



Lyudmila N. Vinogradova

Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Anthroponymic Code in Ukrainian Demonymy

Voprosy onomastiki, 2019, Vol. 16, Issue 2, pp. 69–84

DOI: 10.15826/vopr_onom.2019.16.2.015

Language of the article: Russian

Виноградова Людмила Николаевна

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Антропонимический код в украинской демонимии

Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 2. С. 69–84

DOI: 10.15826/vopr_onom.2019.16.2.015

Язык статьи: русский



Downloaded from: <http://onomastics.ru>



ИНСТИТУТ
РУССКОГО
ЯЗЫКА
им. В. В. Виноградова
РОССИЙСКОЙ
АКАДЕМИИ НАУК

АНТРОПОНИМИЧЕСКИЙ КОД В УКРАИНСКОЙ ДЕМОНИИМИИ

Предметом анализа в настоящем исследовании избираются антропонимы, используемые для обозначения черта и включенные в тексты карпатоукраинской народной мифологической прозы. В восточнославянской демонологии в целом такие случаи, когда имя собственное выступает в качестве названия черта (ср. термин *антипка*), являются редкостью, тогда как в поверьях и быличках украинских Карпат наблюдается неожиданное «сгущение» подобных номинаций: в бойковских и гуцульских говорах эвфемистической заменой слова «черт» служат следующие мужские имена: *антипка, олекса, юрко, панько, андрей, андрейко, антось, мілько, микита, михасько, федьó, фэдько, петрусь, юзик, іваньцо* и др. Все они относятся к такой разновидности чертей, которая в славянской демонологической системе образует класс духов-обогащителей, их происхождение связано с душами умерших некрещеных детей (т. е. не прошедших через обряд имянаречения). География распространения указанных украинских антропонимических названий черта совпадает с территорией бытования мифологических представлений о том, что тайно похороненные выкидыши или погубленные незаконнорожденные дети могут превратиться в нечистую силу, если их не окрестить и не наделить именем. Поэтому считалось необходимым при встрече с летающими по ночам загубленными детскими душами называть их мужскими или женскими именами (например, *Адам — Ева*) — это облегчило бы им переход на тот свет. Можно предположить, что отмеченная для карпатоукраинской мифологии традиция называть черта мужскими именами связана с обычаем символического имянаречения душ умерших детей ради того, чтобы они смогли обрести покой на том свете, ибо в противном случае безымянные души по прошествии 7–12 лет якобы превращаются в злых духов. Устойчивая для всех вариантов уменьшительно-ласкательная форма

этих антропонимов позволяет восстановить их первичное употребление по отношению к грудным младенцам. Попытке объяснить причины именно такой (карпатоукраинской) локализации многочисленных антропонимов в роли демонологических терминов посвящается настоящая статья.

К л ю ч е в ы е с л о в а: антропонимы, эвфемизмы, имя, народная демонология, некрещенные дети, ритуал имянаречения, магия.

Персонажи нечистой силы у восточных славян сравнительно редко обозначаются антропонимами, а там, где подобный способ номинации отмечается, он обычно используется в качестве эвфемизма или средства персонификации и антропоморфизации вредоносных духов. Самое распространенное из таких названий, относящееся к черту и зафиксированное в разных региональных традициях, — имя *антипка*. При этом в малых фольклорных жанрах (заговорах, магических приговорах и закличках, вербальных оберегах) при обращении человека к демонологическим персонажам имена собственные встречаются довольно часто, ср., например: *дедушко-Романушко* или *дедушко-Потанушко* — о домовом [Черепанова, 1983, 58]; *Митрофан Митрофанович* — о лесном черте [Там же, 59]; *бабушка-Серафимушка* — о жене домового [Юдин, 1997, 121]; *полуношница Анна Ивановна* — о духе, вызывающем ночной плач младенцев [Ефименко, 1878, 199, № 8]; *лесовая баба Марына* — в том же значении [ПЗ, 54, № 48]; *золотничку Якімечку* — о духе женских болезней [Там же, 317, № 589] и др. Это может свидетельствовать не только о восприятии этих персонажей как антропоморфных образов, но и о магической — контактно-устанавливающей, комплиментарно-величальной и задабривающей — функции антропонимов, которые относятся к вредоносным существам и выступают в речевых жанрах коммуникативной направленности.

Что же касается демонологических верований и суеверных рассказов, то здесь антропонимические названия фигурируют лишь в ограниченном круге текстов. Например, имена собственные иногда употребляются по отношению к так называемым вселяющимся духам, т. е. к чертям, бесам, «икоткам», «пошибкам», проникающим в тело человека и делающим его больным, припадочным или бесноватым. В этом случае они действительно служат средством антропоморфизации духов. Согласно русским верхнекамским поверьям, вошедшая в тело человека «икота» — это бестелесное (точнее, незримое) существо со своим личным именем и опытом прошлой жизни, способное разговаривать. Сидя внутри человека, вселившийся дух сообщает, мужчина он или женщина; как попал в человека, чем занимался до того; называет свое имя или этническую принадлежность, а также имя колдуна, наславшего его на человека; объявляет, в кого планирует вселиться после смерти своей «хозяйки»; рассказывает о своих пристрастиях в отношении пищи, напитков и т. п. [Христофорова, 2013, 162–200]. Хотя кликушами бывали по преимуществу женщины, имя вселившейся «икоты» чаще мужское: *Василий*

Иванович, Семен Иванович, Васька, Ёрма (уменьшительное от *Еремей*), иногда женское: *Марина Николаевна, Сима, Аксинья* и др. [Христофорова, 2013, 162]. По местным поверьям, один человек мог быть носителем одновременно двух черт: «Говорили, у мамы два чертёнка внутри сидели. Их звали Филарет Васильевич, Миладора Васильевна» [Там же, 171].

Ряд свидетельств позволяет предположить, что вселяющиеся мифические существа генетически восходят к душам преждевременно умерших людей, не нашедших успокоения на том свете и ищущих телесногоместилища для «доживания» отпущенного им сроком земной жизни. А если это так, то имена собственные здесь никаких магических функций не несут, а лишь свидетельствуют о том, что мифические носители имени — это бывшие люди. По данным из Екатеринославской губ. (ныне Днепропетровская обл.), сидящий в человеке дух сообщает: «Я — Сазон-утопленник и хочу погулять в тебе, а кто меня всадил в тебя, не скажу, не скажу!» [Краинский, 1900, 66]. Считалось, что после смерти человека сидящая в нем «икота» покидает тело умершего и стремится переселиться в новую жертву. Однако она имеет свой ограниченный век существования и если доживает до старости (в теле того или иного человека), то затем уже окончательно *идёт в осину*, т. е. больше не преследует людей, а поселяется в осиновом дереве [Никитина, 1993, 15]. Таким образом, если в основе этих верований лежат представления о посмертном переселении человеческой души в тело другого существа (метемпсихоз), то антропонимы в этих поверьях имеют свое прямое ономастическое, а не заместительное (эвфемистическое) и не магическое значение.

Более массовыми являются факты именованья бесов в древнерусской книжности. Они засвидетельствованы, в частности, в словарях-азбучовниках, получивших широкое распространение в Московской Руси XVI–XVII вв., но в них список «имен сотонинских» представляет собой перечень неких иноязычных библейских имен и весьма экзотических названий [Белова, Петрухин, 2008, 182–183]. Аналогичная ситуация отражена в протоколах русских колдовских процессов, где «послуживцы» и «угодники сатонины» носят личные имена: *бес Полуехт, демон Пилатата, дьявол Зеследер, кривой нáбольшой Ирод* и т. п. [Смилянская, 2003, 133]. Предметом анализа в настоящем исследовании избираются привычные для народной карпатоукраинской антропонимии мужские имена, используемые для обозначения черта и включенные в тексты народной мифологической прозы.

Проблема заключается в том, что если в целом для восточнославянской мифологии именованье демонов местными антропонимами не является характерной чертой, то в карпатоукраинской традиции наблюдается труднообъяснимое «сгущение» фактов подобного способа номинации злого духа. По наблюдениям А. В. Юдина, на Украине имя *Антипко* (а также *Олэкса, Юрко*) как эвфемистическая замена слова «черт» употреблялось в Закарпатье, имя *Грицько* — на Подоле [Юдин, 1997, 262]. В ряду восточнославянских антропонимических названий

черта, приведенных в исследовании О. А. Черепановой, упоминаются украинские имена: *Гнатко беспятый*, *Ничипор*, *Демешко* (наряду с русскими: *Сысой*, *Епишка*, *Ероха*) [Черепанова, 1983, 57]. Дьявол, заводящий путников на бездорожье, назывался в селах закарпатской Верховины (Межгорский р-н) *путник*, а как вариант — *Олэкса у червоних гачах* ‘Олекса в красных штанах’ [Плотникова, 2011, 143]. В с. Новоселица этого же района и области, говоря о черте, тоже использовали имя *Олэкса* (1987 г.) [КА]. По карпатским гуцульским поверьям, чертика-слугу можно было вывести из особого куриного яйца, чтобы «выхованный» (т. е. выращенный человеком) дух помогал по хозяйству. Такого персонажа называли *хованець*, *домовий слуга*, *помічник*, *дідько*, а также *Антипко* либо *Семенко* [Гуцульщина, 251]. В материалах по галицкой демонологии В. Гнатюка упоминаются черти из разряда «хованцев» (класс духов-обогащителей), которых зовут *Антипко зі зноска* (выведенный из яйца-сноска) [Гнатюк, 19126, 157, № 404] или *хованець Марко* [Там же, 161, № 421]. В современных украинских бойковских говорах такой домашний дух-обогащитель обозначается терминами: *вигодованець* (‘тот, кого вырастили, выкормили’), *чортик*, *свій чорт*, *диявол*, *помічник*, *слуга* либо: *антипко*, *олэкса*, *федя*, *юрко*, *іванцьо*, *панько*, *андрей*, *андрейко*, *антось* [Войтович, 2015, 29–30]. В селах Ивано-Франковской и Львовской областей этот персонаж мог называться мужскими именами: *мілько*, *микита*, *антипко*, *михасько*, *федьоб*, *федько*, *петрусь*, *юзик*, *іванцьо* и др. [Галайчук, 2016, 80]. По поводу столь внушительного списка имен собственных в качестве названий духа-обогащителя Н. Войтович пишет, что их уменьшительно-ласкательная форма может быть объяснена апотропейными целями, т. е. она якобы использовалась для задабривания духов [Войтович, 2015, 31]. Попытке объяснить причины именно такой (карпатоукраинской) локализации многочисленных антропонимов в роли демонологических терминов посвящается настоящая статья.

Важно при этом отметить, что в западноукраинской мифологической традиции подобные антропонимы используются в качестве нарицательных наименований особой категории чертей, т. е. как апеллятивы. В каждом селе (группе сел) чертей-помощников, которых держат у себя «знающие» люди, называли определенным именем-термином. Ср. следующие контексты (в переводе на русский язык): «У каждого опытного мастера-строителя был свой *федя*» [Радович, 2008, 259]; «Два мастера, державших у себя каждый своего *федю*, спорили друг с другом о первенстве в строительном ремесле» [Там же, 260]; «У нас на одной улице два *юзика* были (у двух разных хозяев)» [Галайчук, 2017, 343]. В русской же демонологии черти-помощники обозначались антропонимами в их прямом значении (как личные имена): «У бабки Фени-то были (три черта-помощника. — Л. В.), так их Гараська, Климка да Трофимка звали» [Черепанова, 1996, 91]. Что касается черта-*антипки*, то в разных источниках это имя пишется то с большой, то с маленькой буквы, однако основное значение этого термина восстанавливается как: ‘подручные черти сатаны’ [Власова, 1998, 15].

О персонаже по имени *антипка*, или *антипка беспятый*, в русской демонологии известно лишь то, что это хромой черт. В «Словаре русских народных говоров» этот демоним в значении ‘черт’ приводится с географической пометой «калужское, жиздринское» [СРНГ, 1, 261]. По единичным русским сведениям, *антипка* считается самым опасным, поскольку является тринадцатым по счету среди чертей-братьев («тринадцатой Антипка беспятой»). В одном из заговоров, записанных у амурских казаков, к нему обращаются с просьбой «присушить» девку к парню [Азадовский, 1914, 6]. В научной литературе возникновение подобного эвфемистического названия черта (*антипка*) признается результатом народной переделки имени противника Бога — *Антихриста*; по-видимому, из-за созвучия начальной части имен (*анти-*) [Аникин, 1, 232; Власова, 1998, 15; Зубов, 1984, 53–57]. Эта трактовка не объясняет ни факта использования в украинской традиции многих других имен собственных (без частицы *анти-*), ни устойчивой уменьшительной формы имени: в фольклорных текстах всегда упоминается *антипка*, а не *антип*. Малоубедительной находит эту толковательную версию украинский исследователь Р. В. Кравчук. По его наблюдениям, для западноукраинских говоров (район бывшей Галиции) отмечается форма *антипко* в значении ‘черт’, которая могла возникнуть в русле традиции называть нечистую силу «ругательными» именами отрицательных персонажей христианской религии, таких, например, как Ирод или Иуда. Источником слова *антипко* является, по его мнению, имя Ирода-Антипы, галилейского и перейского тетрарха, прославившегося своими аморальными поступками [Кравчук, 1968, 121]. Однако и это предположение не проясняет, почему злого духа называют р а з н ы м и мужскими именами, и почти всегда в уменьшительно-ласкательной форме: наряду с *антипко* в значении ‘черт’ в украинских диалектах встречается диминутив *антипцьо* [Хобзей, 2002, 24], используемый обычно при обращении к маленьким детям.

Украинские источники содержат значительно больший (по сравнению с русскими) объем информации по поводу персонажа *антипка*. В словаре Б. Гринченко говорится о причинах его хромоты: «Анти́пко — черт, которому дверью отбило пятки, отчего он хромает», — и сообщается о его функции выступать в роли *хованця*, т. е. черта-помощника; о его происхождении говорится следующее: *антипко* (*хованець*) выклеивается из куриного яйца-*сноска*, т. е. из аномально маленького яйца без желтка [СУМ, 1, 8]. В одной из быличек, записанных на территории Галичины, излагаются сведения о том, что в городе у «знающих» людей тайно продаются *антипки у фльшиках* (в сосудах), но не каждый решается их купить, потому что надо перед тем отречься от Иисуса Христа и Божьей Матери [Гнатюк, 1912б, 2, № 5]. В другом рассказе под названием «Как парубок повесился из-за антипки» сообщается, что один парень сумел вывести из яйца черта-*антипку*, но не умел его правильно содержать, и тот довел парня до самоубийства [Там же, 160, № 414]. Пересказывая житомирские народные поверья об этом персонаже, В. Кравченко называет его то «домовиком» [Кравченко, 1920, 55], то злым духом,

преследующим ночных путников до первых петухов [Кравченко, 1920, 157]. Вместе с тем о его происхождении собиратель сообщает, что чертом-*антипкой* становится душа умершего некрещеного ребенка: «Некрещеный — самый Антипок, “проклятый” (т. е. черт. — Л. В.), поэтому очень боится креста» [Там же, 52]. Последующие полевые обследования Житомирщины подтвердили, что все три варианта значений демонима *антипка* (‘домовик’, ‘злой дух’, ‘душа некрещеного ребенка’), указанные украинским собирателем, тесно связаны друг с другом, поскольку в данном регионе термин *домовик* мог употребляться в негативном смысле: во-первых, для обозначения черта, который по ночам приходит в дом под видом умершего родственника [см. подробнее: Виноградова, 2000, 278–280], а во-вторых, в значении ‘домашний черт-слуга, готовый оказывать человеку услуги на условиях особого договора, но вредящий его душе после смерти человека’ (о духе-обогатителе см. подробнее в [Левкиевская, 1996, 185–212]). В карпато-украинской мифологии происхождение духа-обогатителя объяснялось тем, что умершие некрещеные дети (а также выкидыши или сознательно вытравленные беременными женщинами зародыши) могли при особых обстоятельствах становиться чертями (об этом см. ниже).

Обобщенная характеристика персонажа по имени *антипка* дана в специальной словарной статье в этнолингвистическом словаре «Гуцульская мифология» [Хобзей, 2002, 23–25]. Основное значение соответствующего термина в гуцульских говорах — ‘домашний черт’ (черт-*хованець*, способствующий обогащению). С такой же семантикой слово фиксируется в других юго-западных диалектах украинского языка, однако этим же антропонимом может обозначаться (например, в бойковских говорах) черт вообще, т. е. дьявол, злой дух [Там же, 24].

Итак, судя по изложенным украинским свидетельствам, к л ю ч е в ы м и для персонажа по имени *антипка* являются следующие признаки: во-первых, принадлежность к классу чертей, во-вторых, обитание в доме на правах нечистой силы, обеспечивающей хозяйственное благополучие своего хозяина. Его заводят себе ради несправедного, греховного обогащения лишь те из людей, кто готов совершить кощунственное осквернение христианских святынь и подвергнуть себя и членов своей семьи риску общения с нечистой силой.

В гуцульской мифологии слово *чорт* имеет несколько значений: 1) вредоносный дух, строящий козни людям в их бытовой повседневности (*чорт, дідько*); 2) дьявол, богопротивник, обитатель пекла (*соти́тник, диявол, люцифер, триюда*); 3) домашний черт, оказывающий человеку на определенных условиях услуги в ведении хозяйства (*хованець, домовий слуга*) [ГС, 644–645]. Именно в этом третьем значении используется слово *чорт* по отношению к карпато-украинскому *антипке*. В классификационной системе славянской демонологии черт-*хованець* соответствует классу духов-обогатителей, которые обеспечивают успехи в хозяйстве, пока человек соблюдает установленные правила содержания их у себя в доме, но после смерти такой человек попадает во власть нечистой

силы. Поверья о них распространены преимущественно у западных славян, а также на украинских Карпатах [Левкиевская, 1999, 147–150]. По ряду признаков (защита дома от чужаков, уход за скотом) дух-обогадитель сближается с образом восточнославянского домового, но кардинально отличается от последнего своим происхождением: генезис домового связан с почитаемыми и обожествляемыми родовыми предками-опекунами, а дух-обогадитель либо вылупляется из особого яйца-сноска, либо образуется из «нечистых» покойников (из душ умерших некрещеных детей). Основным регионом распространения поверий о духе-обогадителе являются западнославянские земли, а у восточных славян их бытование ограничено в основном карпатоукраинским регионом вплоть до территории историко-этнографической Волыни, по которой проходит граница между различающимися персонажными типами: «дух-обогадитель» — «домовой дух-охранитель» [Галайчук, 2013, 343].

Упомянутое выше лаконичное сообщение украинского этнографа В. Кравченко, работавшего на Житомирщине, о том, что настоящий *антіпок* — это умерший некрещеный ребенок, свидетельствует о факте распространения вплоть до волыноско-житомирского Полесья хорошо известных в карпатоукраинской демонологии представлений о душах мертворожденных детей или выкидышей, которые через семь лет якобы становятся чертями. Считалось, что души некрещеных детей летают по ночам и просят у прохожих «крещения»; услышавший эти крики человек должен был сказать: «Если ты мальчик, будь Иван (или другое имя), если ты девочка, будь Марийка (или другое имя)!». После этого бесприютно блуждающая душа получает надежду быть принятой на том свете. Если же никто из людей не совершит акта символического имянаречения, то такая душа, оставшаяся некрещеной, превращается в злого духа. Умершие некрещеные дети как особая категория «нечистых» покойников, не знающих успокоения после смерти, включаются в персонажную систему народной демонологии всех славян, но достаточно развитые представления о том, что, оставшись безымянными, они становятся чертями, мавками, русалками или духами-обогадителями, зафиксированы только в западнославянской и карпатоукраинской традициях (частично также в Западном Полесье и у южных славян).

Согласно украинским гуцульским поверьям, если незамужняя беременная девка вытравит ребенка и тайно закопает его, то по ночам слышится его жалобный плач и просьбы окрестить. Такого духа называют *стрáче*, *стрáтча* (от укр. *стратити* ‘потерять, погубить’) и верят, что если никто не окрестит его, то через 7 или 12 лет младенец превращается в «нявку» или в «бесицу», т. е. становится нечистым духом [Шухевич, 3, 9; Онищук, 1909, 56; Гнатюк, 1912б, 203, № 495; 2000, 134; Хобзей, 2002, 169–170]. В Сколевском повете на Львовщине популярными были поверья о том, что когда умирает некрещеный ребенок, то он становится чертом, а через семь лет он приходит под окно своего дома и трижды говорит: «Папа, мама, окрестите меня!» Если душу окрестят, наделяя

ее собственным именем, то она станет ангелом и улетит на небо, если же нет, то так и останется навсегда чертом [Гнатюк, 1912а, 230]. Аналогичные поверья удалось записать в 1920-е гг. в Закарпатье (район Прислопа) известному русскому фольклористу П. Г. Богатыреву [1971, 249]. Отголоски таких же представлений об умерших некрещеных детях до недавнего времени бытовали в западной части Полесья: «Когда умирает некрещеный ребенок и ему не успели дать имени, — его надо перекрестить умершего. Сами люди крестят и называют Евою или Адамом. Если не перекрестят, то умерший станет злым духом»¹ (1984 г., с. Кончицы Пинского р-на Брестской обл.) [ПА].

Однако для целей нашего исследования важны сведения о том, что душа некрещеного ребенка по прошествии определенного срока могла стать не просто злым духом, но таким чертом, который служил человеку в качестве духа-обогатителя (*чорт-домовик, чорт-слуга, хованець, годованець*), ибо именно по отношению к этому типу персонажей в карпатоукраинской мифологии используются антропонимы. В ответ на прямо поставленный вопрос: «Откуда берется домовик-слуга?» (имеется в виду *годованець*, т. е. ‘дух-обогатитель’) В. Гнатюк приводит следующее поверье: «У нас было, что привела *годованьца* кухарка. Она должна была родить, но тайно ото всех вытравила плод, и тогда этот выкидыш через семь лет появляется и начинает служить *годованьцем*» [Гнатюк, 1912б, 156, № 400]. Близкие к этому объяснения, откуда берется домашний черт, зафиксированы в недавнее время в Старосамборском р-не Львовской обл.: «Откуда берется *годованець*? Потому что у кого-то случился выкидыш, и девушка или женщина не хоронит его на кладбище, а закапывает тайно где-то под домом, чтобы родня не узнала. Вот он и лежит некрещеный, человек — а некрещеный. Из таких-то и пошел *годованець*, пошла эта нечистая сила» (2005 г.) [Галайчук, 2016, 81].

Сведения о том, что черта-помощника, произошедшего от умерших некрещеных детей, называют именем *антипко*, находим в старых этнографических источниках, в материалах В. Кравченко и В. Гнатюка. Кроме того, судя по массовым данным, собранным в недавнее время разными украинскими собирателями во Львовской и Ивано-Франковской областях, домашнего черта-помощника называли не только самыми распространенными терминами *хованець / годованець*, но и мужскими именами собственными. Так, например, жители Турковского р-на Львовской обл. утверждали, что хороший мастер-строитель обязательно знает с «нечистыми» духами, т. е. с *годованьцем* или с *федьом*, которые ему помогают строить: «Опытные мастера имели связь с *федьом*. Каждый мастер имел своего *федьо*. *Федьо* помогал мастеру строить» [Радович, 2008, 259]. Люди боялись обидеть такого мастера, чтобы тот не наслал на своего обидчика нечистую силу, именуемую *федьо*: «Если кто обижал мастера, то он насылал на обидчика *федьо*,

¹ Здесь и в других случаях перевод на русский язык наш. — Л. В.

чтобы тот его мучил — и тогда человек, обидевший мастера, заболел» [Радович, 2008, 259]. Богатые хозяева, успешно ведущие свое хозяйство, подозревались в том, что содержат в доме *чорта іванця* или *панька* (уменьшительное от *Панкрат*): «Всё у тех людей получается, кто имеет *панька*» [Левкович, 2009, 86].

В каждой узколокальной традиции Прикарпатья фигурировал свой излюбленный антропоним для обозначения духа-обогаителя. В Старосамборском р-не Львовщины преобладающим было имя *Федя*: «Семь лет умерший некрещеный ребенок лежит закопанный, а через семь лет он превращается в нечистую силу. Если вы его не перекрестили, он становится тем самым *фидьом*, тем злым духом» [Галайчук, 2016, 196]. В кусте нескольких ближних сел Городенковского р-на Ивано-Франковской обл. черта-*годованьца* изредка называли *антипко* или *федько*, но чаще — *юзик*: «*Юзик* говорили, или *дідько*. Тут у нас на улице два *юзика* было. У одного богача было восемьдесят гектаров, а у другого пятьдесят. И говорили, что у каждого есть *юзик*, который помогает...» [Галайчук, 2017, 343]; а в Богородчанском р-не той же области обычно использовали имена *мілько* (от *Омельян*) или *микита* [Галайчук, 2005, 461].

Как можно заметить, в ряду отантропонимических названий «домашнего черта» фигурируют исключительно мужские имена собственные, хотя среди умерших до крещения детей бывали младенцы обоего пола. Это связано, по-видимому, с представлениями о том, что души умерших девочек становились русалками и мавками / нявками (женские антропонимы не использовались), а души мальчиков — чертями.

Как показали этнолингвистические исследования, имянаречение в традиционной культуре является важнейшим антропонимическим актом, придающим новорожденному статус полноценного человека, ибо младенец до крещения трактовался как чужое, иномирное или демоническое существо [Толстая, 1999, 408]. Эти поверья отразились в русской пословице *Без имени ребенок — чертенок* [Даль, 2, 173]. Среди вариантов названий детей, умерших не окрещенными, в Олевском р-не Житомирской обл. зафиксировано выражение *закопане без ім'я* 'похороненный без имени' [Галайчук, 2016, 188], подтверждающее важность не столько обряда крещения, сколько акта имянаречения. Запрет хоронить мертворожденного ребенка, не дав ему имени, был широко распространен в Полесье [Толстой, Толстая, 1998, 91]. Ср. гомельское свидетельство: «Без имени не хоронят (умершего новорожденного. — Л. В.) <...> Любое имя дают, если маленький помрет» [НДП 2012, 258].

Таким образом, антропонимы (*антипко* и др.) использовались для обозначения особой разновидности чертей, принадлежащих к типу духов-обогаителей («домашний черт»), о которых известно, что они происходят от «нечистых» покойников, а именно из душ умерших некрещеных детей. В селах Волынского Полесья мертворожденного или умершего не окрещенным ребенка называли *бэзпїрна дитина* 'умерший «без поры», досрочно, не в свое время (т. е. не доживший

отпущенного ему срока жизни) (с. Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.) [ПА], а вариантами таких названий могли выступать термины *nýchryst* или *odámчык* (д. Спорово Березовского р-на Брестской обл.) [ПА]. Антропоним *odámчык* по отношению к умершему некрещеному ребенку очевидным образом связан с повсеместно известной в Полесье практикой при встрече с бесприютно блуждающей душой давать ей имя, чтобы обеспечить переход на тот свет. В западных областях Полесья чаще всего давались имена библейских людей-первопредков — Адама и Евы. Соответственно, называние черта-хованця мужским именем в карпатоукраинской традиции служило, по-видимому, не только эвфемизмом, но и своеобразной заменой акта именования ради того, чтобы души детей не стали чертями. Уменьшительно-ласкательная форма этих антропонимов позволяет реконструировать их первичное употребление по отношению к грудным младенцам. Отмеченное для гуцульских говоров развитие вторичного значения диминутива *antúпок* ‘людина дуже низького зросту’ [Хобзей, 2002, 24] может служить отголоском представлений об *антипке* как о маленьком ребенке.

Носители традиции уже не могут объяснить причину использования имен собственных как демонологических названий черта-помощника, но поверья о его генетической связи с душами некрещеных или мертворожденных детей продолжают фиксироваться во многих карпатских селах и в польской мифологии. В частности, в районе Вармии и Мазур были записаны сведения о том, что для получения своего «черта на услужении» (называемого в этой традиции *kłobuk*) люди тайно закапывали под порогом дома тело мертворожденного ребенка, считая, что через семь месяцев или лет его душа явится просить крещения. Если в это мгновение сказать ему: «Будешь клобуком!», то дух превратится в домашнего черта и станет служить хозяину [Pełka, 1987, 142].

В польской демонологии имена собственные как обозначения дьявола (*Jasiek, Bartek, Grześ, Marcin*) часто встречаются в судебных актах ведовских процессов XVII–XVIII вв. [Dźwigoł, 2004, 125]. Множество типичных польских мужских имен используется (преимущественно в уменьшительной форме) в качестве названий черта в народной традиции разных регионов Польши: *michalk, janek, jurk, jaroszek, wojtek, kasper, macek* (от *Mateusz*), *kubuś* (от *Jakub*) и др. Зафиксированное в восточных районах Польши имя *antypko* в значении ‘черт’ признано украинским заимствованием [Ibid., 131]. В разделе «Имена собственные как названия дьявола», включенном в монографию о польской мифологической лексике, ее автор Р. Дзвигол трактует это явление как один из способов эвфемизации названий нечистой силы. Но кроме того, исследовательница считает, что в данном случае речь идет о попытках нейтрализовать и обезвредить нечистую силу, называя ее именами христианских святых [Ibid., 122]. Эта трактовка не объясняет, почему имена святых выступают в форме диминутива. Когда эти же антропонимы фигурируют в народной терминологии вихря (а во всех славянских мифологиях крутящийся ветер осмысливается как

ипостась черта), то они часто сопровождаются типичными для нечистой силы определениями: «глупый», «хромой», «черный» (ср. варианты польских народных названий вихря: *glupi jasiu, kusy janek, czarny jurek*) [Dźwigoł, 2004, 130]. А это может свидетельствовать о том, что антропонимы здесь используются именно для обозначения злого духа, а не как имена святых.

География распространения основной массы антропонимических названий черта совпадает с территориями бытования поверий о духе-обогадителе и о его генетической связи с душами умерших некрещеных детей (западнотрансильванские и карпатоукраинские земли). Поэтому можно предположить, что русские представления о персонаже *антупка* возникли где-то на пограничье переходной зоны между западнотрансильванской и восточнотрансильванской мифологическими традициями.

По единичным данным, русские крестьяне верили, что мертворожденные, как и скончавшиеся без крещения младенцы, продолжают жить там, где они похоронены, и нередко становятся «духами дома», — каковым, например, считается *игóша* [Власова, 1998, 209; Черепанова, 1983, 17]. Источником этих сведений является сообщение А. Н. Афанасьева (данное без географической пометы) о том, что «по русскому поверью, младенцы, проклятые родителями или умершие некрещеными, захватываются демонами и обращаются в кикимор. В их сообщество поступает также *игóша* — мертворожденный ребенок, недоносок, выкидыш, уродец без рук и без ног, который поселяется в избе и тревожит домохозяев своими проказами» [Афанасьев, 3, 317]. Никаких данных об антропонимах как названиях подобных персонажей в этой информации нет, но совпадающим с украинской традицией оказывается поверье о том, что души некрещеных (не получивших имени) детей становились вредоносными *д о м а ш н и м и* духами.

По наблюдениям этнолингвистов, «главное отличие культурной ономастики от общезыковой лежит в сфере прагматики, т. е. касается функционирования имен собственных (прежде всего личных) в качестве знаков и символов культуры. <...> Имя наделяется магическими свойствами и используется в обрядности как инструмент магии — охранительной, отгонной, продуцирующей, лечебной...» [Толстой, Толстая, 1998, 89]. Зафиксированный в карпатской и полесской традиции обычай при столкновении с душой умершего ребенка давать ему имя исполнялся ради того, чтобы помочь душе перейти на тот свет, иначе она, по местным поверьям, через семь лет превратится в злого духа. То есть в этом случае ритуал символического имянаречения имел одновременно и гиластическую (умилостивительную), и охранительную (предотвращающую демонизацию души) функции. А сходный полесский ритуал выкрикивать женское или мужское имя при приближении опасного вихря (якобы способного вызвать разные болезни) исполнялся уже с чисто апотропейными целями — чтобы вихрь не задел. Ср. сообщение (в переводе на русский язык) из с. Копачи Чернобыльского р-на Киевской обл.: «Когда сильная буря и вихри вот так летят, песок несут, да прямо на тебя летит песок — надо сказать имя женщины или мужика. Любое, какое нравится, то ли

Марья, то ли как, какое вам нравится. Имя надо назвать, женское или мужское. Там либо Марья, либо Иван. А то некрещеные, говорят, детки, душечки летают. Вот такое говорили» [НДП 2012, 249]. Этот текст может рассматриваться как свернутый миф, содержащий целый комплекс традиционных представлений о том, что души некрещеных детей могут стать чертями, которые принимают облик вихря (или носятся в вихрях, образуя бури). Акт символического имянаречения, направленный на безымянных душечек / чертей / вихри, якобы мог предотвратить вредоносные последствия от встречи с мифическими существами или болезнетворным ветром. Отголоском этих верований является, по нашему мнению, способ именования «домашних» чертей мужскими антропонимами, генетически связанный со стремлением задобрить души некрещеных детей и предотвратить их превращение в нечистую силу.

Источники

- Азадовский М.* Заговоры амурских казаков // Живая старина. 1914. Вып. 3–4. Прил. № 1. С. 5–15.
- Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник. 1912б. Т. 33.
- ГС — *Хобзей Н., Ястремська Т., Сімович О., Дидик-Меуш Г.* Гуцульські світи. Лексикон / отв. ред. Н. Хобзей. Львів : Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2013.
- Даль В.* Пословицы русского народа : в 2 т. М. : Худож. лит., 1984.
- Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2 // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30 : Тр. этногр. отдела. Кн. 5. Вып. 2.
- КА — Карпатский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).
- НДП 2012 — Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х гг. XX века. Т. 2 : Демонологизация умерших людей / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2012.
- Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології. 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.
- ПА — Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).
- ПЗ — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М. : Индрик, 2003.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1–22) ; Ф. П. Сороколетов (вып. 23–42) ; С. А. Мызников (вып. 43–). М. ; Л ; СПб. : Наука, 1965–. Вып. 1–.
- СУМ — Словарь української мови : у 4 т. / за ред. Б. Грінченка. Київ : [б. и.], 1907–1909.

Исследования

- Аникин А. Е.* Русский этимологический словарь. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2007–. Вып. 1–.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу : в 3 т. М. : Индрик, 1994.
- Белова О. В., Петрухин В. Я.* Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. М. : Наука, 2008.
- Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М. : Искусство, 1971.
- Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М. : Индрик, 2000.
- Власова М. Н.* Русские суеверия : энциклопедический словарь. СПб. : Азбука, 1998.

- Войтович Н. Народна демонологія Бойківщини. Львів : Сполом, 2015.
- Галайчук В. Уявлення про домашніх духів у селі Пороги Богородчанського району Івано-Франківської області (за польовими матеріалами) // Вісн. Львів. ун-ту ім. Івана Франка. Сер. історична. 2005. Вип. 39–40. С. 456–485.
- Галайчук В. Традиційні уявлення про домовика на історико-етнографічній Волині // Вісн. Львів. ун-ту ім. Івана Франка. Сер. історична. 2013. Вип. 48. С. 343–382.
- Галайчук В. Українська міфологія. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2016.
- Галайчук В. Традиційні уявлення про домашніх духів на Покутті (на матеріалах з Городенківського району Івано-Франківської області) // Народознавчі зошити. 2017. № 2. С. 341–354.
- Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди // Етнографічний збірник. 1912а. Т. 31–32. С. 203–424.
- Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів : Ін-т народознавства НАНУ, 2000.
- Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження / П. Арсенич, М. Базак, З. Болтарович та ін. Київ : Наук. думка, 1987.
- Зубов Н. И. Этимологические проблемы мифонима «антипка» // Русская ономастика : сб. науч. тр. / отв. ред. Ю. А. Карпенко. Одесса : Изд-во Одес. гос. ун-та, 1984. С. 53–57.
- Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. Етнографічні матеріали. Житомир : Робітник, 1920.
- Кравчук Р. В. [Рец. на кн.] : J. B. Rudnyc'kuj. An etymological dictionary of the Ukrainian language. Winnipeg, 1966 // Вопр. языкознания. 1968. № 4. С. 117–134.
- Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород : Губ. тип., 1900.
- Левкиевская Е. Е. Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре / отв. ред. Т. А. Агапкина. М. : Индрик, 1996. С. 185–212.
- Левкиевская Е. Е. Дух-обогадатель // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М. : Междунар. отношения, 1999. С. 147–150.
- Левкович Н. Народна демонологія Бойківщини (Сколівський район Львівської області) // Міфологія і фольклор. Загальноукраїнський науково-освітній журнал. 2009. № 1 (2). С. 85–92.
- Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М. : Наука, 1993.
- Плотникова А. А. Народная мифология в закарпатской Верховине // Славянский и балканский фольклор: Винограде. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой / отв. ред. А. В. Гура. М. : Индрик, 2011. С. 141–148.
- Радович Р. Звичаї та обряди, пов'язані із спорудженням житла на заході Галицької Бойківщини (за матеріалами Турківського та Старосамбірського р-нів) // Народознавчі зошити. 2008. № 3–4. С. 253–271.
- Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные» преступления в России XVIII века. М. : Индрик, 2003.
- Толстая С. М. Имя // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М. : Междунар. отношения, 1999. С. 408–413.
- Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Междунар. съезду славистов / ред. Н. Волочаева. М. : Ин-т славяноведения РАН, 1998. С. 88–125.
- Хобзей Н. Гуцульська міфологія : етнолінгвістичний словник. Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, 2002.
- Христофорова О. Б. Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции. М. : РГГУ, 2013.
- Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л. : Изд-во ЛГУ, 1983.
- Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996.
- Шухевич В. Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд : у 5 т. Львів : Наукове товариство ім. Шевченка, 1889–1908.

Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М. : МОНФ, 1997.

Dźwigol R. Polskie ludowe słownictwo mitologiczne. Kraków : Wyd. Naukowe Akad. Pedagogicznej, 2004.

Pelka L. J. Polska demonologia ludowa. Warszawa : Iskry, 1987.

Рукопись поступила в редакцию 17.08.2018

* * *

Виноградова Людмила Николаевна

доктор филологических наук,
ведущий научный сотрудник
Отдела этнолингвистики и фольклора
Институт славяноведения РАН
119991, Москва, Ленинский пр., 32а
E-mail: lnv36@yandex.ru

Vinogradova, Lyudmila Nikolaevna

DrHab, Leading Research Fellow,
Department of Ethnolinguistics and Folklore
Institute of Slavic Studies
of the Russian Academy of Sciences
32a, Leninsky Ave., 119991, Moscow, Russia
E-mail: lnv36@yandex.ru

Lyudmila N. Vinogradova

Institute of Slavic Studies of the RAS
Moscow, Russia

ANTHROPONYMIC CODE IN UKRAINIAN DEMONYMY

The study deals with personal names used as euphemisms for devils in the Carpathian-Ukrainian folk epic tradition. This function is quite uncommon of proper names in the East Slavic demonology (cf. the term *antipka*), while the beliefs and tales of the Ukrainian Carpathians feature a surprisingly high concentration of those: in the Boikov and Hutsul dialects, the euphemistic replacement of the word ‘devil’ associates with the following male names: *antipko, oleksa, yurko, pan'ko, andrey, andreiko, antos', mil'ko, mikita, mikhas'ko, fyodó, fedkó, petrus', yuzik, ivan'tso*, and others. In the Slavic demonological system, all of them refer to a particular class of evil spirits associated with the souls of the dead unbaptised children (that is, those denied of the Christian rite of name-giving). Geographically, the distribution of these Ukrainian names overlaps with the territory known for the mythological beliefs that secretly buried miscarriages or ruined illegitimate children can turn into evil spirits if left unbaptised and unnamed. Therefore, the superstition had it to call the ruined children’s souls flying at night by male or female names (for example, *Adam — Eve*) to let them slip away to the other world. Hypothetically, one can relate the characteristic tradition of Carpathian-Ukrainian mythology to call the devil by masculine names to this custom of symbolic naming of dead children souls aimed to help them find peace in the other world, for otherwise these souls would turn into evil spirits after 7–12 years. The invariably diminutive form of these anthroponyms also points to their original reference to infants. This article attempts to explain this specific (Carpathian-Ukrainian) localization of numerous personal names used as demonological terms.

К e y w o r d s: anthroponymy, euphemisms, personal name, folk demonology, unbaptised children, name-giving rite, magic.

- Afanasyev, A. N. (1994). *Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu* [Slavs' Poetical Views on the Nature] (Vols. 1–3). Moscow: Indrik.
- Anikin, A. E. (2007–). *Russkii etimologicheskii slovar'* [Russian Etymological Dictionary] (Vol. 1–). Moscow: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi.
- Arsenich P., et al. (1987). *Gutsul'shchyna. Istoriko-etnografichne doslidzhennia* [Hutsul Land. A Historical and Ethnographic Research]. Kyiv: Naukova dumka.
- Belova, O. V., & Petrukhin, V. Ya. (2008). *Fol'klor i knizhnost': mif i istoricheskie realii* [Folklore and Bookishness: Myth and Historical Facts]. Moscow: Nauka.
- Bogatyrev, P. G. (1971). *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Issues in the Theory of Folk Art]. Moscow: Iskusstvo.
- Cherepanova, O. A. (1983). *Mifologicheskaiia leksika Russkogo Severa* [Mythological Vocabulary of the Russian North]. Leningrad: Izd-vo LGU.
- Cherepanova, O. A. (1996). *Mifologicheskie rasskazy i legendy Russkogo Severa* [Mythological Tales and Legends of the Russian North]. St Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.
- Dźwigoł, R. (2004). *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne* [Polish Folk Mythological Vocabulary]. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Galaichuk, V. (2005). Uiavlennia pro domashnikh dukhiv u seli Porogi Bogorodchans'kogo raionu Ivano-Frankivs'koï oblasti (za pol'ovimi materialami) [Images of House Spirits in the Village of Porogi, Bogorodchansky district, Ivano-Frankivsk Region (Field Materials)]. *Visnik L'vivs'kogo universitetu im. Ivana Franka. Ser. istorichna*, 39–40, 456–485.
- Galaichuk, V. (2013). Traditsiini uiavlennia pro domovika na istoriko-etnografichnii Volini [Traditional Images of House Spirits in the Historical Ethnography of Volyn]. *Visnik L'vivs'kogo universitetu im. Ivana Franka. Ser. istorichna*, 48, 343–382.
- Galaichuk, V. (2016). *Ukraïns'ka mifologiia* [The Ukrainian Mythology]. Kharkiv: Klub simeinogo dozvillia.
- Galaichuk, V. (2017). Traditsiini uiavlennia pro domashnikh dukhiv na Pokutti (na materialakh z Gorodenkivs'kogo raionu Ivano-Frankivs'koï oblasti) [Traditional Images of House Spirits in Pokutti (Gorodets District of the Ivano-Frankovsk Region)]. *Narodoznavchi zoshiti*, 2, 341–354.
- Gnatyuk, V. (1912a). Pokhoronni zvichaï i obriadi [Funeral Customs and Rites]. *Etnografichnii zbirnik*, 31–32, 203–424.
- Gnatyuk, V. (2000). *Naris ukraïnskoï mifologii* [Essay on Ukrainian Mythology]. Lviv: Institut narodoznavstva NANU.
- Khobzey, N. (2002). *Gutsul'ska mifologiia: etnolingvistichnii slovník* [Hutsul Mythology: an Ethnolinguistic Dictionary]. Lviv: Institut ukraïnoznavstva im. I. Krip'iakevicha NANU.
- Khristoforova, O. B. (2013). *Ikota: Mifologicheskii personazh v lokal'noi traditsii* [Ikota: A Mythological Character in a Local Tradition]. Moscow: RGGU.
- Krainkii, N. V. (1900). *Porcha, klikushi i besnovatye kak iavlenie russkoi narodnoi zhizni* [Witchery, the Evil Eye and the Possessed as a Phenomenon of Russian Folk Culture]. Novgorod: Gubernskaia tip.
- Kravchenko, V. (1920). *Zvichaï v seli Zabridi Zhitomirs'kogo povitu na Volini. Etnografichni materiiali* [Local Traditions of the Village of Zabridi, Zhytomyrsky Districts on the Volyn]. Zhitomir: Robitnik.
- Kravchuk, R. V. (1968). [Review of the book *An etymological Dictionary of the Ukrainian Language* by J. B. Rudnycky]. *Voprosy jazykoznavstva*, 4, 117–134.
- Levkievskaya, E. E. (1996). Slavianskie predstavleniia o sposobakh kommunikatsii mezhdru tem i etim svetom [Slavic Beliefs on Communication between This and the Other World]. In T. A. Agapkina (Ed.), *Kontsept dvizheniia v iazyke i kul'ture* [The Concept of Movement in Language and Culture] (pp. 185–212). Moscow: Indrik.
- Levkievskaya, E. E. (1999). Dukh-obogatitel' [The Spirit of Enrichment]. In N. I. Tolstoy (Ed.), *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities: an Ethnolinguistic Dictionary] (Vol. 2, pp. 147–150). Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.

- Levkovich, N. (2009). Narodna demonologiiia Boikivshchini (Skolivs'kii raion L'vivs'koï oblasti) [Folk Demonology of Boykivshchyna (Skolivsky District of the Lviv Region)]. *Mifologiiia i fol'klor. Zagal'noukrains'kii naukovo-osvitnii zhurnal*, 1(2), 85–92.
- Nikitina, S. E. (1993). *Ustnaia narodnaia kul'tura i iazykovoie soznanie* [Oral Folk Culture and Linguistic Identity]. Moscow: Nauka.
- Pelka, L. J. (1987). *Polska demonologia ludowa* [Polish Folk Demonology]. Warszawa: Iskry.
- Plotnikova, A. A. (2011). Narodnaia mifologiiia v zakarpatskoi Verkhovine [Folk Mythology in the Transcarpathian Verkhovyna]. In A. V. Gura (2011), *Slavianskii i balkanskii fol'klor: Vinograd'e. K iubileiu Liudmily Nikolaevny Vinogradovoi* [Slavic and Balkan Folklore. On the anniversary of Lyudmila Vinogradova] (pp. 141–148). Moscow: Indrik.
- Radovich, R. (2008). Zvichaï ta obriadi, pov'iazani iz sporudzhenniam zhitla na zakhodi Galits'koï Boikivshchini (za materialami Turkivs'kogo ta Ctarosambirs'kogo r-niv) [Customs and Traditions Related to House Construction on the Border of Galitsky-Boykhiv Region (Based on the Materials of the Turkovsky and the Starosambirsky Districts)]. *Narodoznavchi zoshiti*, 3–4, 253–271.
- Shukhevich, V. (1889–1908). *Gutsul'shchina: fiziografichnii, etnol'ogichnii i statistichnii ogljad* [Huzul Land: Physiographic, Ethnological, and Statistical Survey] (Vols. 1–5). Lviv: Naukove tovaristvo im. Shevchenka.
- Smilyanskaya, E. B. (2003). *Volshebniki. Bogokhul'niki. Eretiki. Narodnaia religioznost' i "dukhovnye" prestupleniia v Rossii XVIII veka* [Wizards. Blasphemers. Heretics. Popular Beliefs and “Spiritual” Crimes in Russia of the 17th Century]. Moscow: Indrik.
- Tolstaya, S. M. (1999). Imia [Name]. In N. I. Tolstoy (Ed.), *Slavianskie drevnosti: etnolingvistsicheskii slovar'* [Slavic Antiquities: an Ethnolinguistic Dictionary] (Vol. 2, pp. 408–413). Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Tolstoy, N. I., & Tolstaya, S. M. (1998). Imia v kontekste narodnoi kul'tury [A Name in the Context of Folk Culture]. In N. Volochaeva (Ed.), *Problemy slavianskogo iazykoznaniiia. Tri doklada k XII Mezhdunar. s'ezdu slavistov* [Problems of Slavic Linguistics. Three Reports to the 12th International Congress of Slavists] (pp. 88–125). Moscow: In-t slavianovedeniia RAN.
- Vinogradova, L. N. (2000). *Nardnaia demonologiiia i mifo-ritual'naia traditsiia slavian* [Folk Demonology and the Mythological Ritual Tradition of the Slavs]. Moscow: Indrik.
- Vlasova, M. N. (1998). *Russkie sueveriiia: entsiklopedicheskii slovar'* [Russian Superstitions: an Encyclopedic Dictionary]. St Petersburg: Azbuka.
- Voitovich, N. (2015). *Nardna demonologiiia Boikivshchini* [Folk Demonology of Boykivshchyna]. Lviv: Spolom.
- Yudin, A. V. (1997). *Onomastikon russkikh zagovorov. Imena sobstvennye v russkom magicheskom fol'klore* [Onomasticon of Russian Charms. Proper Names in Russian Magical Folklore]. Moscow: MONF.
- Zubov, N. I. (1984). Etimologicheskie problemy mifonima «antipka» [Etymological Problems of the Mythonym “Antipka”]. In Yu. A. Karpenko (Ed.), *Russkaia onomastika* [Russian Onomastics] (pp. 53–57). Odessa: Izd-vo Odes. gos. un-ta.

Received 17 August 2018