

DOI: 10.15826/vopr\_onom.2016.13.2.021  
УДК 811.163'373.23 + 398.1 + 26-254.4 +  
+ 81:39

**Т. А. Агапкина**  
Институт славяноведения РАН  
Москва, Россия

## **НАИМЕНОВАНИЯ ДЕМОНОВ В ЮЖНОСЛАВЯНСКОЙ ВЕРСИИ СИСИНIEВОЙ МОЛИТВЫ\***

В статье впервые предложено комплексное исследование наименований демонов, которые входят в состав апокрифических молитв св. Сисина и архангела Михаила, известных в южнославянской рукописной традиции. Хронологический диапазон рукописей (и, соответственно, наименований) — XI–XIX вв. В этих апокрифических молитвах мифологические наименования присутствуют главным образом в виде нумерованных перечней (чаще всего по 12 имен в каждом). Работа выполнена на материале 23 таких перечней (которые в общей сложности включают более 220 наименований), с привлечением широкого круга языковых, фольклорных и мифологических параллелей. Автор рассматривает общий состав этого мифологического «словаря» и характер мифологических наименований (имена собственные, характеристические определения, описательные глагольные конструкции и т. д.); соотношение мифологического наименования и функции обозначаемого им персонажа; основные лексико-семантические группы, составляющие «словарь»; структуру «словаря» в отдельных редакциях апокрифической молитвы; соотношение количества имен и количества персонажей; грамматическую инерцию как основу словообразовательных процессов в именослове и некоторые другие вопросы. Ставится вопрос об исторической динамике «словаря» (испытавшего явное влияние фольклорной традиции и разговорного языка), а также рассматривается общая проблема состава и формирования мифологического «словаря» славянской вербальной магии.

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 16-04-00101а «Образ человека в языке и культуре славян».

Ключевые слова: апокрифическая молитва, фольклор, мифология, южные славяне, имена демонов, словообразование.

Материалом для исследования послужили южнославянские апокрифические тексты, известные в научной литературе как Сисиниева молитва (далее — СМ) или Сисиниева легенда и распространенные у южных славян прежде всего в письменной форме, в составе разного типа рукописных сборников. СМ представлена двумя сюжетными типами (молитва святого Сисина и молитва архангела Михаила против «вештицы», т. е. ведьмы), которые — вместе и по отдельности — широко известны, в том числе и за пределами славянского мира (главным образом на Ближнем Востоке, а также в Эфиопии, на Балканах и — в значительно измененном виде — у восточных славян). Обе молитвы посвящены защите матери и ее новорожденного ребенка от посягательства демонов (демониц прежде всего).

Подавляющее большинство рукописных источников, включающих списки СМ, относится к обширной территории центральной части Южной Славии, охватывающей пограничье Албании и Черногории, Черногорию, северо-западную Хорватию, Боснию, Герцеговину, западную Сербию и Воеводину. За пределами центральной части Южной Славии Сисиниевы молитвы имеются в составе славянских рукописей с территории Румынии, хорватско-глаголических рукописей хорватского Приморья, а самая старшая молитва (точнее, ее фрагмент на свинцовом амулете XI в.) была обнаружена на северо-востоке Болгарии. Практически все списки молитв — из сборников сербской редакции. Все исследователи южнославянской версии СМ (А. Н. Веселовский, М. И. Соколов, Г. Минчев, В. Велинова и др.) единодушны в том, что сюжеты обеих молитв имеют византийское происхождение.

Ниже даются обобщенные и краткие пересказы обоих типов молитв; после изложения каждой молитвы приводятся в переводе на русский язык фрагменты конкретных текстов, в которых присутствуют наименования демонов, при этом последние, естественно, не переводятся, а даются в точном соответствии с источником.

### Молитва святого Сисина

Святой Сисин, иногда один, иногда с братьями, возвращается с войны или охоты и по приказу ангела отправляется к своей сестре по имени Мелетина / Мелентия. Ранее Мелетина родила нескольких детей, которых унес дьявол (одно из имен которого — *вештица*); поэтому, родив последнего ребенка, Мелетина построила башню, в которой спряталась вместе с ребенком и служанкой, прихватив с собой еды на несколько лет. Сисин приезжает к башне, просит Мелетину пустить его, однако она поначалу отказывается, опасаясь проникновения дьявола. В итоге Сисину удается уговорить ее открыть ворота, и вместе с ним в башню тайком проникает дьявол-вештица, который ночью похищает новорожденного ребенка Мелетина. Сисин гонится за дьяволом; по дороге он встречает деревья и кустарники, которых просит указать

ему путь. Некоторые деревья (верба, ежевика) отказываются помочь и обманывают его (и их он прокликает), другие (маслина, сосна) подсказывают ему дорогу (и тех он благословляет). Сисин нагоняет и ловит дьявола, требуя вернуть детей. Наконец он заставляет дьявола отрыгнуть (выблевать) детей / ребенка Мелетина; требует от дьявола раскрыть его тайные имена, поклясться не вредить людям и избегать тех мест, где будет находиться список молитвы и имена архангелов или святых.

Публикуемый ниже фрагмент с именами демона взят из Сборника попа Драголя — пергаменного сборника смешанного содержания третьей четверти XIII в., составленного сербским книжником пресвитером Василием Драголем. Сборник хранится в Национальной библиотеке Сербии (Народна библиотека Србије, № 651 (632), 272 л.). Перевод осуществлен по публикации [Соколов, 1888, 26–31], сверенной с электронной копией рукописи.

И сказал ему св. Сисин: «Поведай мне имена рода твоего, дьявол». И сказал ему дьявол: «1. родъ мой вѣщица, 2. мора, 3. змиа, 4. шгны дѣхъ, 5. звани<sup>1</sup>, 6. еже дѣти оузимають, 7. иже дѣти давить, 8. иже штроки кмлетъ, 9. иже дѣше погубѣлають, 10. иже члѣвкы разбывають, 11. лъвь и скоумень, 12. иже всѣмъ твари творить».

### Молитва архангела Михаила против вештицы

Архангел Михаил, спускаясь с Елеонской горы, встречает вештицу с длинными до земли волосами, огненными глазами и руками по локоть в крови. На вопрос, кто она, откуда и куда идет, вештица объясняет, что она проникает в дома людей по ночам под видом животных, душит детей, вынуждает их плакать по ночам, отбирает молоко у их матерей, губит плодовые деревья и т. д. Когда Дева Мария родила Христа, вештица пыталась погубить Марию / Христа. Однако архангел Михаил, увидев вештицу, заковал и избил ее, заставив вештицу поклясться, что она не будет вредить дому и обитающим в нем людям, если в нем будет храниться список ее имен. Тогда архангел Михаил вынуждает вештицу сообщить ему эти имена. Она называет свои имена, архангел Михаил прокликает ее, отпускает или бросает в море.

Фрагмент с именами вештицы взят из свитка-амулета второй половины XVII — начала XVIII в., происходящего с территории северо-западной Хорватии и хранящегося в рукописном собрании центра «Иван Дуйчев»; приводится по изданию [Дуйчев, 1971, 162–163].

Потом поклялась ему вештица: «Клянусь десницей небесного Господа Бога Саваофа, что нет у меня тут власти, ни там, где написаны мои имена. И не могу никакого зла творить ни в том доме, ни тому человеку, у которого находится эта молитва. Ни сей род мой не может делать ему никакого зла. И могут все те имена по порядку быть исповеданы: 1-е вештица и резаница, 2. шблицаница бретница, 3. приблизаница неруша, 4. мудрина вкумара, 5. клевета сина, 6. глубина вила, 7. сана синай, 8. вара синайна, 9. субина оудница, 10. месечина клеветница, 11. блудница меретимора, 12. клета и насина, 13. саул твота, 14. анесиговрун, 15. моро зла, 16. ираул сатана,

<sup>1</sup> У Соколова: *званги*.

17. мрелатинь оубица, 18. злателица прострел', 19. клетница страшница, 20. кропица тжесто, 21. простевн», — страшные сказала вештица все свои имена по порядку.

Сам по себе перечень наименований (имен) вештицы-дьявола составляет важнейший фрагмент южнославянских списков, поэтому все исследователи СМ — и в XIX в., и в последние десятилетия — так или иначе обращались к этим именам. Для А. Н. Веселовского и М. И. Соколова особый интерес представляли не столько сами южнославянские имена, сколько их соответствие наименованиям, употреблявшимся в византийско-греческих молитвах (с которых СМ и была переведена на славянский язык не позднее X в.), поэтому, например, у Соколова публикация молитв из Сборника попа Драголя снабжена пространными комментариями с перечнями подобных корреляций [Соколов, 1888, 26–39; 1889, 344–345]. Авторы современных исследований СМ пытаются выявить более общие закономерности, касающиеся корпуса этих мифонимов. Так, М. Пантелич, рассмотрев полтора десятка имен, входивших в молитву архангела Михаила из хорватского глаголического амулета начала XV в., отметила, что лишь два первых имени этого перечня, а именно *věšća* и *mora*, указывают на собственно демонов и являются общими для известных списков СМ, все же остальные имена создают весьма пеструю картину: в перечнях можно обнаружить славянизированные латинские, греческие, а также народные имена вештицы, отражающие традиционные представления о способах ее злонамеренной деятельности [Pantelić, 1973, 175]. В. Велинова привлекла внимание к тому, что перечни имен демона присутствуют не во всех молитвах и при этом значительно различаются между собой в объеме. Относительно конкретного состава мифонимов Велинова, так же как Пантелич, заметила, что многие из них представляют собой искаженные греческие имена, к сожалению, не указав, какие конкретно имена она имеет в виду [Велинова, 2010, 170–171].

На данный момент в нашем распоряжении имеется 23 перечня имен (в том числе неполных); в общей сложности они включают свыше 350 фиксаций имен, которые могут быть сведены более чем к 220 мифонимам (значение многих из них так и осталось для нас неизвестным, а в отношении «прочтения» целого ряда других сохраняются большие сомнения).

По своему составу мифологический именовослов СМ представляет собой весьма пеструю картину. Некоторый (небольшой) его фрагмент — это имена собственные, как правило, библейских персонажей, которые присваиваются демонам в СМ, например *вельзѣвълъ* или *саџл* (ст.-сл. **Саоџлъ**; израильский царь, который не покорился воле Господа, послушался его и за свой грех был отвергнут Господом <1 Цар 15>). Основной же массив наименований складывается из так называемых характеристических определений, которые указывают на функции и занятия демониц, а также на то, какой именно ущерб они причиняют человеку. В целом в рамках системы обозначений демонов в СМ преобладают существительные женского рода на *-а* в ед. ч.: таковых насчитывается порядка 70 %; сюда

входят и наименования, оканчивавшиеся в старых списках на -ъ, в рукописях конца XVIII — XIX в. замененный на -а (типа *врунь* — *вруна*). Это подтверждает представление о женской природе демона, который наносит вред роженице и новорожденным. В качестве обозначений демонов используются также прилагательные женского рода (*добраа, зла, нерадостна, света, сиана, славна, ubogaë*). В составе системы именованний имеются сложные слова (*второобрезаница, приводилница, ljutoděe, pervostrashnica, четверонощница, tvrdodolië, чаротворьць*), составные обозначения (*витусал дијавалски, гноини доухъ, живи wгнь, wгны дхъ, преласни диаволь*), а также описательные глагольные конструкции (*Ѹзима мла(д)еньцемь млеко; иже члѣкы разбиваютъ; иже дѣти давить; коя жена децу дави; падница и гором тако да се буди луди чудили* <падучая, чтобы люди удивлялись>), которые более всего далеки от того, что принято называть именем собственным. Эти глагольные конструкции, с одной стороны, часто являются кальками с греческих мифонимов-причастий (типа βρεφοτνγούσα ‘душащая детей’ > *оудавляюща оу жені дете*<sup>2</sup>), а с другой — напоминают эвфемистические обозначения мифологических персонажей (ср., например, такие наименования черта, как укр. *той, шчо лозами трясе, тот, шо сі людим не показуїи* [СД, 5, 521]), хотя по сути таковыми не являются.

Разумеется, всестороннее исследование этого мифологического «словаря» — задача слишком объемная и многоаспектная для одной статьи, поэтому мы затронем лишь самые общие проблемы, которые могут быть поставлены в связи с его изучением.

### Наименование — функция — персонаж

Мифологические имена СМ подразделяются нами на несколько основных групп, хотя очевидно, что многие имена тем не менее остаются за их рамками.

Первая — это имена демонов, ведьм и колдунов (*авет, вельзѣвълъ, вила, вѣщица, демонъ, диаволь, мора, нечисти дхъ, слуть, чаротворьць, чинилица*), часть которых известна в фольклоре южных славян вне связи с СМ.

Самым частотным и известным является, безусловно, *вѣщица*. Имя встречается в 22 списках из 23, и в 16 из них оно стоит первым. Вештица — один из основных персонажей и имен южнославянской мифологии: это ведьма, совмещающая черты реального человека и демона, обладающая сверхъестественными способностями и причиняющая вред [СД, 1, 367–368]. Набор зловредных функций этого персонажа в южнославянской традиции на всем ее протяжении от востока до запада очень широк и разнообразен: вештица вредит людям

<sup>2</sup> Все греческие обозначения демонов, их толкования и переводы (если не оговорено особо) взяты из рукописи О. В. Чехи «Сисиниева молитва в византийской традиции», написанной в рамках коллективного труда «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы».

и домашним животным, отбирает урожай, насылает порчу, убивает людей и скот, крадет небесные светила и т. д. Обсуждаемое наименование, родственное восточнославянским *вѣдьма*, *вѣдунья*, происходит от праслав. \**věděti* ‘знать’ и имеет значение ‘тот, кто знает’ ([Skok, 3, 603], об этом мифониме см. также [Дукова, 2015, 83–86]), но ни в Старославянском словаре [1999], ни в [SJS] слова *вѣщица* нет. Материалы СМ дают основание значительно удревнить этот мифоним, поскольку он присутствует уже на металлической табличке-амулете XI в. с северо-востока Болгарии, на которой хорошо читается инципит молитвы: «**ГЛАГОЛА ЖЕ ВѢЩИЦА**» [Popkonstantinov, Kronsteiner, 1997, 118–119]. Более поздние списки СМ сохранили не только этот основной мифоним, но и некоторые его диалектные варианты. Так, *věšća* из хорватского глаголического амулета конца XIV — начала XV в., происходящего из Истрии, соответствует современным фиксациям этого мифонима приблизительно на той же территории (запад Словении и хорватское Приморье [см.: Плотникова, 2004, 648–649]).

Тот факт, что в качестве параллели к греческому имени *Гелу*, главному имени византийско-греческой версии СМ, ее переводчик и переработчик выбрал имя *вѣщица* / *вештица*, объясняется, по-видимому, тем, что у фольклорной вештицы имелся почти универсальный набор зловредных функций, в том числе функция причинения вреда детям. В центральной же части Южной Славии, т. е. в тех регионах, где зафиксировано большинство списков СМ, основными для фольклорной вештицы являются именно каннибалистские функции (которые «демонстрирует» и вештица в СМ): она вынимает и поедает сердца, а также пьет кровь, прежде всего у детей.

Вторым по частотности является мифоним *мора* (14 фиксаций основного имени, кроме того, встречаются сложные имена *нагимора*, *тмора*, *меритимора*); мифоним обычно стоит вторым в перечне, в шести списках СМ — первым. Мора (змора) — также широко известный у южных (и западных) славян женский фольклорный персонаж, функцией которого является прежде всего удушение. Она душит и мучает спящего человека, наваливаясь ночью ему на грудь, сосет из груди молоко, пьет кровь, нападает на роженицу и ребенка в течение сорока дней после родов [СД, 2, 341–344]. Поскольку в византийско-греческой версии СМ демонице Гелу приписывалась функция удушения младенцев, допустимо предположить, что для передачи конкретно этой функции в южнославянских молитвах и была выбрана мора, которая «восполнила» отсутствие функции удушения у основного персонажа / имени — вештицы. В византийско-греческих молитвах на второй позиции в именниках СМ часто стоит имя ἀμορφοῦ [Greenfield, 1989, 124], буквально значащее «бесформенная» и фонетически близкое славянскому *мора*. Этим также может объясняться вторая позиция имени *мора* в южнославянских списках СМ. Об этом мифониме см. [Белетич, Лома, 2013; Дукова, 2015, 51–62].

В рамках «демонологической» группы мифонимов в СМ обособляются наименования дьявола (*дѣяволъ*, *сатана*, *врагъ*). Надо заметить, что, говоря о вештице

как об основном антагонисте высших сил в СМ, молитва часто использует имя *дѣяволъ* и тем самым как бы отождествляет вештицу с дьяволом. Это происходит, когда архангел Михаил обращается к вештице, называя ее дьяволом: «Тако отговорилъ стый архаггелъ Михаилъ **къ ньой**: заклиндем те, **дѣяволе**» <Так ответил ей святой архангел Михаил: «Заклинаю тебя, дьявол»> (свиток-амулет второй половины XVII — начала XVIII в.) [Дуйчев, 1971, 163], а также в случаях «автономинации»: «азъ ѥсьмъ вѣщица нарек(о)ма дѣяволъ» <я вештица, называемая дьявол> (Сб. попа Драголя, молитва № 3) [Соколов, 1888, 35]. Обращение к вештице как к дьяволу кажется оправданным и в общем смысле (демоны как противники высших сил и воплощение зла), и в отношении «преемственности», когда демоны более низкого «уровня» понимаются как дети сатаны.

Вторая группа мифонимов, гораздо более многочисленная и разнообразная, включает производные от слов (преимущественно глаголов, хотя также и от существительных), обозначающих действия демона, наносящие ущерб человеку. Это один из самых распространенных признаков номинации демонов, в том числе в славянских мифологических системах, см. отдельные примеры из СМ:

- *дражница* < серб. *дражити* ‘дразнить; возмущать’, ср. с.-х. диал. *dražionica* [RHSJ, 2, 763], т. е. «та, которая дразнит»;

- *вадница* < серб. *вадити* ‘вынимать, вытаскивать’, см. в сербской песне, где чабан объясняет девушке причину своей скорой смерти: «Вештице су ме изеле: Мајка ми срце вадила, / Стрина јој лучом светила» <Вештицы меня съели: мать мое сердце вынимала, тетка ей лучиной светила> [Ђорђевић, 1953, 21], т. е. «та, которая вынимает» (сердце из человека, в т. ч. ребенка);

- *иже дѣе погоублають, губителница*, ср. ст.-сл. *погоублати* ‘губить, уничтожать’; серб. *губити* ‘терять; казнить’, т. е. «та, которая губит / убивает»;

- *napast'nica* < ст.-сл. *напасть* ‘несчастье; искушение’, ср. *напастьникъ* ‘искуситель’, т. е. «приносящая несчастье»; см. комментарий к этому наименованию в тексте СМ: «*Napast'nica napadajući <...> bědu tvorimъ č(lově)komъ*» <Напастница... беду людям сотворю> (хорватский глаголический амулет конца XIV — начала XV в.) [Pantelić, 1973, 201];

- *местница*, возможно, связано с с.-х. *mesti* ‘косить (о болезнях, которые морят людей)’, серб. *мести* ‘уничтожать, морить’ [РСКНД, 84, 426]; так, в частности, говорят о чуме, чтобы подчеркнуть, что она морит много людей [RHSJ, 6, 613], т. е. «та, которая косит / морит людей». Возможно, калька греческого мифонима *παιδοφειστήρα* ‘жница детей’, та, которая «косит», «сжинает», т. е. убивает детей;

- *преблизаница*, ср. серб. *приблизити се* ‘приблизить(ся)’, см. рассказ вештицы о том, как она проникает к людям: «и приближѣсе и вахож(д)ѣ и человекѣ јако и кокошь» <и приближаюсь и вхожу к человеку как курица> (сборник апокрифических молитв XVII в.) [НБКМ, 273, л. 50 об.]. Вероятно, «та, которая приближается к дому, проникает в него»;

▪ *преласни диявол*, ср. ст.-сл. **прѣлѣстити** ‘обмануть; ввести в заблуждение; обольстить’, серб. *преластити* ‘обмануть, перехитрить’; вероятно, «дьявол, который искушает / обманывает». Мотив обмана / искушения проникает и в текст самой СМ, где вештица говорит: «егда ро(д)и се истинное слово божие и стаго дха идохъ тамо да преластимъ его» <когда родился Истинное Слово Божие и Святого Духа, я пошла туда, чтобы искусить / обмануть его> (апокрифический молитвенник XVIII в.) [НБС, 454, л. 45 об.];

▪ *оудница*, ср. с.-х. *удити, наудити, нахудити* ‘вредить, пакостить’; вероятно, «та, которая причиняет вред», ср. в тексте СМ: «не море никакво зло науди ни сотворить рабу божиему (имерекъ)» <не должны никакого зла навредить или сотворить рабу Божиему (имярек)> (рукописный лечебник 1843 г.) [Братић, 1908, 362].

В рамках этой группы наименований наиболее многочисленны мифонимы, объединяемые общим значением ‘причиняющая вред детям’ (всего 14 фиксаций). Вештице приписывается обыкновение душить детей (*детодавица*), забирать (*дѣти оузимають*) и умерщвлять их (*чедоморити*). Как признается сама вештица, «iz’gubl’aju prědobruju dět’ ljudemъ» <я гублю хороших детей у людей> (хорватский глаголический амулет) [Pantelić, 1973, 201]. В частности, глагольные конструкции, выступающие в функции мифонимов, со значением ‘забирать ребенка’ (*дѣти оузимають, штроки жмлетъ*) можно рассматривать как прямую отсылку к похищению детей дьяволом, как об этом рассказывает молитва св. Сисина (см. выше). Заметное место в рамках этой группы занимают наименования и глагольные конструкции со значением ‘душительница’, в том числе ‘душительница детей’ (*иже дѣти давить, коя жена децу дави* и др., а также *давление, теснота*).

По-видимому, не ранее XVII в. в молитвах появляются мифонимы со значениями:

▪ ‘кровопийца’: *кровопитница, кровопица, кровопица*, ср. ст.-сл. **кръвопивъ** ‘кровопийца’; соответствует греческому мифониму αἱματοπινοῦσα ‘пьющая кровь’;

▪ ‘сосущая’: *сати* <серб. *сати, сисати* ‘сосать’, т. е. «та, которая сосет» (в греческих списках СМ известна роφοῦσα ‘высасывающая, сосущая’), и, возможно, *исиза*, ср. серб. *исисати* ‘высосать’, т. е. «та, которая высасывает».

В поздних списках СМ мотив выпивания (крови) звучит уже несколько иначе — как мотив «выпивания детей». Он не только отражается во внутренней форме мифонимов, но и интерполируется в сам текст СМ. На просьбу св. Сисина вернуть ему детей Мелетины дьявол отвечает, что не может сделать этого, так как «испилисмо и(хъ) яко вино» <я выпил их как вино> (свиток-амулет XVIII в.) [Павловић, 1953, 150]. Для мифологии вештицы на всем пространстве центральной части Южной Славии мотив «выпивания / высасывания крови» (в отличие от мотива удушения) является ключевым. В Боснии и Герцеговине верили, что у вештицы есть специальный крюк, который она засовывает в грудь ребенка, сосет из него кровь и так его душит [Ђорђевић, 1953, 20].



В Косово и Метохии, если в семье умирали дети, при рождении следующего ребенка в доме перед роженицей ставили каждый день кувшин со свежей водой: «чтобы, когда придут вештицы, они не пили ребенка (*да не пију дијете*), а пили воду из кувшина» [Вукановић, 2001, 143]. Таким образом, поскольку в южнославянской версии СМ мотив кровопийства / выпивания детей появился относительно поздно, можно предположить, что это произошло в том числе под влиянием местных верований.

Одним из наиболее распространенных имен вештицы является *клеветница* / *клевета*, возникающее в молитвах в XVII в., а также поздняя глагольная конструкция в функции мифонима *ки луди свадут* <которые ссорят людей>, что вполне отвечает образу вештицы, которая, помимо физического, причиняет людям и моральный ущерб: вештицы ссорят людей и сеют вражду между ними [Дучић, 1931, 293], вызывают негативные эмоции, тоску и уныние, см. такие поздние мифонимы СМ, как *нерадостна* и *туга* (ср. серб. *туга* ‘печаль, грусть, тоска’, ср. еще греческий мифоним *λυλοῦσαν* ‘приносящая печаль’).

Третья группа мифонимов Сисиниевой молитвы указывает на связь вештицы с атмосферными явлениями, а также, возможно, на ее способ передвижения: *ветаръ*, *вихръница*, *витница*, *витусал дијавалски*, *вия*. У славян, в том числе южных, ветер и вихрь как нечто крутящееся традиционно считались вместилищем и способом передвижения нечистой силы, ср. хотя бы представления о том, что вихрь — это чертова свадьба (о вихре в связи с его демонической природой см. [СД, 1, 379–382]; о кручении как о способе передвижения и действия нечистой силы см. [СД, 3, 12–15]).

Четвертую (совсем небольшую) группу формируют мифонимы, отсылающие к важнейшему мотиву СМ и одновременно — к характерной особенности поведения вештиц, а именно к их превращениям, способности к оборотничеству. Это *прѣвобразница* (<ст.-сл. *прѣображати сѧ* ‘выдавать себя за кого-то; превращаться’, т. е. «преображающаяся», ср. греч. *μορφωτοῦ* ‘меняющая облик’), *обратьница* (<ст.-сл. *обратити* ‘обратить, повернуть; обратиться кого-л. в кого-л.’, т. е. «превращающаяся» или «превращающая других в кого-л.»). Помимо имен, обозначающих само действие, в СМ отмечены мифонимы, возможно, указывающие на те образы, которые может принимать вештица: *голѣбница*, *змиа*, *медвидица*, *ur 'sica* ‘медведица’ (от лат. *ursa*), а также *левъ* и *скоуминь* <лев и львенок>, *лавица* ‘львица’, см. фрагмент молитвы архангела Михаила: «оулазимъ оу въ домъ какъ медведица, и као змиа, какъ голубица...» <вхожу в дом как медведица и как змея, как голубка...> [Дуйчев, 1971, 163].

Пятую группу наименований демоницы составляют названия болезней и их симптомов: *врукъ*, *живи вгнь* ‘воспаление раны (?)’ *месечница*, *месечина* (вероятно, калька греческого мифонима *σελήνη* и под. ‘луна; эпилепсия’), *падница* ‘эпилепсия, падучая’, *прострел*, *ситина* (связано либо с с.-х. *sipati* ‘тяжело дышать, сипеть при астме, когда человека душит кашель’),

с.-х. диал. *sipna* ‘одышка, астма’ [RHSJ, 15, 48–49], т. е. «та, которая душит / вызывает одышку»; либо с серб. *sipati* ‘лить, наливать’, ‘сыпать, насыпать’, *sipiti* ‘моросить (о дожде)’, ср. серб. *sipаница* ‘оспинка’, т. е. «та, которая обсыпает, вызывает сыпь»). Мифоним *врукъ* имеет, по-видимому, буквальное значение ‘огневица, горячка, лихорадка’ и, скорее всего, соотносим с темой жара как симптома послеродовой горячки, посылаемой на роженицу (< серб. *врӯћ* ‘горячий, жаркий’, *врӯница* ‘лихорадка; тиф’, *врӯина* ‘жар, зной’). Напомним, что у восточных славян Сисиниева молитва превратилась в трясавичную, т. е. в молитву от лихорадки, горячки.

Наконец, в шестую группу могут быть объединены оценочные наименования. Часть их имеет пейоративный характер: *безобразница* (ср. серб. *безобразник* ‘бесстыдник, нахал’, т. е. «бесстыдница, нахалка», ср. ст.-сл. **БЕЗ ЛИЦА** ‘бесстыдно’; с другой стороны, в мифониме можно увидеть кальку греч. ἄμορφοῦ ‘бесформенная’), *блудница, зла, ljutica, пянац* (‘пьяница’ в славяносербском), *тать* ‘вор’. Такие имена характерны и для греческой версии СМ, в которой одними из наиболее частых имен и эпитетов Гелу являются *μαρὰ* ‘грязная / мерзкая’. Другая часть оценочных наименований представлена умиловительными именами, также типичными для называния демонов и персонификаций болезней: *добрага, мѣдрица, света* ‘святая’, *славна, šćedrotica* ‘щедрая; милосердная’ и т. д.

### Обозначения вештицы и словообразовательная инерция

Как мы уже говорили, обозначения вештицы в СМ — это по большей части характеристические определения в форме существительных женского рода. Они образованы несколькими способами, и прежде всего суффиксальным — от глаголов, имен существительных и имен прилагательных; при этом преобладают суффиксы *-ниц/-иц-*. Высокая частотность мифонимов на *-ица/-ница* заставляет задуматься над тем, не является ли эта особенность ономастикона СМ, пусть и отчасти, результатом действия механизма словообразовательной унификации (по определению А. В. Юдина [1997, 261]) или грамматической инерции (в терминологии С. М. Толстой [2005]). В нашем случае механизм грамматической инерции проявляет себя не в отдельных текстах СМ, а на уровне рукописной традиции СМ в целом, и исходный импульс этой инерции задан, по-видимому, первым именем «словаря» СМ — *вѣщица / вештица*.

Помимо рукописной традиции, во второй половине XIX в. СМ распространилась у южных славян через массовые издания для народа. Самих этих изданий нам не удалось обнаружить (поэтому полный перечень присутствующих в них наименований демоницы нам неизвестен), однако Л. Глик пересказал содержание одной из таких молитв в публикации, посвященной боснийским амулетам, и привел несколько мифонимов. Любопытно, что в этой СМ из популярной книжицы сохраняется та же словообразовательная инерция, что и в рукописной традиции.

Л. Глик, в частности, писал: «В этой книжечке достоин упоминания и рассказ о дьявольском племени. По собственному признанию дьявола, сделанному им св. Сисою, к его, дьявола, племени относятся такие злые духи, как мора, куга, погани вјетар, пешта (зараза), јадилница, кровпилница и прождрльвица» [Глик, 1890, 54] (выделено нами. — Т. А.).

Наконец, размышляя над высокой частотностью мифонимов на *-ица/-ница* в составе перечня имен СМ, надо иметь в виду, что подобные демонимы занимают значительное место в системе обозначений мифологических персонажей Южной Славии, см. такие имена, как *чинилица, налетница, цопрница, злотворица, урочница, чаратаница* и мн. под. Помимо мифологических рассказов, наименования на *-ица/-ица* встречаются также в народных заговорах, где обозначают демонов, насылающих на человека болезни, либо сами эти болезни, см. обращения к демонам в сербских заговорах: «*Страшници, худници...*» [Раденковић, 1982, № 364], «*Проклета проклетнице, несретна несретнице, излази из раба Божијег...*» [Там же, № 347]; «*Ви путнице, ви намернице!*» [Там же, № 366]; «*Немитници, недојници, невенчаници...*» [Там же, № 428] и т. д.

### Структура именника

Последовательность имен в перечне и их внутренняя группировка, составляющие структуру именника, представляют особый интерес. Исследование показывает, что состав и структура именника значительно различаются в разных редакциях молитвы. Рассмотрим структуру ономастикона одной из редакций молитвы архангела Михаила против вештицы. Эта редакция объединяет пять молитв, в четырех из них (за исключением первой) — по 12 имен. Наиболее ранняя молитва этой редакции (точнее, ее фрагмент, сохранившийся на свинцовом амулете XI в. [Popkonstantinov, Kronsteiner, 1997, 118–119]) не содержит такого перечня, однако позволяет считать саму эту редакцию старшей.

Вот перечень имен этой редакции, сохранившийся практически без изменений во всех ее списках: «1 мора, 2 вешица, 3 визѣса, 4 макарила, 5 сиана, 6 евегелоса, 7 наварѣдѣлиа, 8 живи вгнь, 9 пладъница, 10 детодавица, 11 ѣзима мла(д)еньцемь млеко, 12 преласни диваволь» [НБС, 454, л. 46 об.]. Тот факт, что перечень мифонимов из списков этой редакции относится, возможно, к самой старшей редакции СМ (гипотетически говоря, к той редакции, которая — хотя бы хронологически — находится ближе всего к византийско-греческому оригиналу), подтверждается сильным греческим влиянием, ощутимым при анализе наименований из этого перечня. Открывают его три имени — *мора, вешица* и *визѣса*. Эти имена соотносятся с первой тройкой имен / персонажей греческих СМ:

- ю.-слав. *визѣса*, вероятно, представляет собой славянизированную форму греч. *Αβυζοῦ* — самого раннего имени первой демонессы из византийско-греческих молитв, которое позже сменило имя *Гелу*;

▪ *мора* и *вештица*, как мы показали выше, — первые имена южнославянского ономастикона СМ. Мифологические персонажи, обозначаемые этими двумя именами, с функциональной точки зрения совпадают с греческой Гелу — душевницей детей (у южных славян это мора) и той, кто иными способами вредит детям: выпивает их кровь, вынимает и съедает их сердца (у южных славян это вештица).

Следом за этими обозначениями в перечне идут три умилюстительных имени: *макарила* «счастливая, блаженная» < греч. μακάριος ‘блаженный, счастливый, безмятежный’; *ситана* «сияющая» < ст.-сл. *сиати* ‘сиять, светить, блестеть’; *евгел(с)а* «добрая Гелу» < греч. εὐ γελούσα. Замыкают перечень наименования, устойчивые сочетания и глагольные конструкции, указывающие на зловерные функции демона: *живи вгнь* «живой огонь» (вероятно, воспаление раны), *детодавица* «та, которая душит детей», *взима мла(д)еньцель млеко* «та, которая забирает у детей молоко», *преласни диявол* «дьявол, который прельщает / обманывает».

В целом в этом перечне присутствует по крайней мере четыре славянизированных греческих мифонима (*визвса*, *макарила*, *евгел(с)а*, *навра(д)влига* — последний с непрозрачной внутренней формой) и как минимум одна калька греческого мифонима (*детодавица*).

### Много имен или много демонов?

В перечнях мифонимов СМ количество имен колеблется от 5 до 22<sup>3</sup> [Велинова, 2010, 170–171], однако в любом случае их всегда несколько. Вопрос о количестве имен вештиц, в свою очередь, заставляет задуматься над тем, имеем ли мы дело со многими именами одного демона — или же речь идет о множестве демонов. Присмотримся к этому аспекту южнославянского именника повнимательнее.

Во-первых, в значительной части списков СМ вештица сообщает святому не просто свои имена, а, как уже упоминалось, имена своего «рода», четко отделяя себя от остальных («оу томѹ домѹ зла не могѹ никакова оучинити, нѣть мой родъ не можетъ зла никомѹ чинити» <в том доме я не могу никакого зла сделать, ни род мой не может зла никому причинить> [Дуйчев, 1971, 162]). Заметим, что представления о «роде» применительно к вештицам весьма актуальны для южнославянской фольклорной традиции. Считается, например, что вештица может и должна навредить именно своему «роду» — семье и близким (при «приеме» в сообщество вештиц она обязана, в частности, вынуть сердце у кого-то из членов своей семьи, часто у мужа). Поэтому слово *род* активно используется в паремиях, касающихся вештицы: *Куд ће вештица него свој род?* <Куда идти вештице, как не в свой род / семью?>; *Обрнуо се као вјештица на свој род* <Повернулся,

<sup>3</sup> В приведенном выше фрагменте молитвы архангела Михаила под каждым номером дается не одно, а два имени, так что в общей сложности имен оказывается 42, но это единичный случай.

как вештица на свой род» (Сербия, Черногория) [Торђевић, 1953, 21–22] и т. д. С известными оговорками можно поэтому сказать, что, покидая свой род (семью, родных), вештица переходит в другой род — в сообщество вештиц, имена которых она и называет в молитве.

Во-вторых, при внимательном прочтении южнославянских молитв в них можно найти и другие маркеры, указывающие на множество демониц (вештиц). Об этом, например, говорят некоторые имена, в частности *множностъ* «множество» и *міесто* (<с.-х. *testa, teste* ‘дюжина, 12 предметов или кусочков чего-нибудь, что-то, что может находиться вместе, связкой’ [RHSJ, 75–76, 239–241]; заметим, что 12 — важное число в СМ, соответствующее обычно для византийско-греческих и ранних славянских списков количеству имен демона).

И в-третьих, о вештицах (в мн. ч.) упоминается в некоторых списках СМ, в том числе в двух ранних: «и ре(ч) ѿи сѣи сисинь. заклинаю те сѣимъ ѿисѣемъ анѣломъ. ѿмоу же власть ѿсть надъ **вѣщицами**» <и сказал святой Сисин: заклинаю тебя святым Елисеем ангелом, у него есть власть над вештицами> (Сб. попа Драголя, молитва № 4) [Соколов, 1888, 39]; «и **плоди моихъ .зі. и слугамъ моимъ** да не боудеть тоу чести. оу раба бѣіа. им(р)е» <пусть плодам моим 17-ти и слугам моим не будет тут чести, у раба Божия имярек> (Сб. попа Драголя, молитва № 3) [Там же, 35].

Иными словами, в мифологическом именнике СМ просматриваются намеки на то, что за множеством наименований демониц «скрываются» многие демоны. Тема «множества» — имен или самих вештиц — очень важна не только сама по себе, но еще более — в перспективе сравнения южнославянского именника с восточнославянским, где появляется целый сонм трясавиц — каждая со своим именем, симптоматикой и зловредными функциями.

### Динамика именослова СМ

Перечень мифологических наименований демониц, известных в южнославянских списках СМ, начал, по-видимому, складываться в процессе перевода византийско-греческих молитв на славянский язык, в силу чего заметную его часть составили кальки, славянизированные греческие имена и функциональные аналоги типа *моры* (всего мы насчитали более 25 таких мифонимов). Позднее этот именник активно пополнялся за счет окказиональных мифонимов, мотивированных народными представлениями о характере и особенностях зловредной деятельности вештиц. При этом перечень южнославянских мифонимов из СМ лишь малой своей частью пересекался с народным мифологическим словарем — из актуальной мифологической лексики в СМ, как мы показали, вошли лишь несколько базовых имен (*вештица, мора, вила* и некоторые другие).

На протяжении почти тысячелетней истории бытования СМ на территории Южной Славии перечень мифонимов СМ, сохраняясь в своей основе, тем не менее существенно менялся.

Во-первых, он испытывал постоянное влияние местной мифологии. В результате в словаре поздних молитв появились имена вештиц и устойчивые номинативные сочетания, мотивированные не столько содержанием самих СМ, сколько традиционными верованиями, связываемыми с этими демонами: *исиза* или *самі* («та, которая сосет», ср. свойство вештиц высасывать кровь у детей и взрослых), *млекарь* («та, которая отбирает молоко» — вероятно, о вештицах, отбирающих молоко), *блыва* («та, которая выблевывает съеденные сердца») и др.

Во-вторых, комплекс именовании демонов СМ отразил процесс постепенной «смены профиля» вештицы-дьявола: если в ранних списках обеих СМ за вештицей была закреплена прежде всего функция удушения (*иже дѣти давить; оудавляюща оужені дете; коя жена децу дави; ки дицу даву; детодавица* и др., а также *мора*), которая копировала основную функцию греческой Гелу, но при этом не поддерживалась народными верованиями (вештицы ведь обычно не душат детей), то в более поздних списках (начиная с XVII в.) на смену «душительнице» пришла «кровопийца», что отвечало народным представлениям о вештице в центральной части Южной Славии и, по-видимому, активно ими поддерживалось.

Наконец, в-третьих. С течением времени вештица как главный мифологический персонаж СМ все дальше отходила от образа дьявола и сближалась с человеком, превращаясь, что называется, в соседскую ведьму, которая совершала зло по отношению к человеку и одновременно олицетворяла человеческие грехи и самих грешников, что отразилось в ее именовании (*убица, тать, блудница, клетники, пянац* и т. п.). Эти и другие относительно поздние именовании в СМ (начиная с XVII в.) больше напоминают имена грешников, известные по славянским молитвам или надписям на иконах мытарств и Страшного суда (такие как *клеветник, блудник, впадник* ‘клеветник’, *прислушник* ‘подслушивающий’, *злотворьник* и др.), с той лишь разницей, что в СМ эти и другие подобные имена — почти исключительно женского рода.

### На пути к имени собственному

Имена собственные или именовании и глагольные конструкции, которые с большей или меньшей условностью могут быть отнесены к ним, занимают заметное место в ономастиконе славянской вербальной магии. В фольклорно-мифологической традиции, т. е. в заговорах и апокрифических молитвах, имена собственные (элементов ландшафта, болезней, животных, растений, демонических персонажей и других объектов, не являющихся в прямом смысле лицами) выполняют целый ряд задач, главная из которых заключается в том, чтобы выделить тот или иной объект из ряда ему подобных, тем самым обозначив его более высокий по сравнению с другими статус (сакральный, властный и т. д.). Таковы, в частности, имена, присваиваемые в лечебных заговорах дубу или камню, расположенному в центре мира; рядом с таким дубом (*Варатынским* или

*Мамврийским*, например) или камнем (часто *Алатырем*) находится сакральный персонаж, облеченный властью и призванный оказать помощь страждущему. Заговоры от укуса змей в такой мифологический центр помещают царицу (или царя) змей — змею *Шкуропею*, царицу *Ганну* или гадюку *Шевелюху*: субъект заговора обращается к ней с просьбой унять змей и вынуть яд из раны имярека, т. е. спасти того, кто нуждается в помощи (об этих именах см. [Юдин, 1997, 157–204; Агапкина, 2010, 49–50; 2013]).

Такие ономастиконы, включающие собственные имена, которые зафиксированы в отдельных функциональных группах заговоров, практически всегда объединяют наименования, состоящие из двух слов: апеллятива (или родового имени типа *дуб, камень, царица, змея*) и имени собственного. Что же касается самих имен собственных в заговорах, то их состав мозаичен: здесь и «традиционные» личные имена (например, антропонимы в именовании царицы змей или дуба: змея *Ульяна*, дуб *Хвылып* и т. д.), и имена, мотивированные особенностями поведения змей, их видом, воздействием на человека, производимыми ими звуками (*Хрипуха, Лизуха, Веретеница*); формой дерева (дуб *Пиркамид*), цветом и другими особенностями камня (*Златырь камень*), его географической «привязкой» (*Кем камень*) и т. д.

Представленный нами в этой статье комплекс мифологических именовании из южнославянской версии Сисиниевой молитвы объединяет имена, «созданные» по несколько иным принципам.

Первое их отличие состоит в том, что в именах демониц чаще всего отсутствует родовое имя, апеллятив. Напомним, что в ответ на требование святого Сисина или архангела Михаила открыть ему «имена ее рода», вештица называет не одно, а целый, причем нумерованный, список имен, который выделяет 12 конкретных демониц из ее многочисленного «рода». Имена представительниц «рода вештиц» соотнесены с антропоморфной природой этого мифического персонажа — полу-женщины-полудемона (ее «портрет» дается в молитве глазами архангела Михаила), однако вопрос о том, являются ли эти наименования разными именами одного персонажа или многих, остается, как мы видели, открытым.

Надо, впрочем, заметить, что правило отсутствия апеллятива иногда нарушается, и в этом случае наименование тотчас же становится полноценным именем собственным. Например, молитва архангела Михаила от вештицы из рукописного сборника XVII в. (который происходит с территории Румынии) начинается словами: «Азь архаггль Михаилъ ходих по горѣ Елешностѣи и вбрѣтох **вѣщиць именим Авизою...**» [Нăşдей, 1879, 280]. Слово *Авизою* представляет собой искаженное греческое имя Ἀβυζοῦ, которое является самым старым мифонимом СМ в византийской традиции.

Вторая особенность мифологического именника южнославянской Сисиниевой молитвы заключается в том, что большую его часть составляют окказиональные наименования, мотивированные, как мы показали, поведением демоницы

по отношению к человеку, а также некоторыми другими ее характеристиками. Именно эта черта — мотивированность (цветом, формой, географией, особенностями поведения персонажа или его функцией по отношению к человеку) — объединяет фольклорные имена собственные камней, дубов или змей с рассмотренными выше именами вештицы, с одной стороны, и с именами трясавиц-лихорадок типа *Хрипея*, *Трясея*, *Желтея*, *Глухея* и под. (уже в русской апокрифической традиции), — с другой. Напомним, что, во-первых, имена трясавиц — почти все — «симптоматические» (так же как имена вештиц — в основном «функциональные»), а во-вторых, восточнославянские имена змей, камней, дубов, трясавиц, так же как южнославянские наименования вештицы, почти всегда ситуативны: они получили распространение в славянских заговорах и апокрифических молитвах и за пределами этого круга текстов остались неизвестны.

Присутствующие в южнославянских списках СМ наименования вештицы — это имена «личные» и индивидуализированные, ибо существует прямая связь между семантикой этих имен и сущностью выделяемого ими объекта (мифического персонажа). В рамках фольклористического дискурса мы бы сказали, что такое имя сродни симпатическому эпитету, который всегда выбирается по символической ассоциации с тем явлением, к которому прилагается [Познанский, 1917, 89]. Иначе говоря, они «неконвенциональны», ибо представляют собой «не этикетку, а символ, соотносимый с природой индивида» [Топорова, 2005, 45].

---

*Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: сюжетика и образ мира. М. : Индрик, 2010.

*Агапкина Т. А.* Восточнославянские заговоры от укуса змеи: темы и сюжеты, локальные особенности и славянские параллели // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики / XV Международный съезд славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.) : докл. рос. делегации / отв. ред. А. М. Молдован. М. : Дрвлекранилище, 2013. С. 434–465.

*Белетич М., Лома А.* Сон, смерть, судьба (наблюдения над праслав. \**mora*, \**mara*) // *Slavica Svetlanića*. Язык и картина мира : к юбилею С. М. Толстой / редкол. А. В. Гура, О. В. Белова, Е. Л. Березович. М. : Индрик, 2013. С. 56–75.

*Братић Т.* Народно лијечење. Из времена једне лекаруше из 1843 г. // Гласник Земалског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Књ. 20. Св. 3 / уред. Ћ. Трухелка. 1908. С. 361–362.

*Велинова В.* Из българско-сръбските книжовни връзки през XIII в. // Зборник радова Византолошког института. Т. 47 / уред. Б. Крсмановић, С. Пириватрић. Београд : Византолошки институт САНУ, 2010. С. 161–176.

*Вукановић Т.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији (VI — почетак XX века). Београд : Војно издавачки завод, Verzalpress, 2001.

*Глик Л.* Хајмалије и записи у народњем лекарству Босне и Херцеговине // Гласник Земалског Музеја Босне и Херцеговине. Год. 2. Књ. 1 / уред. К. Херман. Сарајево : Земалска штампарија, 1890. С. 45–55.



- Дуичев И.* Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания // Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. 1 / съст. и ред. К. Иванова. София : [б. и.], 1971. С. 157–163.
- Дукова У.* Наименования демонов в българском языке. М. : Индрик, 2015.
- Дучић Ст.* Живот и обичаји племена Куча. Београд : Српска краљевска академија, 1931. (Српски етнографски зборник ; Књ. 48).
- Борђевић Т.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // Српски етнографски зборник. Књ. 67. Београд : Српска краљевска академија, 1953. С. 5–55.
- НБКМ — Сборник апокрифических молитв XVII в. // Национальная библиотека святых Кирилла и Мефодия (Народная библиотека Св. Св. Кирил и Методий, Болгария, София). № 273 (297), 80 л.
- НБС — Апокрифический молитвенник 1-й четв. XVIII в. // Национальная библиотека Сербии. № 454, 83 л.
- Павловић Ј.* Рукописни молитвеник Етнографског музеја у Београду // Гласник Етнографског музеја у Београду. Књ. 16. Београд : Издаје Српска краљевска академија, 1953. С. 144–162.
- Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М. : Индрик, 2004.
- Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград : Тип. Д. В. Орлова, 1917.
- Раденковић Љ.* Народна басме и бајања. Ниш : Градина; Приштина : Јединство; Крагујевац : Светлост, 1982.
- РСКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд : Ин-т за српскохрватски језик, 1959–. Књ. 1–.
- СД — Славянские древности : этнолингв. словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М. : Междунар. отношения, 1995–2012.
- Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 1. М. : Университетская тип., 1888.
- Соколов М. И.* Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Журнал Министерства народного просвещения. 1889. Т. 263. Отд. 2. С. 339–368.
- Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М. : Рус. яз., 1999.
- Толстая С. М.* Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст: Генезис и структура / отв. ред. Т. Н. Свешникова. М. : Индрик, 2005. С. 292–308.
- Топорова Т. В.* К вопросу об именах собственных как средстве идентификации мифологических персонажей (др.-исл. *Браги* — др.-греч. *Гермес*) // Вопр. ономастики. 2005. № 2. С. 45–51.
- Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М. : МОНФ, 1997.
- Greenfield R.* Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories // Byzantina. 1989. Vol. 15. P. 83–141.
- Hășdeu B.* Cărțile poporane ale Românilor in secolul XVI in legatura cu literatur'a poporana cea nescrisa. București : Noua Typografie Naționala, 1879.
- Pantelić M.* Hrvatskoglagojski amulet tipa Sisin i Mihael // Slovo. T. 23 / ured. V. Štefanić. Zagreb : Staroslavenski institut, 1973. S. 161–205.
- Popkonstantinov K., Kronsteiner O.* Старобългарски надписи (Altbulgarische Inschriften). Т. 2 / Hrsg. O. Kronsteiner. Salzburg : Institut für Slawistik Universität Salzburg, 1997. (Die Slawischen Sprachen ; Bd. 52).
- RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika : 23 d. / ured. Đ. Daničić, M. Valjavec, P. Budmani, T. Maretić, S. Musulin, S. Pavešić. Zagreb : JAZU, 1880–1976.
- SJS — Slovník jazyka staroslověnského / hl. red. J. Kurz. Praha : Českoslov. Akad. Věd, 1958–. Sv. 1–.
- Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika : 4 t. / ured. M. Deanović, L. Jónké. Zagreb : Jugoslav. akad. znanosti i umjetnosti, 1971–1974.

## СОКРАЩЕНИЯ

## В названиях языков

греч.	греческий язык
лат.	латинский язык
праслав.	праславянский язык
серб.	сербский язык
ст.-сл.	старославянский язык
с.-х.	сербохорватский язык
укр.	украинский язык
ю.-слав.	южнославянские языки

\* \* \*

**Агапкина Татьяна Алексеевна**

доктор филологических наук,  
ведущий научный сотрудник  
Отдела этнолингвистики и фольклора  
Институт славяноведения РАН  
119991, Москва, Ленинский пр., 32а  
E-mail: agapi-t@yandex.ru

**Agapkina, Tatyana Alekseevna**

DrHab, Leading Research Fellow, Department  
of Foklore and Ethnolinguistics  
Institute of Slavic Studies of the Russian  
Academy of Sciences  
32a, Leninsky Ave., 119991 Moscow, Russia  
E-mail: agapi-t@yandex.ru

**Tatyana A. Agapkina**

Institute of Slavic Studies of the RAS  
Moscow, Russia

**NAMES OF DEMONS IN THE SOUTH SLAVIC VERSIONS  
OF *ST SISINNIUS'S APOCRYPHAL PRAYER***

The paper represents the first full-scale research on the names of demons encountered in the apocryphal prayers of St Sisinnius and Archangel Michael known from the South Slavic manuscript tradition. The chronological framework of the studied manuscripts and, thus, of the names spans from the 11<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> centuries. Mythological names are present in the apocryphal prayers in form of numbered lists (each containing most often 12 names). The article considers 23 such lists (with more than 220 singular names in total) and involves a wide range of linguistic, mythological and folklore data. The author analyses the composition of the mythological “vocabulary” and the character of its units (proper nouns, characterising attributes, descriptive verbal constructions, etc.). The study focuses on the correlation between mythological names and the functions of corresponding characters; the semantic classification of words constituting the “vocabulary” under consideration; the structure of the “vocabulary” in various versions of the apocryphal prayer; the proportion of names and characters; grammatical “inertia” as the basis of word-formation patterns, and some other issues. In conclusion,

the author discusses the historical evolution of the “vocabulary” (obviously influenced by the folk tradition and by the vernacular speech) considering it in the context of the historical evolution of the Slavic verbal magic’s mythological vocabulary.

**Key words:** apocryphal prayer, folklore, mythology, Southern Slavs, names of demons, word formation, spells and charms.

### Acknowledgements

This work was supported by the Russian Foundation for Humanities (grant number 16-04-00101a “The Image of Man in Slavic Languages and Cultures”).

- Agapkina, T. A. (2010). *Vostochnoslavianskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Siuzhetika i obraz mira* [East Slavic Healing Spells in Comparative Perspective: Plots and World view]. Moscow: Indrik.
- Agapkina, T. A. (2013). Vostochnoslavianskie zagovory ot ukusa zmei: temy i siuzhety, lokal'nye osobennosti i slavianskie paralleli [East Slavic Healing Spells from Snakebites: Themes and Plots, Local Features and Slavic Parallels]. In A. M. Moldovan (Ed.), *Pis'mennost', literatura, fol'klor slavianskikh narodov. Istoriiia slavistiki. XV Mezhdunarodnyi s'ezd slavistov. Doklady rossiiskoi delegatsii* [Slavic Peoples' Writing Tradition, Literature and Folklore. History of Slavic Studies. Russian Contributions to the 15<sup>th</sup> International Congress of Slavists] (pp. 434–465). Moscow: Izd-vo Drevlekhranilishche.
- Beletich, M., & Loma, A. (2013). Son, smert', sud'ba (nabliudeniia nad praslav. \*mora, \*mara) [Dream, Death and Fate (Some Observations about Proto-Slavic \*mora, \*mara)]. In A. V. Gura, O. V. Belova, & E. L. Berezovich (Eds.), *Slavica Svetlanica. Iazyk i kartina mira: K iubileiu S. M. Tolstoi* [Slavica Svetlanica. Language and World view: For the Anniversary of Svetlana Tolstaya] (pp. 56–75). Moscow: Indrik.
- Bratic, T. (1908). Narodno lechen'je. Iz vremena jedne l'ekarushe iz 1843 g. [Folk Healing Practices. On One Leechbook of 1843]. In Dzh. Trukhelka (Ed.), *Glasnik Zemal'kog muzeja Bosne i Khertsegovine u Sarajevu*, 20 (3), 361–362.
- Daničić, Đ. et al. (Eds.). (1880–1976). *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* [The Dictionary of the Croatian or Serbian Language] (Vols. 1–23). Zagreb: JAZU.
- Duchich, S. (1931). Zhivot i obichaji plemena Kucha [Popular Customs of the Tribe of Kuči]. Belgrade: Planeta.
- Duichev, I. (1971). Edin r"kopisen svit" k s apokrifni molitvi i zaklinaniia [On one Manuscript with Apocryphal Prayers and Spells]. In K. Ivanova (Ed.), *Starob'lgarska literatura. Izsledvaniia i materialii* [Old Bulgarian Literature. Materials and Studies] (Vol. 1, pp. 157–163). Sofia: [s. n.].
- Dukova, U. (2015). *Naimenovaniia demonov v bolgarskom iazyke* [Names of Demons in the Bulgarian Language]. Moscow: Indrik.
- Dzhordzhevich, T. (1953). Veshtitsa i vila u nashem narodnom verovan'ju i predan'ju [Witch and Fairy in Our Popular Beliefs and Legends]. *Srpski etnografski zbornik*, 67, 5–55.
- Glik, L. (1890). Khajmalije i zapisi u narod'em l'ekarstvu Bosne i Khertsegovine [Amulets and Notes in Folk Healing Practices in Bosnia and Herzegovina]. In K. Kherman (Ed.), *Glasnik Zemal'skog Muzeja Bosne i Khertsegovine*, 2 (1), 45–55.
- Greenfield, R. (1989). Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: The Typology of the Greek Literary Stories. *Byzantina*, 15, 83–141.
- Häsdeü, B. (1879). *Cărțile poporane ale Românilor in secolul XVI in legatura cu literatur'a poporana cea nescrisa* [The 16<sup>th</sup> Century Romanian Folk Books of and Oral Folk Literature]. Bucharest: Noua Tipografie Naționala.
- Judin, A. V. (1997). *Onomastikon russkikh zagovorov. Imena sobstvennye v russkom magicheskom fol'klore* [The Onomasticon of Russian Spells. Proper Names in Russian Magic Folklore]. Moscow: MONF.

- Kurz, J. (Ed.). (1958–). *Slovník jazyka staroslověnského* [A Dictionary of the Old Slavonic Language] (Vols. 1–). Prague: Československé Akademie Věd.
- Pantelić, M. (1973). Hrvatskoglagoljski amulet tipa Sisin i Mihael [A Croatian Glagolitic Amulet of Sisinnius-and-Michael Type]. In V. Štefanić (Ed.), *Slovo*, 23 (pp. 161–205). Zagreb: Staroslavenski institut.
- Pavlovich, L. (1953). Rukopisni molitvenik Etnografskog muzeja u Beogradu [A Handwritten Prayer Book from the Museum of Belgrade]. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, 16, 144–162.
- Plotnikova, A. A. (2004). *Etnolingvističeskaja geografija Iuzhnoi Slavii* [Ethnolinguistic Geography of Southern Slavia]. Moscow: Indrik.
- Popkonstantinov, K., & Kronsteiner, O. (1994–1997). *Starob'lgarski nadpisi (Altbulgarische Inschriften)* [Old Bulgarian Inscriptions]. Salzburg: Institut für Slawistik Universität Salzburg.
- Poznanskii, N. (1917). *Zagovory. Opyt issledovaniia proiskhozhdeniia i razvitiia zagovornykh formul* [Spells. An Investigation into the Origin and Development of Spell Formulas]. Petrograd: Tip. D. V. Orlova.
- Radenkovich, L. (1982). *Narodna basme i bajan'ja* [Folk Spells and Incantations]. Niš: Gradina; Pristina: Jedinstvo; Kragujevats: Svetlost.
- Rečnik srpskokhrvatskog kn'izhevnog i narodnog jezika* [The Dictionary of the Serbo-Croatian Standard and Colloquial Language]. (1959–). (Vols. 1–). Belgrade: In-t za srpskokhrvatski jezik.
- Skok, P. (1971–1974). *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* [An Etymological Dictionary of the Croatian or Serbian Language]. (Vols. 1–4). Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Sokolov, M. I. (1888). *Materialy i zametki po starinnoi slavianskoi literature* [Notes and Materials on Ancient Slavic Literature] (Vol. 1). Moscow: Universitetskaja tipografija.
- Sokolov, M. I. (1889). Apokrificheski material dlia ob'iasneniia amuletov, nazываемыkh zmeevikami [Apocryphal Materials for Explanation of Amulets Called Zmeevik]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, 263 (2), 339–368.
- Tolstaya, S. M. (2005). Ritm i inertsiiia v strukture zagovornogo teksta [Rhythm and Inertia in the Structure of Spell Texts]. In T. N. Sveshnikova (Ed.), *Zagovorni tekst: Genezis i struktura* [Texts of Spells: Genesis and Structure] (pp. 292–308). Moscow: Indrik.
- Tolstoi, N. I. (Ed.). (1995–2012). *Slavianskie drevnosti: Etnolingvističeskii slovar'* [Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary] (Vols. 1–5). Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Toporova, T. V. (2005). K voprosu ob imenakh sobstvennykh kak sredstve identifikatsii mifologičeskikh personazhei (dr.-isl. *Bragi* — dr.-grech. *Germes*) [On Proper Names as Means of Identification of Mythological Characters (Old Norse *Bragi* — Old Greek *Hermes*)]. *Voprosy onomastiki*, 2, 45–51.
- Tseitlin, R. M., Večerka, R., & Blagova, E. (Eds.). (1999). *Staroslavianskii slovar' (po rukopisiam X–XI vv.)* [Old Slavonic Dictionary (According to the 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> Centuries Manuscripts)]. Moscow: Russkii iazyk.
- Velinova, V. (2010). Iz b'lgarsko-sr'bskite knizhovni vr'zki prez XIII v. [On Bulgarian-Serbian Literary Contacts in the 13<sup>th</sup> Century]. In B. Krsmanovich, S. Pirivatrich (Eds.), *Zbornik radova Vizantološkog institute* [Proceedings of the Institute of Byzantine Studies] (Vol. 47, pp. 161–176). Belgrade: Vizantološki institut SANU.
- Vukanovich, T. (2001). *Entsiklopedija narodnog zivota, obichaja i verovan'ja u Srba na Kosovu i Metokhiji (VI — pochetak XX veka)* [An Encyclopedia of Folk Customs and Beliefs of the Serbs of Kosovo and Metohija in the 6<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Centuries]. Belgrade: Vojno izdavacki zavod, Verzalpress.

Received 10 April 2016