названия (Barros-Ferreira, Alinei 1990: 159), – а также и в окказиональных обрядах вызывания дождя типа сербской додолы или болгарской пеперуды, изображающих священный брак неба, точнее небесного бога-громовержца, дающего дождь, и им оплодотворяемой земли, точнее земной растительности, которую представляет девушка, украшенная венками и поливаемая водой. Название *Пеперуда* связано с именем Перуна (ср. вариант *пепперуна*), а *додолы*, возможно, с именем древнепольской богини Дзидзилеля (*Dzidzilelya*), упомянутой Длугошем, который отождествляет ее с римской Венерой (ср.: МНМ 1: 391); напомним, что в одном варианте льсогорской триады (см. выше, сноска 24) фигурирует *Leli*, а в другом ей могла бы отвечать *Pogoda*. Пеперуда/Пеперуга заимствована румынами как обычай и как название, которое в румынском обозначает также божью коровку (рум. *păpărugă*; ср.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 135).

⁴⁷ Еньову булю (которая иногда и сама замещается куклой) с Марой Лишанкой сближает, в частности, мотив гадания.

⁴⁸ Ср.: Barros-Ferreira, Alinei 1990: 154, 174. Исходя из материалов, собранных в рамках проекта Лингвистического атласа Европы, авторы также различают три уровня представлений о божьей коровке в фольклоре народов Европы:

Итак, проведенное нами исследование скорее умножает, чем решает дилеммы и, на первый взгляд, подтверждает теорию мифа как «болезни языка», выдвинутую сто пятьдесят лет тому назад Максом Мюллером, согласно которой мифологические представления возникли в результате языковых недоразумений и народно-этимологических переосмыслений. Необходимо все-таки допустить, что кажущееся смешение омонимичных корней в самом деле является отражением древней полисемии. В первобытном мышлении граница между сном, смертью и судьбой является довольно нечеткой. Сон рассматривается как промежуточное состояние между жизнью и смертью, поскольку умершие продолжают жить во сне их живущих родственников и знакомых. Такой вид сознания характерен для самой архаичной культуры человечества. «Сон» в языках австралийских аборигенов – понятие, противопоставляющее духовный мир видимому; смерть для них – возвращение души человека в так называемое Время сна (англ. Dreamtime), эпоху сотворения мира, все еще существующую за его пределами. Смерть, трактуемая таким образом, ассоциируется скорее с чем-то сонным, призрачным, нежели с чем-то перемалывающим, разрушительным. С другой стороны, она воспринимается как исполнение судьбы (ср. употребления русского слова *рок*: *без року нет смерти*, диал. *рок попал ему* ‘умер’). Слова, произнесенные Гектором перед смертью, Гнедич переводит: «судьба наконец постигает». Судьба (в греческом подлиннике мойра) является здесь синонимом смерти.

Наши наблюдения перекликаются отчасти с выводами, сделанными В.А. Меркуловой и В.Н. Топоровым. Рассматривая семантику корня **myrk-*, **merk-*, **mork-*, производного от *mer-* ‘сверкать, мерцать, мигать’, Меркулова указывает на возможность объединения значений ‘кивать головой, засыпая’, ‘мигать’, ‘темнеть’, ‘сверкать, переливаться (о свете)’, ‘понимать, знать’, ‘бредить’; ‘мелкий частый дождь’, ‘призрак’, ‘обман’, ‘беспамятство’ и т.д. в одном этимологическом гнезде, отражающем сложное шаманское действие, включающее в себя ритуальный танец с однообразными движениями, ритмичную музыку, колебание пламени костра и в результате состояние транса, галлюцинации⁴⁹. Это помещает истоки данных представлений в культурно-исто-

христианский, на котором она связывается с Богом, Богородицей и разными святыми, дохристианский антропоморфный (у греков, связь с мойрой) и дохристианский зооморфный/тотемический (Barros-Fereira, Alinei 1990: 104; ср.: Alinei 1997: 9–10). Однако мы не убеждены в том, что зооморфизм здесь предшествовал антропоморфизму.

⁴⁹ См.: Меркулова 1972: 137–138. Ср.: И.П. Петлева в: ЭССЯ 21: 134–135 с.в. **myrkŋoti* I. Небезынтересно, что взаимосвязь значений ‘мерцать’, ‘колебаться’,

рический контекст, присущий самому древнему периоду современного человечества, задолго предшествовавшему раннему бронзовому веку, когда сложилась индоевропейская языковая общность. Исходя для **mer-* ‘умирать’ из значения ‘исчезать’, отраженного в хеттском языке, Топоров реконструирует для определенного периода и.-е. праязыка единое гнездо **mer-*, охватывающее четыре из шести корней **mer-*, реконструируемых Покорным⁵⁰. Эта точка зрения кажется перспективной за исключением корня **merH₂-* ‘тереть’, который по семантическим и формальным причинам (присутствие в нем ларингального) лучше оставить в стороне и вместо него включить корень *(*s*)*mer-* ‘наделять’, присоединяя таким образом судьбу к сну и смерти⁵¹.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БЕР 3 – Български етимологичен речник. София, 1986. Т. 3.

Бјелетић 2006 – *Бјелетић М.* Исковрнути глаголи. Типови експресивних превербалних форманата (на српском и хрватском језичком материјалу). Београд, 2005.

Вук – *Караџић В.С.* Српски рјечник. 4-то издање. Београд, 1935.

Гура 1997 – *Гура А.В.* Символика животних в славјанској народној традицији. М., 1997.

Дукова 1980 – *Дукова У.* Назвања на демонични същества от общослав. *mor-* в българския език (*Морà, Морàва, мàра, мàрен, марòй, марòк*) // Проблеми на българския фолклор. Т. 5: Език и поетика на българския фолклор. София, 1980. С. 108–113.

‘испаряться’, ‘быть ошеломленным’, ‘терять сознание’, ‘исчезать’, ‘слабеть, изнемогать’, ‘умирать’ обнаруживается и в славянских глаголах, содержащих корень **mer-*, расширенный экспрессивными приставками **ĉe-*, **ĉa-*, **še-*, **ša-*, **ka-*, **xa-* (см.: Бјелетић 2006: 277–280).

⁵⁰ См.: Топоров 1990: 312–314. Любопытно, что автор включает сюда и «персонифицированные образы смерти типа слав. Мары, Морены, моры или др.-инд. Мары», подчеркивая их связь со световыми эффектами (Топоров 1990: 314).

⁵¹ Уже после того, как эта работа была сдана в печать, вышел сборник статей «Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого» (М., 2013), где на с. 318–322 М.М. Валенцова рассматривает в широком сравнительном контексте словацкие рефлексy праславянского имени мифологического персонажа с корнем **mar-/mor-*; на с. 321 автор приходит к выводу, что «с учетом этнокультурного материала можно говорить о раннем семантическом отождествлении корней **mar-/mor-*, безотносительно к тому, были ли это генетически различные корни или варианты одного и того же корня». В том же сборнике на с. 356 А.Ф. Журавлев затрагивает этимологию начальных частей слов *кукимора/кукимора*, оставляя неразрешенной дилемму, надо ли исходить из **kykati/*kukati* или из корня **keu-k-*, **kou-k-*, несущего идею изгиба, кривизны и т.п.

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови. У 7 т. Київ, 1982–. Т. 1–. Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 215–216.

Иванов, Топоров 1983 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балтославянские исследования 1982. М., 1983. С. 175–197.

Ивић 1998 – *Ивић П.* Марен [словарная статья] // Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ. Огледна свеска. Београд, 1998. С. 53–54.

Ивић 2002 – *Ивић П.* Марен // *Balkanica*. [Т.] 32–33. Београд, 2001–2002. С. 89–94.

Климова 2008 – *Климова К.А.* О славянских заимствованиях в новогреческой мифологии // *Славяноведение*. 2008. № 5. С. 84–93.

Левкиевская 2001 – *Левкиевская Е.* Облакопрогонники // *Родина*. 2001. № 1–2. С. 196–199 (http://www.istrodina.com/rodina_articul.php3?id=220&n=11)

Лома 2000 – *Лома А.* *Дивчибаре* – топономастички траг паганског аграрног обреда // *Кодови словенских култура*. [Бр.] 5: Земљорадња. Београд, 2000. С. 146–157.

Лома 2010 – *Лома А.* О словенском рају // *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима*. Београд, 2010. Год. 5. С. 143–152.

Меркулова 1972 – *Меркулова В.А.* К истории становления медицинской терминологии // *Slawische Wortstudien*. Bautzen, 1972. S. 137–138.

МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия // *Ред. С.А. Токарев*. Изд. 2. М., 1987, 1988. Т. 1, 2.

Младенов – *Младенов С.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.

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

ОЛА 1988 – *Общеславянский лингвистический атлас*. Серия лексико-словообразовательная. Вып. 1: Животный мир. М., 1988.

Раденковић 2012 – *Раденковић Љ.* О личним именима митолошких бића у неким словенским клетвама и фразеологији // *Poznańskie Studia Slawistyczne*. No. 3: Zakłęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim. Poznań, 2012. S. 145–158.

СД – *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1994–2012. Т. 1–5.

Срезневский – *Срезневский И.И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникамъ. СПб., 1893–1912. Т. 1–3.

СРНГ – *Словарь русских народных говоров*. А. (СПб.), 1965–. Вып. 1–.

Терновская 1993 – *Терновская О.А.* Божья коровка или ночь накануне Ивана Купалы (соотношение микро- и макроструктур) // *Славянское и балканское языкознание*. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 41–55.

Топоров 1980 – *Топоров В.Н.* Прусский язык. Словарь. Т. 3: I – К. М., 1980.

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

Топоров 1990 – *Топоров В.Н.* Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 47–53 (цит. по: *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. М., 2006. Т. 2. Кн. 1. С. 310–317).

Утешены 1977 – *Утешены С.* Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования 1975. М., 1977. С. 16–33.

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

ЭССЯ – Этимологический словарь славянских языков / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974–. Вып. 1–.

Alinei 1997 – *Alinei M.* Magico-religious motivations in European dialects: a contribution to archaeolinguistics // *Dialectologia et Geolinguistica*. 1997. [Issue] 5. P. 3–30.

Barros-Fereira, Alinei 1990 – *Barros-Ferreira M., Alinei M.* Coccinelle // *Atlas linguarum Europae*. Assen, 1990. [Vol.] I, [Fasc.] 4. Cartes 42–44, Commentaires, 99–199.

Berneker – *Berneker E.* Slavisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908–1913. Bd. 1–2.

Boryś – *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005.

Chantraine – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Paris, 1968–1980. Т. 1–4.

Derksen – *Derksen R.* Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008.

Dukova 1983 – *Dukova U.* Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen // *Linguistique Balkanique* (Sofia), 1983. [No.] 4. P. 5–46.

Frisk – *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960–1972. Bd. 1–3.

Gołąb 1967 – *Gołąb Z.* The traces of *vrddhi* in Slavic. To honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday. The Hague, 1967. Vol. 1. P. 770–784.

Kluge, Seebold – *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 24 / Auflage bearbeitet von E. Seebold. Berlin; New York, 2002.

LIV – Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen / Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von M. Kümmel und H. Rix. Wiesbaden, 2001.

Loma 1995 – *Loma A.* Dalje od reči: Rekonstrukcija prajezičkih leksemskih spojeva kao perspektiva slovenske i indoevropske etimologije // *Јужнословенски филолог*. Београд, 1995. [Књ.] 51. С. 31–58.

Loma 2008 – *Loma A.* Les chants de l’au-delà. La poésie épique indo-européenne et les lamentations funéraires // Зборник Матице српске за класичне студије. Нови Сад, 2008. [Књ.] 10. С. 167–186.

Mayrhofer – *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–2001. Bd. 1–3.

Mažuranić – *Mažuranić V.* Prinosi za hrvatski pravno-povijestni rječnik. Zagreb 1908–1922. D. 1, 2. [Reprint]: Zagreb, 1975.

Miklosich – *Miklosich F.* Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886.

NIL – *Wodtko D.S., Irslinger B., Schneider C.* Nomina im Indogermanischen Lexikon. Heidelberg, 2008.

Pokorny – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern / München, 1959. Bd. 1.

Schrader 1907 – *Schrader O.* Sprachvergleichung und Urgeschichte. Linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Altertums. Jena, 1907. Bd. 2.

Schuster-Šewc – *Schuster-Šewc H.* Historisch-etymologisches Wörterbuch der ober- und niedersorbischen Sprache. Bautzen, 1978–1989.

SEK – *Boryś W., Popowska-Taborska H.* Słownik etymologiczny kaszubszczyzny. Warszawa, 1994–2010. T. 1–6.

Skok – *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971–1974. Knj. 1–4.

Snoj – *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. 2. izd. Ljubljana, 2003.

Solmsen 1908 – *Solmsen F.* Über einige slavische Wörter mit dem Wurzelement mar- // Jagić-Festschrift. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića. Berlin, 1908. S. 576–583.

SP – Słownik prasłowiański / Red. F. Sławsky. Kraków, 1974–. T. 1–.

Vaillant 1974 – *Vaillant A.* Grammaire comparée des langues slaves. T. 4: La formation des noms. Paris, 1974.

Vendryes 1983 – *Vendryes J.* Lexique étymologique de l’irlandais ancien. Lettres M N O P. Dublin, 1983.

Zubaty 1894 – *Zubaty J.* Slavische Etymologien // Archiv für slavische Philologie. Bd. 16. Berlin, 1894. S. 385–425.