



Проблема ареальных исследований мифологических представлений: польская змора на общеславянском фоне

**Полина Борисовна
Поветкина**

МГУ имени М. В. Ломоносова,
Москва, Россия

The Problem of Areal Studies of Folk Beliefs: Polish Zmora on the Background of Other Slavic Traditions

Polina B. Povetkina

Lomonosov Moscow State
University,
Moscow, Russia

Резюме

В настоящее время продолжает оставаться актуальной проблема идентификации и сравнения мифологических персонажей, принадлежащих разным фольклорным традициям. Выявление общих элементов у мифологических персонажей необходимо для составления фольклорных указателей и картографирования конкретных мотивов и сюжетов, связанных с ними. В данной статье предпринята попытка сравнить польскую змору с мифологическими персонажами этого типа из других славянских традиций. В статье показано, какие признаки являются общими для польской зморы и близких к ней персонажей в чешской, словацкой, моравской и лужицкой народной культуре, болгарской, хорватской и сербской традициях, а также

Цитирование: *Поветкина П. Б.* Проблема ареальных исследований мифологических представлений: польская змора на общеславянском фоне // *Slověne*. 2022. Vol. 11, № 1. С. 65–85.

Citation: *Povetkina P. B.* (2022) The Problem of Areal Studies of Folk Beliefs: Polish Zmora on the Background of Other Slavic Traditions. *Slověne*, vol. 11, № 1, p. 65–85.

DOI: 10.31168/2305-6754.2022.11.1.3



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International

в русской, белорусской и украинской народной культуре. Автором делается вывод, что западнославянская мура и южнославянская мора достаточно близки к польской зморе с точки зрения облика и круга мотивов и по этому признаку западные и южные славяне представляют собой один этнокультурный ареал, тогда как у восточных славян соответствующего персонажа нет и на восточнославянской территории связанные с ним у западных и южных славян мотивы и функции отсутствуют либо переходят к другим персонажам.

Ключевые слова

змора, польский фольклор, ареальные исследования, славянский фольклор, южные славяне, западные славяне, восточные славяне

Abstract

Currently, the problem of identifying and comparing mythological characters from different folklore traditions remains relevant. Revealing common elements of mythological characters is necessary for compiling folklore indexes and mapping specific motives and plots associated with them. In this article, this problem will be examined using the example of the Polish *zmora* and other similar Slavic mythological characters. It attempts to compare the *zmora* from Polish folklore with mythological characters of this type from other Slavic traditions, relying on the similarities and differences of the motives, as well as functions and differential features associated with them. The article shows the features which are common for the Polish *zmora* and similar characters in Czech, Slovak, Moravian and Lusatian folk culture, Bulgarian, Croatian and Serbian traditions, as well as in Russian, Belarusian and Ukrainian folk culture. The author concludes that the West Slavic *mora* and the South Slavic *mora* are quite close to the Polish *zmora* in terms of the image and the plot-motive fund, and on this basis, the Western and South Slavs represent one ethnocultural area. Meanwhile, the Eastern Slavs do not have a corresponding character, so the motives and functions associated with such mythological characters among the Western and South Slavs are absent on the East Slavic territory or are passed to other characters.

Keywords

zmora, Polish folklore, areal studies, Slavic folklore, South Slavs, Western Slavs, Eastern Slavs

Введение

В настоящее время продолжает оставаться актуальной проблема идентификации и сравнения мифологических персонажей (МП) из разных фольклорных традиций. Для ее решения специалистами из Института славяноведения РАН была создана схема описания МП, позволяющая вычленить существенные для персонажей дифференциальные признаки, функции и мотивы; также неоднократно предпринимались попытки сравнения славянских МП разных типов [Виноградова 2001;

Виноградова, Толстая 1989; Виноградова, Толстая et al. 1989; Виноградова, Толстая 1990; Гура 1989; Слащев 1992; Виноградова, Толстая 1994]. Выявление общих элементов у персонажей необходимо для составления фольклорных указателей и последующего картографирования отдельных мотивов и сюжетов, связанных с МП¹. Для этих целей нужно сначала составить список мотивов, функций и дифференциальных признаков МП в каждой традиции, после чего станет возможным сопоставить их друг с другом и выявить общие и уникальные черты мифологических образов. Это позволит вычлениить этнокультурные ареалы, в которых МП остается тождественным самому себе. Данная задача является достаточно сложной, поскольку в реальной исследовательской практике при анализе МП, как правило, до сих пор приводятся указания на административные границы (например, польский, словацкий, южнославянский МП), которые обычно не совпадают с ареалами распространения тех или иных народных представлений. В настоящей статье проблема сравнения МП будет рассмотрена на примере польской зморы и сходных с ней по функциям, мотивам и дифференциальным признакам МП из фольклора южных, восточных и других западных славян. Для сравнения их функций существенно, что имена польской зморы (*моры*, *мары*) и названия многих подобных ей мифологических персонажей (чешской *муры*, нижнелужицкой *муравы*, словацкой *морены*, лужицкой *моры*, сербской *моры*, болгарской *моравы* и т. д.), по всей видимости, имеют общую этимологию, которая является предметом научной полемики, подробно описанной в работе «Сон, смерть, судьба (наблюдения над праслав. *moga, *mara)» [Белетич, Лома 2013].

Западнославянские мифологические персонажи,
близкие по функциям к польской зморе

В представлениях всех западных славян присутствует персонаж типа польской зморы, который, на наш взгляд, является более близким к ней по сравнению с южнославянской *морой* (см. ниже). Как писала М. М. Валенцова, «[в] целом у словаков, поляков, мораван и чехов основная функция *мары* — *давить во сне* и *высасывать кровь* и *молоко*, воплощающие жизненную силу» [Валенцова 2013: 189]. Так же как и в случае с польской зморой, во время нападения МП человек *чувствует тяжесть на груди, не может пошевелиться и позвать на помощь, ему трудно дышать, и он находится в состоянии полусна-полуяви* [Eadem 2020: 140; Udziela 1900: 405–406]. Как в лужицком, так и в польском фольклоре во время нападения *мора сдавливает горло* человеку [Гура

¹ Об особенностях картографирования представлений о мифологических персонажах в Польше и России см.: [Pieńczak, Mironova 2020].

2020: 72; Udziela 1900: 400–402]. Лужичане считают, что это происходит следующим образом: мора в облике кошки просовывает человеку в рот свой косматый хвост [Гура 2020: 72]. Помимо этого, чешская *мура* и польская *змора* также могли *насылать сон* и *вызывать кошмары* [Máchal 1995: 17; Pawłów (ок. Trzebnicy) 14.27.III 1985; Udziela 1900: 405–406; Wysokie (ок. Zamościa), 37.30.I, 2001].

В каталоге чешских мифологических рассказов Яна Луффера с *морой* связаны следующие рубрики: «Душа спящего человека покидает тело» (типы 2.D.5 Душа выходит изо рта в образе животного, 2.D.10 Душа женщины пребывает в дереве или в камне); «Характеристика» (типы 2.D.15 Образ животного, 2.D.20 Образ предмета, 2.D.25 Человеческий образ, 2.D.30 Морой становится человек с необычными физиогномическими признаками, 2.D.35 Морой становится человек, которого после рождения застигли особые обстоятельства); «Мора и человек» (типы 2.D.40 Мора давит спящего человека, 2.D.45 Обещанный дар отваживает мору, 2.D.50 На мору воздействуют в ее превращенном образе, 2.D.55 Мора умирает, если портят оставленные ею внутренности, 2.D.60 Мору задерживают и опознают, 2.D.65 Человек перестает быть морой после совершения определенного действия, 2.D.70 Разные магические действия против моры)» [Валенцова 2015: 110].

Упомянутый Луффером *мотив выхода души из тела во время сна* характерен как для польской *зморы*, так и для чешской *муры* и лужицкой *моравы* или *ходоты* [Гура 2020: 71; Máchal 1995: 16; Świętek 1902: 356]. В некоторых случаях чешская *мура* считалась *двоедушником*, сближаясь по этому признаку со *зморой* на юге Польши [Máchal 1995: 16; Udziela 1900: 399–400].

Ипостаси польской *зморы* и чешской *муры* очень близки: в обоих случаях это мог быть *кот*, *белая мышь*, *лошадь*, *змея*, *мешок*, *соломинка* или *перо* [Kokotek (ок. Lublińca), 20.31.X, 1987; Máchal 1995: 17; Orle (ок. Radziejowa), 20.21.III, 1980; Pszczonów (ок. Skierniewic), 24.24.IV, 1989; Udziela 1900: 401; Ulanowska 1884: (291)]. Лужицкая *ходота* могла появляться в облике *мышы*, *кошки*, *соломинки*, *яблока* или *груши* [Гура 2020: 72]. В отличие от поляков, у лужичан плод, вид которого принимала *мора*, должен был быть печеным [Ibid.]. Ипостаси польской и словацкой *моры* тоже практически полностью совпадают: оба персонажа могут принимать облик *жабы*, *мышы*, *кошки*, *мухи*, *соломинки* и *яблока* [Валенцова 2020: 140].

У чехов, поляков и словаков человек становился *морой от рождения* — это была *седьмая дочь* [Máchal 1995: 16]. У чехов и моравов, так же, как и у поляков, МП типа *моры* мог стать *ребенок*, *рожденный с зубами* [Левкиевская 1999: 342; Czarna Woda (ок. Starogardu), 19.13.V,

2000]. Как у поляков, так и у других западных славян подобные персонажи «душат людей помимо своей воли, когда придет их час» [Левкиевская 1999: 342]. Так же как и у словаков и поляков, у чехов человек мог стать *мурой* в результате *ошибки при крещении* [Máchal 1995: 16–17]. У лужичан «морой становится грешник, который перед смертью не исповедался в своем преступлении. После смерти он должен как мора ходить к тем, кто знал о его грехе» [Гура 2020: 72]. У поляков и словаков *моры* могут происходить также из *заложных покойников, некрещеных детей, старых дев, неправильно крещенного или повторно отлученного от груди ребенка*, а также из *человека, у которого во сне душа покидает тело и отправляется вредить* [Валенцова 2020: 140; Garcz (ok. Kartuz), 19.10.IX, 2000; Łukowa (ok. Radzynia Podlaskiego), 35.32.XIV, 1983; Słup (ok. Jawora), 11.28.VI, 1983; Udziela 1900: 399–400; Wilcza (ok. Gliwic), 19.33.XVI, 1986].

В польском, чешском и лужицком фольклоре *мору* представляли себе *со сросшимися бровями* [Гура 2020: 71–72; Máchal 1995: 16; Kolberg 1962b: 38]. Лужичане считали, что у *моры* быстро вращающиеся глаза, вышедшие из орбит, шершавый язык, а лоб — как грубое полотно [Гура 2020: 72]. У чехов отличительным признаком *муры* была также полностью плоская стопа [Máchal 1995: 16].

В лужицком и польском фольклоре *моры* были преимущественно *женского пола* и приходили к *молодым мужчинам и спящим на спине* [Гура 2020: 72; Kolberg 1962c: 99–100; Udziela 1900: 399–400]. Помимо этого, у лужичан *мора* душила «тех, кто сильно тоскует по кому-то или думает о ком-то, кому причинил зло» [Гура 2020: 72]. У поляков, чехов и лужичан жертвами *моры* могли быть *роженицы и маленькие дети*, а у поляков и лужичан также *родственники МП* [Левкиевская 1999: 343; Gustawicz 1909: 358; Książnica Śląska (ok. Dzierżoniowa), 13.30.I, 1983; Pszczonów (ok. Skierniewic), 24.24.IV, 1989]. Помимо этого, у лужичан *мора* вредила тем, о ком тоскует и постоянно думает [Левкиевская 1999: 343]. Кроме людей, польская *змора* и чешская *мура* могли мучить *домашних животных и растения* [Máchal 1995: 17; Тоерпен 1892a: 178–179]. У словаков и у поляков после нападения МП на человека у него оставались *следы или синяки на теле* [Левкиевская 1999: 343; Udziela 1900: 403]. Как в Польше, так и в Словакии жертва *моры* худела, бледнела и даже могла умереть [Валенцова 2020: 140; Udziela 1900: 405–406].

Польская, словацкая, лужицкая и чешская *моры* проникали в дом *сквозь замочную скважину* [Валенцова 2020: 140; Гура 2020: 72; Левкиевская 1999: 343; Saloni 1908: 131]. Кроме этого, польскую, словацкую и чешскую *мору* объединяет *мотив внутренних органов, которые этот персонаж вынимает из себя*, прежде чем напасть на человека, и

оставляет перед дверью [Валенцова 2013: 189–190; Eadem 2015: 110; Eadem 2020: 140; Gustawicz 1909: 358]. «В быличках эти внутренности люди пачкают сечкой, отавой, и тогда она не может взять их обратно и умирает (северная Словакия: Верхнее Погронье, Орава, долина Горнада)» [Валенцова 2020: 140].

Что касается отгонных действий и оберегов, распространенным средством защиты от *моры* у чехов и поляков является *зеркало* [Dęba (ok. Puław), 32.27.III, 1989; Máchal 1995: 17]. Лужичане, как и поляки, для защиты от *моры* *клали под подушку метлу и ставили обувь носками к двери* [Гура 2020: 72; Kolberg 2005: 389; Wróblów (ok. Wschowy), 11.23. XV, 1983]. Лужичане также *могли задать море работу*, после выполнения которой она больше не приходила [Гура 2020: 72]. Чехам и полякам известны способы распознавания МП типа *моры с помощью обещания угощения*, а чехам, полякам и лужичанам — *с помощью фиксации* (поймать МП и крепко держать до утра, положить *мору* в облик предмета в закрытую емкость или прибить *мору* к чему-то, после чего она принимала человеческий облик) [Ibid.; Knoор 1895: 17; Máchal 1995: 17; Торерен 1892а: 179]. У лужичан «посуду, в которой спрячешь найденную вещь, нужно прикрыть своей рубахой, а при свете дня выпустить оттуда пойманную *мору*, тогда она больше не появится. Если этого не сделать в течение суток, она умрет или придет кто-то, кто попросит выпустить ее из горшка и спасти от смерти» [Гура 2020: 72]. Словаки и поляки для защиты от *моры* использовали *чеснок; фекалии; острые предметы; овященный мел; четки; ругательство или молитву*; рекомендовалось *посеивать пальцем руки или ноги; лечь на бок; скрестить руки на груди; спать на животе или сказать море прийти завтра за угощением* [Валенцова 2020: 140; Dzianisz (ok. Nowego Targu), 24.38.X, 1981; Gostkowo (ok. Pułtуска), 29.19.X, 2000; Okszów (ok. Chełmu), 37.28.V, 1990; Pszczonów (ok. Skierniewic), 24.24.IV, 1989; Słup (ok. Jawora), 11.28.VI, 1983; Świętek 1893: 518–519; Udziela 1900: 401, 410; Wiszniów (ok. Hrubieszowa), 38.31.XI, 1981; Zatom Stary (ok. Międzychodu) 11.19.XV 1988]. Как поляки, так и словаки *замыкали мору на замок, чтобы поймать* [Левкиевская 1999: 343; Udziela 1900: 410]. Кроме этого, у словаков есть и такие способы защиты от *моры*, которые схожи по семантике с польскими, но в чистом виде в польской традиции обнаружены нами не были. Так, чтобы защититься от *моры*, словаки *клали на грудь гребень*, а не *борону*, как это делали поляки, и *помещали острые предметы в замочную скважину*, а не *рядом со спящим* [Валенцова 2020: 140; Udziela 1886: (112)]. Наконец, еще один любопытный способ защиты заключался в следующем: *нужно было сказать душащей море «Приходи вчера»* [Валенцова 2020: 140]. На первый взгляд, этот способ защиты напоминает

приглашение МП прийти завтра за угощением, но назначение у них разное: в одном случае сюжет приведет к распознаванию МП, а в другом мора больше никогда не придет к человеку.

Южнославянские мифологические персонажи, близкие по функциям к польской зморе

У южных славян персонаж типа польской зморы известен, но имеет яркие своеобразные черты. В первую очередь, это возможность человека становиться *морой* не навсегда, а в *определенный жизненный период*, после чего мора превращается в другого мифологического персонажа. Например, *девочка-мора* после замужества становится *ведьмой*, а после смерти — *укодлачицей* [Плотникова 2004: 545, 546, 638]. Генезис моры и зморы схож — и тем, и другим персонажем может стать *ребенок, родившийся в «рубашке»*, хотя в случае польской зморы такой вариант происхождения появляется достаточно редко [Ibid.: 166; Czarna Woda (ok. Starogardu), 19.13.V, 2000]. Различие заключается еще и в том, что у южных славян наличие демонических признаков у такого ребенка зависело от цвета «сорочки» — так, морой мог стать ребенок, рожденный в голубой или красной «рубашке» [Плотникова 2004: 166, 545, 546]. У сербов морой могла стать девочка, родившаяся в кровавой сорочке, которую впоследствии сожгла повитуха [Левкиевская 1999: 342]. Кроме этого, причиной появления на свет сербской моры могло стать *зачатие ее в неположенное время* — во время месячных или в праздник [Ibid.]. У сербов и хорватов морой могла стать также *дочь вештицы* [Ibid.]. У болгар морой становились *люди, похороненные с нарушением ритуала*, а также *некрещеные или неправильно крещенные младенцы* [Ibid.]. Кроме этих способов, по сербским поверьям, девушка могла стать морой *специально*, пройдя определенный обряд [Ibid.].

Еще одной южнославянской особенностью является способ освобождения МП от обязанности вредить — если повитуха покажет «рубашечку» всему селу или объявит о том, что родилась мора, тогда ребенок перестанет быть МП [Плотникова 2004: 545–546]. Сербам известен и другой способ избавить мору от необходимости вредить людям: она должна была *признаться в своей деятельности* любому живому или неживому объекту и «пообещать больше не причинять зла людям» [Левкиевская 1999: 344]. В польской традиции подобного рода поверий нами зафиксировано не было.

Как и для польской зморы, основная функция южнославянской моры — *душить, давить спящего человека* [Плотникова 2004: 28, 545–546; Eadem 2016: 193–194]. Так же как и польская змора, южнославянская мора преимущественно *женского пола*, появляется *в облике*

девушки и душит молодых мужчин [Eadem 2004: 545, 546]. В Польше *змора*, как правило, вредит *взрослым*, но может представлять опасность также для *детей* [Gustawicz 1909: 358]. Как в Сербии, так и в Польше *мора* «может проникнуть в помещение через любое, даже *самое маленькое отверстие*, в том числе через замочную скважину» [Левкиевская 1999: 343]. У сербов, как и у поляков, *мора* может вредить не только *людям*, но и *домашним животным и деревьям* [Ibid.].

Общими для болгарской *моры* и польской *зморы* являются следующие признаки: *мора* может выступать *в облике девушки*; быть *невидимой*; она приходит *ко взрослым*; *душит людей во сне*; *пьет кровь спящих*, отчего жертвы *слабеют*; а когда она приходит, человек *покрывается потом* [Трефилова 2006: 266; Eadem 2020: 173; Kolberg 1962a: 52; Orle (ok. Radziejowa), 20.21.III, 1980; Udziela 1900: 399–404]. Так же как и польская *змора*, сербская и болгарская *мора* могут *сосать молоко из груди* женщин [Левкиевская 1999: 343; Wysokie (ok. Zamościa), 37.30.I, 1981]. В Сербии, как и в Польше, «мужчины, которых сосет З. [змора. — П. П.], имеют отвислые, как у женщины груди, а дети — твердые соски, из которых сочится молоко [Левкиевская 1999: 343; Książnica Śląska (ok. Dzierżoniowa), 13.30.I, 1983; Kręgi Stare (ok. Wyszkowa), 29.20. XV, 1983].

Облик польской *зморы* и южнославянской *моры* отчасти схож. У поляков этот МП мог выглядеть как *обычный человек*, *неясная тень*, *кот*, *конь*, *комар* или *мотылек*. Параллели к этим типам внешнего облика МП обнаруживаются у болгар, сербов и македонцев [Левкиевская 1999: 342–343]. Как и южнославянская *мора*, польская *змора* умеет *летать* [Kopisk (ok. Białegostoku), 35.16.X, 1990]. Но у народных представлений южных славян имеются яркие своеобразные черты, отличающие этот этнокультурный ареал от польской традиции. Так, у сербов *мора* превращается также в *летучую мышь* или *курицу*, а у хорватов это *животное с какой-то аномалией* или «женщина на трех ногах, имеющих копыта» [Левкиевская 1999: 342–343]. «Сербы считают, что З. может проникнуть только в тот дом, где есть “проклятые” деньги, т. е. деньги, украденные в церкви, у нищего или выкопанные в святом месте» [Ibid.].

Мора широко известна в центральной Боснии:

Мора нападает главным образом на младенцев, высасывая из них жизненную силу (вариант: кровь), отчего у ребенка набухает грудь и он становится очень слабым. В мусульманских селах про такого ребенка говорили: Doji ga mora [Его сосет мора]; Moriga mora [Его морит мора]. Одна из собеседниц в Умолянах рассказывала, что в колыбельку ребенку клали что-нибудь серебряное, тисовую древесину (tisovina) и чеснок, потому что некая «мора»

умела его высасывать (*jer je znala nekakva mora dojt i doit ga*) (Умоляни, 2012, МЕ). Чесноком мазали ребенку грудь и остатки клали под голову. Сама рассказчица сказала: «Я и обоим детям так делала, потому что слышала от своей матери, как надо делать. Я зеленый пояс сплела своими руками, когда сын родился. В один конец вшила кусочек тисового дерева, а в другой — серебро. А в мешочек завязала чеснок и положила под голову. Поскольку эта «мора» чувствует резкий запах и не приходит». На вопрос о том, является ли «мора» женщиной, боснийка отвечала, что этого не знает, знает только то, что она «приходит и летит на новорожденного» (*mora dolazi i ona leti na dijete*), потому что детское тельце — самое сладкое на свете, обладает особым запахом, оно — райская птичка (*rajska ptičica*) [Плотникова 2016: 193].

Подобным образом защищаются от МП этого типа и поляки — чтобы *змора* не душила, рекомендуется *помазать грудь освященным чесноком* (*Dzianisz* (ок. NowegoTargu), 24.38.X, 1981). Другие способы защиты от *моры* также схожи с польскими по своей семантике — *использование острых предметов, христианских символов и затыкание щелей в доме* [Плотникова 2016: 194; Кноор 1895: 17; Saloni 1908: 131]. Как и у поляков, у южных славян отгонные действия и обереги от *моры* включают также *растения-апотропеи, ритуальную ругань и съедание хлеба в туалете во время отправления большой нужды* [Трефилова 2020: 173; Gola-sza (ок. Będzina), 21.32.XII, 1987; Kolberg 1962b: 42–43; Udziela 1900: 401]. Одно из наиболее подробных описаний такого способа избавления от *моры* у сербов выглядит так:

[К]упить 40 различных видов плодов (яблоко, сливу, грушу, орех и пр.). Когда больной шел в уборную, он в первый день брал с собой один плод, во второй — другой и т. д. Совершая естественную надобность, человек съедал фрукт, а кто-нибудь из домашних его спрашивал: «Что ты делаешь?» Больной отвечал: «Я ем (называет плод), а мора пусть съест г...». Через сорок дней, когда все плоды будут таким образом съедены, мора отстанет от человека [Левкиевская 1999: 344].

В то же время у южных славян зафиксированы и другие средства защиты от *моры*, для польской традиции нехарактерные, например, опоясать ребенка полоской из козьей кожи [Плотникова 2016: 194].

У боснийских мусульман известны заговоры от *моры*, например,

Hajde roma kući doma, opasala se užetom, počapala dlakom, dok pobrojila ušumi lista i u vodi pijeska, o-sebi se zabavila, nikad se više ne vratla. To je dobar lijek, ako vam slučajno koje dijete, a to obično na djecu pada [Давай, цыганка, иди домой, опоясалась веревкой, оперлась на волосы, пока посчитала в лесу листья и в воде песок, сама с собой занималась, никогда больше не вернулась. Это хорошее лекарство, если у вас случайно какой ребенок, а это обычно с ребенком случается] (Подвине, 2012, МГ) [Плотникова 2016: 198].

Как правильно заметила Е. Е. Левкиевская, «чтобы прекратить посещение З., необходимо было ее распознать» [Левкиевская 1999: 343]. *Распознавание моры с помощью обещания угощения* известно сербам, хорватам, чехам и полякам. Кроме того, у сербов и поляков зафиксирован сюжет о *распознавании моры с помощью калечения* — «сербы, поймав ночью летучую мышь, опаливали ей крылья на свече, а утром ждали, что к ним придет женщина-З. в обгорелой сорочке» [Ibid.: 344]. В Далмации считалось, что *мору* можно *распознать во время церковной службы* — все моры в церкви будут стоять спиной к алтарю [Ibid.]. У южных славян, как и в других славянских традициях, можно распознать не только *мору*, но и *ведьму* [Плотникова 2004: 649, 651].

Многие мотивы, характерные для польской *зморы*, и *сюжет о распознавании МП с помощью фиксации* известны также боснийским мусульманам. Типичным примером распознавания *моры* с помощью фиксации является следующая быличка, приведенная А. А. Плотниковой:

Как-то осенью молотили зерно. Мужчины, как обычно, в это время спали в коровниках на соломе, заодно присматривая и за зерном, чтобы его не намочил дождь. И один молодой мужчина из Умолян по имени Хасан (говорят, он был силен, степен и хорош собой) однажды пожаловался: *Meni doji mora! Meni nešto prsa rastu* [Меня сосет мора! У меня что-то растет грудь]. И решил пойти за помощью к ходже. Ходжа, к которому обратился юноша, сказал пострадавшему, чтобы он вечером ничего не боялся, обязательно лег навзничь, прислонился к балке, чтобы видеть вход в коровник, непременно следил за тем, чтобы не заснуть, и чтобы подкараулил того, кто к нему придет. Мужчина его послушался, сделал все так, как ему велел ходжа. Лежал так час и услышал, как старушка снаружи крикнула кому-то, чтобы корм скоту дали. Как вдруг в дверях, проникнув через замочную скважину, появилась девушка, вся разодетая, в украшениях, серебре и золоте, колокольчиках. Девушка, прекрасная, как «вила», начала его высасывать (*cura, ko vila, i rošne me dojit*). И тогда он крепко схватил ее обеими руками перед собой, сделал все так, как сказал ему ходжа. Он ее схватил, и она уже не могла никуда деться — попалась. И он сразу ее узнал — соседка! А пришла, чтобы его уничтожить. Она ему и говорит: «Хасан, прошу тебя, не выдавай меня никому, Богом заклинаю, не выдавай, я тебе дам все, что у меня есть! Приданое дам!» [Приданое, или свадебные подарки невесты (*bošćaluk*), — это разные виды одежды: рубашки, штаны, шапки]. И вот этот мужчина, сильный и усердный в работе, умер в старости, а никому так и не сказал, что это за девушка была. Он сказал ей тогда: «Я тебя не выдам, но ты не смей никогда больше никому такое делать; чтобы этого не повторилось!» Она отвечала: «Не буду, да и не могу больше, потому что ты меня видел и узнал, так что не могу я больше так делать» (Умоляни — Ресник, 2012, ZS)» [Плотникова 2016: 194–195].

В этой быличке встречаются следующие характеристики моры, общие с польской традицией: *женский пол; красота; облик знакомой девуш-*

ки; мужчина как объект воздействия; необходимость не спать, чтобы ее подстеречь, а также поимка и удерживание моры, необходимые для ее распознавания. Польскую и южнославянскую традицию в этой быличке объединяет также то, что МП просит поймавшего ее мужчину *никому не раскрывать ее тайны*, после чего *прекращает ему вредить*.

У градищанских хорватов мора неизвестна, поэтому функции давить, душить спящего человека, мешать дышать или насылать кошмары распределены там между *ведьмой* и *мрачняком* (mračnjak) [Плотникова 2016: 149]. Последний так же, как *змора*, *душит детей и взрослых людей, действует ночью, появляется в облике человека*, а оберегом от него служит *оставленный в колыбельке чеснок* [Ibid.: 154].

Помимо способности *душить во сне*, для польской *зморы* характерны (хотя и не повсеместно) следующие мотивы: *выход души из тела во время сна, выпивание крови у людей и заезживание лошадей по ночам*. Функции *душить людей во сне* и *пить человеческую кровь* у южных славян выполняют не только *мора*, но также *ведьма* и *вампира* [Плотникова 2004: 637–644; 648–653]. Последние, как и *змора*, могут также *превращаться в разных животных* [Ibid.]. Кроме *ведьмы* и *вампира*, у болгар *душит людей таласм*, дух построек [Левкиевская 2020; Плотникова 2004: 682]. В Южной Славии мотив выхода души из тела характерен для *ведьмы* и *мифического защитника земельных угодий*, но в Бресте в Истрии (Хорватия) он встречается и у *вампира* [Ibid.: 637–644; 660–665]. Что касается заезживания домашних животных, в Пиринском крае и районе Якоруды (Болгария) этим занимается *вампира* [Ibid.: 637–644].

Восточнославянские мифологические персонажи, близкие по функциям к польской *зморе*

У восточных славян персонаж типа *зморы* неизвестен, за исключением западной Галиции и западной Белоруссии [Левкиевская 1999: 341]. Как писал М. Федеровский в конце XIX в., представления о *змомах* удалось зафиксировать только в Сокульском повете (совр. Подляское воеводство в Польше) а «народу из Волковыска, Слонима и Лиды *зморы* незнакомы» [Federowski 1897: 77]. Поэтому на восточнославянской территории *характерные для зморы функции утрачены или их приобретают персонажи других типов*.

Основную функцию *зморы* «давить, душить спящего человека» в русской традиции выполняет *домовой*, на востоке Украины и Белоруссии — *домовик*, а в западной Украине — *черт* и *ходячий покойник* [Лазарева 2018: 94–98; Левкиевская 2020; Ibid.]. В указателях С. Айвазян и В. П. Зиновьева эта функция *домового* отражена следующим образом:

5. Домовой ночью в доме:

Б.І. 5в давит человека, наносит ему физические увечья;

Б.І. 15 Домовой, посланный сатаной, душит хозяев, не освятивших дом [Айвазян 1975: 174–175].

Б.І. 5в Домовой ночью давит человека, наносит ему физические увечья.

Б.І. 9а Домовой предсказывает будущее: наваливаясь на спящего. Отвечает на вопрос «К худу или к добру?», предсказание сбывается.

Б.І. 16 Домовой выживает хозяина из дома: приказывает уйти; бьет, душит человека [...]

Б.І. 17 Домовой прогоняет мужика, легшего спать на его дороге (месте): приказывает уйти, выбрасывает из дома; давит человека [Зиновьев 1985].

Данные указателей позволяют выявить существенные различия между мотивировками душения человека мифологическими персонажами в Польше и у восточных славян — если домовой выполняет как *полтергейстную*, так и *общепатронажную* функцию, для зморы характерна только *полтергейстная*: как правило, змора душит *в силу своих демонических свойств* или *мстит за обиду* [Левкиевская 2000: 117–123; Кноор 1895: 16]. В отличие от домового, змора выполняет *прогностическую функцию* очень редко и в таких случаях *предвещает несчастья или болезнь*, а не что-то хорошее [Wysokie (ok. Zamościa), 37.30.I, 2001].

В статье о фольклорных интерпретациях сонного паралича А. А. Лазарева приводит следующие особенности встречи с домовым, которые, по нашим наблюдениям, характерны также для польской зморы:

1) указание на обстоятельства появления персонажа (рассказчик отходит ко сну или просыпается);

2) описание ощущения невозможности пошевелиться или позвать на помощь;

3) указание на затрудненность дыхания, ощущение, что кто-то «сидит на груди»;

4) указание на чувство страха (ужаса), испытанного визионером;

5) описание внешности или признаков присутствия домового, который проявляет себя звуками, прикосновениями или рассказчик видит его; издаваемые домовым звуки, ощущения от его прикосновений: теплый или холодный, голый или мохнатый и т. д. [Лазарева 2018: 94–98; Włachut 1935: 102–103; Ciszewski 1887: (19)–(20); Kolberg 1965: 423; Udziela 1900: 401, 403; Wróblów (ok. Wschowy), 11.23.XV, 1983].

Нередко восточнославянские мифологические персонажи, которые душат человека во сне, в частности *домовой* и *домовик*, занимаются *заплетанием грив лошадам* и *заезживанием их по ночам* [Ясинская 2018: 181; Левкиевская 2000: 124–127]. В восточной части Польши эти функции характерны также для *зморы* [Pieńczak, Mironova 2021]. Они

встречаются в связке часто, но не всегда, например, «в Полесье встречаются свидетельства, что гривы заплетают *русалки*» [Ясинская 2018: 180–181]. Помимо заплетенных лошадиных грив, *змора* и *домовой* могут стать причиной *появления колтуна в волосах человека* [НДП 2016: 252; Wyznica (ok. Kraśnika), 32.29.XV, 2001]. Зооморфные и антропоморфные ипостаси домового и зморы тоже пересекаются. *Домовой* и *змора* могут принимать облик *кота, собаки, змеи, ласки, лягушки, жабы, крысы* [Левкиевская 2000: 106–107; Gołaszka (ok. Będzina), 21.32.XII, 1987; Gostkowo (ok. Pułtuska), 29.19.X, 2000; Kręgi Stare (ok. Wyszkowa), 29.20.XV, 1983; Pręgowo (ok. Gdańska), 20.11.VI, 1983; Roczyny (ok. Wadowic), 22.35.XIV, 1988; Ulanowska 1884: (291)]. Что касается антропоморфной ипостаси, и *змора*, и *домовой* могут выступать *в облике мужчины, женщины, мальчика*, а также *быть невидимыми* [Левкиевская 2000: 103–106; Gustawicz 1909: 358; Maciąg 1902: 438; Orle (ok. Radziejowa), 20.21.III, 1980; Pniewo (ok. Kutna), 21.22.VIII, 1988]. Однако *домовой* чаще всего появляется *в облике мужчины*, тогда как *змора* — *в облике женщины* [Левкиевская 2000: 104–106]. Как у *домового*, так и у *зморы* может быть *семья* или *родственники*. «Представления о семейной жизни домового достаточно четко локализованы севером, северо-западом и частью юго-западных областей России, а также восточной Белоруссией» [Ibid.: 123–124]. Е. Е. Левкиевская отмечала, что на Русском Севере семья домового полностью дублирует семью человека [Ibid.: 124]. В семьях *змор* тоже имеется *жена, мать, сын, дочь и отец* [Тоерпен 1892a: 178–179; Udziela 1900: 400, 405]. *Змора* схожа с *домовым* и по объектам воздействия, к которым она приходит, — это могут быть *те, кого она любит* или *не любит*, причем это касается как *людей*, так и *домашних животных и деревьев* [НДП 2016: 252; Kolberg 1962a: 69; Kosiński 1904: 14; Maciąg 1902: 438; Sławęcín (ok. Choszczna) 9.16.VIII, 1985; Udziela 1900: 401]. Как *змора*, так и *домовой* могут быть связаны с *прядением* [Айвазян 1975: 174; Тоерпен 1892b: 783]. Также оба этих МП спорадически имеют функцию *похищать детей* [Айвазян 1975: 175; Kolberg 1877: (21)]. Человек может *вступать в связь* как со *зморой*, так и с *домовым*, но если в случае зморы это происходит регулярно, и про это известен отдельный сюжет Т 4010 Жена-змора [Krzyżanowski 1947: 53–55], то в связи с *домовым* подобные ситуации появляются в нарративах значительно реже [Айвазян 1975: 176]. Схожи и места появления *домового* и *зморы* — их можно встретить *в доме, у печи, в комнате, клетки, на чердаке, в конюшне* [Левкиевская 2000: 109–110; Udziela 1886: (112); Idem 1900: 400–402; 408–409]. Еще одно важное отличие, касающееся места пребывания МП, заключается в том, что *змора* *приходит* в перечисленные выше места *извне*, тогда как *домовой* *находится в них постоянно*.

Приход *зморы* в дом всегда осмысляется как *аномалия*, а присутствие в нем *домового* может рассматриваться и как *аномалия*, и как *норма* [Левкиевская 2000: 110–116]. *Змора* и *домовой* могут иметь общее происхождение — обоими МП, в числе прочего, становятся *умершие родственники* и *заложные покойники* [Ibid.; Książnica Śląska (ok. Dzierżoniowa), 13.30.I, 1983; Słup (ok. Jawora), 11.28.VI, 1983]. Любопытно, что на территориях, где смыкаются ареалы распространения *домового* и *зморы*, происходит их сближение и обмен функциями: так, в Белоруссии функция *зморы* *пить сок из дерева* переходит к *домовому* [Ляцкий 1890: 32–33; Zawada 1932: 118–119].

Как уже было сказано выше, в некоторых районах Восточной Славии аналоги польской *зморы* все-таки встречаются. В частности, Н. Я. Никифоровский отмечал существование представлений о *маре* в Витебской Белоруссии. Так же как и в польской традиции, в этой зоне *мара* *мучает спящих; садится на грудь или на горло; давит во сне; мешаает дышать*; способами защиты от нее выступают *крестное знамение* и *пробуждение* [Никифоровский 1907: 63–64; Kolberg 1962b: 42; Niepada (ok. Przemyśl), 33.35.XV, 1984; Saloni 1908: 131; Wiszniów (ok. Hrubieszowa), 38.31.XI, 1981]. Есть и некоторые различия: Никифоровский пишет, что *мара* *душит с перерывами*, чтобы больше насладиться мучениями человека, а *от ее прикосновения «млеет рука»* [Никифоровский 1907: 63–64]. Подобного в польской традиции зафиксировано не было.

Заключение

Таким образом, в южнославянской и западнославянской фольклорной традиции присутствует вредоносный мифологический персонаж преимущественно женского пола, чьей основной функцией является *душение во сне*. Он обычно приходит *ночью*, проникает внутрь помещения *сквозь замочную скважину* и *мучает людей* (в основном, *мужчин*), *растения* и *домашних животных*. Его зачастую можно *распознать различными способами* и *отогнать с помощью острых предметов, христианских символов или вызывания у него отвращения*. Западнославянская *мура* и южнославянская *мора* достаточно близки к польской *зморе* с точки зрения образа и сюжетно-мотивного фонда, и по этому признаку западные и южные славяне составляют один этнокультурный ареал.

В свою очередь, у *восточных славян* соответствующий персонаж отсутствует практически повсеместно, и связанные с ним у западных и южных славян мотивы и функции в восточнославянском ареале либо имеются, либо переходят к другим персонажам — *домовому*, *домовику*,

ходячему покойнику или *черту*, которые обладают некоторыми схожими со зморой чертами, но представляют собой самостоятельные персонажные типы.

Библиография

Источники

- Czarna Woda (ok. Starogardu)
Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego (PAE), Czarna Woda (ok. Starogardu), 19.13.V, 2000, 43–46.
- Dzianisz (ok. Nowego Targu)
Archiwum PAE, Dzianisz (ok. Nowego Targu), 24.38.X, 1981, 43–46.
- Garcz (ok. Kartuz)
Archiwum PAE, Garcz (ok. Kartuz), 19.10.IX, 2000, 43–46.
- Goląsza (ok. Będzina)
Archiwum PAE, Goląsza (ok. Będzina), 21.32.XII, 1987, 43–46.
- Gostkowo (ok. Pułtuska)
Archiwum PAE, Gostkowo (ok. Pułtuska), 29.19.X, 2000, 43–46.
- Kokotek (ok. Lublińca)
Archiwum PAE, Kokotek (ok. Lublińca), 20.31.X, 1987, 43–46.
- Kopisk (ok. Białegostoku)
Archiwum PAE, Kopisk (ok. Białegostoku), 35.16.X, 1990, 43–46.
- Kręgi Stare (ok. Wyszkowa)
Archiwum PAE, Kręgi Stare (ok. Wyszkowa), 29.20.XV, 1983, 43–46.
- Książnica Śląska (ok. Dzierżoniowa)
Archiwum PAE, Książnica Śląska (ok. Dzierżoniowa), 13.30.I, 1983, 43–46.
- Łukowa (ok. Radzyna Podlaskiego)
Archiwum PAE, Łukowa (ok. Radzyna Podlaskiego), 35.32.XIV, 1983, 43–46.
- Nienadowa (ok. Przemyśla)
Archiwum PAE, Nienadowa (ok. Przemyśla), 33.35.XV, 1984, 43–46.
- Okszów (ok. Chełmu)
Archiwum PAE, Okszów (ok. Chełmu), 37.28.V, 1990, 43–46.
- Orle (ok. Radziejowa)
Archiwum PAE, Orle (ok. Radziejowa), 20.21.III, 1980, 43–46.
- Pawłów (ok. Trzebnicy)
Archiwum PAE, Pawłów (ok. Trzebnicy), 14.27.III, 1985, 43–46.
- Pniewo (ok. Kutna)
Archiwum PAE, Pniewo (ok. Kutna), 21.22.VIII, 1988, 43–46.
- Pręgowo (ok. Gdańska)
Archiwum PAE, Pręgowo (ok. Gdańska), 20.11.VI, 1983, 43–46.
- Pszczonów (ok. Skierniewic)
Archiwum PAE, Pszczonów (ok. Skierniewic), 24.24.IV, 1989, 43–46.
- Roczyny (ok. Wadowic)
Archiwum PAE, Roczyny (ok. Wadowic), 22.35.XIV, 1988, 43–46.

Sławęcín (ok. Choszczna)

Archiwum PAE, Sławęcín (ok. Choszczna), 9.16.VIII, 1985, 43–46.

Słup (ok. Jawora)

Archiwum PAE, Słup (ok. Jawora), 11.28.VI, 1983, 43–46.

Wiszniów (ok. Hrubieszowa)

Archiwum PAE, Wiszniów (ok. Hrubieszowa), 38.31.XI, 1981, 43–46.

Wilcza (ok. Gliwic)

Archiwum PAE, Wilcza (ok. Gliwic), 19.33.XVI, 1986, 43–46.

Wróblów (ok. Wschowy)

Archiwum PAE, Wróblów (ok. Wschowy), 11.23.XV, 1983, 43–46.

Wysokie (ok. Zamościa) 1981

Archiwum PAE, Wysokie (ok. Zamościa), 37.30.I, 1981, 43–46.

Wysokie (ok. Zamościa) 2001

Archiwum PAE, Wysokie (ok. Zamościa), 37.30.I, 2001, 43–46.

Wyźnica (ok. Kraśnika)

Archiwum PAE, Wyźnica (ok. Kraśnika), 32.29.XV, 2001, 43–46.

Zatom Stary (ok. Międzychodu)

Archiwum PAE, Zatom Stary (ok. Międzychodu), 11.19.XV, 1988, 43–46.

Литература

Айвазян 1975

Айвазян С., Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах, Э. В. Померанцева, ред., *Мифологические персонажи в русском фольклоре*, Москва, 1975, 162–191.

Белетич, Лома 2013

Белетич М., Лома А., Сон, смерть, судьба (наблюдения над праслав. *moga, *mara), А. В. Гура, О. В. Белова, Е. Л. Березович, ред., *Slavica Svetlanica. Язык и картина мира. К юбилею С. М. Толстой*, Москва, 2013, 56–75.

Валенцова 2020

Валенцова М. М., Словацкая демонология. Краткий обзор, *Славяноведение*, 4, 2020, 128–145.

——— 2015

Валенцова М. М., J. Luffer. Katalog českých démonologických pověstí, *Славяноведение*, 4, 2015, 108–112.

——— 2013

Валенцова М. М., *Словацкая мифологическая лексика на общеславянском фоне*, А. М. Молдован, С. М. Толстая, ред., *Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Минск, 21–27 августа 2013 г. Доклады российской делегации*, Москва, 2013, 186–206.

Виноградова 2001

Виноградова Л. Н., *Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения* (диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук, Москва, 2001).

Виноградова, Толстая 1989

Виноградова Л. Н., Толстая С. М., Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей, Л. Н. Виноградова, Н. В. Злыднева, С. М. Толстая, ред., *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы, София, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры*, Москва, 1989, 86–114.

——— 1990

Виноградова Л. Н., Толстая С. М., К сравнительному изучению мифологических персонажей: вештица и ведьма, Н. П. Гринцер, Н. В. Злыднева, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян, ред., *Балканские чтения – 1. Симпозиум по структуре текста*, Москва, 1990, 112–116.

Виноградова, Толстая 1994

Виноградова Л. Н., Толстая С. М., К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, Н. И. Толстой, С. М. Толстая, ред., *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*, Москва, 1994, 16–43.

Виноградова, Толстая et al. 1989

Виноградова Л. Н., Толстая С. М., Гура А. В., Кабакова Г. И., Терновская О. А., Схема описания мифологических персонажей, Л. Н. Виноградова, Н. В. Злыднева, С. М. Толстая, ред., *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы, София, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры*, Москва, 1989, 78–85.

Гура 1989

Гура А. В., Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей (серболужицкие параллели), Л. Н. Виноградова, Н. В. Злыднева, С. М. Толстая, ред., *Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры*, Москва, 1989, 115–132.

——— 2020

Гура А. В., Лужицкая народная демонология, *Славяноведение*, 6, 2020, 56–74.

Зиновьев 1985

Зиновьев В. П., Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин, Т. Г. Леонова, ред., *Локальные особенности русского фольклора Сибири*, Новосибирск, 1985, 62–76. (<http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev1.htm>).

Лазарева 2018

Лазарева А. А., Домовой, ходячий покойник и покинувшая тело душа: интерпретации сонного паралича в восточнославянской культуре, О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов, ред., *Демонология как семиотическая система. Материалы V международной научной конференции*, Москва, 2018, 94–98.

Левкиевская 1999

Левкиевская Е. Е., Змора, Н. И. Толстой, ред., *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, 2, Москва, 1999, 341–344.

——— 2000

Левкиевская Е. Е., Мифологические персонажи в славянской традиции: восточнославянский домовый, С. М. Толстая, ред., *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*, Москва, 2000, 96–161.

——— 2020

Левкиевская Е. Е., Мифологизация ночного кошмара у славян: кто душит спящего человека? *Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. Аудиозаписи и материалы к докладам и сообщениям, прочитанным на семинаре ЦТСФ, 12.02.2020* (<http://www.ruthenia.ru/folklore/seminar/audio/workseminar2020.htm>).

Ляцкий 1890

Ляцкий Е. А., Представления белоруса о нечистой силе, *Idem, Этнографическое обозрение*, 4, 1890, 17–28.

НДП 2016

Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е., ред., *Народная демонология Полесья. Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века*, 3: *Мифологизация природных явлений и человеческих состояний*, Москва, 2016.

Никифоровский 1907

Никифоровский Н. Я., *Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе*, Вильна, 1907, 63–64.

Плотникова 2004

Плотникова А. А., *Этнолингвистическая география Южной Славии*, Москва, 2004.

——— 2016

Плотникова А. А., *Славянские островные ареалы: Архаика и инновации*, Москва, 2016.

Слащев 1992

Слащев В. В., *Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических народных персонажей сербов, черногорцев, хорватов и мусульман* (дипломная работа, МГУ, Москва, 1992).

Трефилова 2006

Трефилова О. В., Этнолингвистические материалы из с. Кралев-Дол, Перничская область, община Перник, Средняя Западная Болгария, Г. П. Клепикова, А. А. Плотникова, ред., *Исследования по славянской диалектологии*, 12: *Ареальные аспекты изучения славянской лексики*, Москва, 2006, 228–276.

——— 2020

Трефилова О. В., Болгарская народная демонология: краткий обзор, Е. С. Узенева, ред., *Славянский мир в третьем тысячелетии*, 15/3–4, 2020, 160–181.

Ясинская 2018

Ясинская М. В., Демоны, заплетающие гривы лошадям, в славянской народной традиции, О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов, ред., *Демонология как семиотическая система. Материалы V международной научной конференции*, 2018, 179–182.

Włachut 1935

Włachut E., *Zarys medycyny ludowej i wierzeń leczniczych Śląska Cieszyńskiego, Zaranie Śląskie*, 11/2, 1935, 98–104.

Ciszewski 1887

Ciszewski S., Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 11, 1887, (1)–(129).

Gustawicz 1909

Gustawicz B., *Gniotek, Lud*, 15, 1909, 358–360.

Federowski 1897

Federowski M., *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: materyały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, 1: *Wiara, wierzenia i przesady z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków, 1897.

Knoop 1895

Knoop O., Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego, *Wiśła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*, 9/1, 1895, 11–39.

Kolberg 1877

Kolberg O., Rzecz o mowie ludu wielkopolskiego, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 1, 1877, (3)–(36).

——— 1962a

Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Krakowskie*, 7/3, Wrocław–Poznań, 1962.

——— 1962b

Kolberg O., *Dzieła wszystkie. W. Ks. Poznańskie*, 15/7, Wrocław–Poznań, 1962.

——— 1962c

Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Lubelskie*, 17/2, Wrocław–Poznań, 1962.

- 1965
Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Pomorze*, 39, Wrocław–Poznań, 1965.
- 2005
Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Krakowskie. Suplement do t. 5–8*, 73/2, Poznań, 2005.
- Kosiński 1904
Kosiński W., Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej, *Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, 7, 1904, 3–86.
- Krzyżanowski 1947
Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. 2: Baśń magiczna: (T. 300–748)*, Warszawa, 1947.
- Máchal 1995
Máchal J., *Bájeslovi slovanské*, Olomouc, 1995.
- Maciąg 1902
Maciąg M., Jak sobie lud wyobraża istoty świata nadprzyrodzonego. Przyczynek, *Wiśła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*, 16/3, 1902, 437–439.
- Pieńczak, Mironova 2020
Pieńczak A., Mironova P., Stan badań atlasowych w Polsce i Rosji nad demonologią ludową (przykład zmory i innych istot mitologicznych posiadających cechy z nią wspólne), *Slavia Orientalis*, 69/3, 2020, 493–514.
- 2021
Pieńczak A., Mironova P., Mapowanie motywów mitologicznych. Zmora jako istota szkodząca ludziom i zwierzętom gospodarskim, *Łódzkie studia etnograficzne*, Łódź, 2021 (in print).
- Saloni 1908
Saloni A., Lud rzeszowski. Materyały etnograficzne, *Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, 10, 1908, 50–344.
- Świątek 1893
Świątek J., *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*, Kraków, 1893.
- 1902
Świątek J., Z nad Wisłoka, rysy etnograficzne ze wsi Białobrzegi w pow. łańcuckim, *Lud*, 8, 1902, 354–368.
- Toeppen 1892a
Toeppen M., Wierzenia mazurskie, *Wiśła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*, 6/1, 1892, 145–184.
- 1892b
Toeppen M., Wierzenia mazurskie, *Wiśła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*, 6/4, 1892, 758–797.
- Udziela 1886
Udziela S., Materyały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 10, 1886, (75)–(156).
- 1900
Udziela S., Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego po prawym brzegu Wisły, 2, *Wiśła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny*, 14, 4, 1900, 399–411.
- Ulanowska 1884
Ulanowska S., Niektóre materyały etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim), *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 8, 1884, (247)–(323).
- Zawada 1932
Zawada P., Sotony, nocnice, zmory, hele, panny (rusałki) leśne i topielice, *Zaranie Śląskie*, 8/2, 1932, 118–121.

References

- Aivazian S., Ukazatel' siuzhetov russkikh bylichek i byval'shchin o mifologicheskikh personazhakh, E. V. Pomerantseva, ed., *Mifologicheskie personazhi v russkom fo'klore*, Moscow, 1975, 162–191.
- Bjelečić M., Loma A., Son, smert', sud'ba (nabliudeniia nad praslav. *mora, *mara), A. V. Gura, O. V. Belova, E. L. Berezovich, eds., *Slavica Svetlanica. Iazyk i kartina mira. K iubileiu S. M. Tolstoi*, Moscow, 2013, 56–75.
- Błahut E., Zarys medycyny ludowej i wierzeń leczniczych Śląska Cieszyńskiego, *Zaranie Śląskie*, 11/2, 1935, 98–104.
- Gura A. V., Materialy k sravnitel'noi kharakteristike zhenskikh mifologicheskikh personazhei (serboluzhitskie paralleli), L. N. Vinogradova, N. V. Zlydneva, S. M. Tolstaya, eds., *Materialy k VI Mezhdunarodnomu kongressu po izucheniiu stran Iugo-Vostochnoi Evropy*, Sofiia, 30.VIII.89 – 6.IX.89. *Problemy kul'tury*, Moscow, 1989, 115–132.
- Gura A. V., Sorbian Folk Demonology, *Slaviano-vedenie*, 6, 2020, 56–74.
- Jasinskaya M. V., Demony, zapletaiushchie gryvy Ioshadiam, v slavianskoi narodnoi traditsii, O. B. Khristoforova, D. I. Antonov, eds., *Demonologiiia kak semioticheskaiia sistema. Materialy V mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, Moscow, 2018, 179–182.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Krakowskie*, 7/3, Wrocław–Poznań, 1962.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Krakowskie. Suplement do t. 5–8, 73/2*, Poznań, 2005.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Lubelskie*, 17/2, Wrocław–Poznań, 1962.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie. Pomorze*, 39, Wrocław–Poznań, 1965.
- Kolberg O., *Dzieła wszystkie. W. Ks. Poznańskie*, 15/7, Wrocław–Poznań, 1962.
- Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. 2: Baśń magiczna: (T. 300–748)*, Warszawa, 1947.
- Lazareva A. A., Domovoi, khodiachii pokoinik i pokinuvshaia telo dusha: interpretatsii sonnogo paralicha v vostochnoslavianskoi kul'ture, O. B. Khristoforova, D. I. Antonov, eds., *Demonologiiia kak semioticheskaiia sistema. Materialy V mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, Moscow, 2018, 94–98.
- Levkieskaya E. E., Mifologicheskie personazhi v slavianskoi traditsii: vostochnoslavianskii domovoi, S. M. Tolstaya, ed., *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Narodnaia demonologiiia*, Moscow, 2000, 96–161.
- Levkieskaya E. E., Zmora, N. I. Tolstoy, ed., *Slavianskie drevnosti. Etnolingvističeskii slovar'*, 2, Moscow, 1999, 341–344.
- Máchal J., *Bájesloví slovanské*, Olomouc, 1995.
- Pieńczyk A., Mironova P., Stan badań atlasowych w Polsce i Rosji nad demonologią ludową (przykład zmory i innych istot mitologicznych posiadających cechy z nią wspólne), *Slavia Orientalis*, 69/3, 2020, 493–514.
- Plotnikova A. A., *Etnolingvističeskaiia geografiia Iuzhnoi Slavii*, Moscow, 2004.
- Plotnikova A. A., *Slavianskie ostrovnye arealy: Arkhaika i innovatsii*, Moscow, 2016.
- Trefilova O. V., Bulgarian Folk Demonology: A Brief Overview, E. S. Uzeneva, ed., *Slavic World in the Third Millennium*, 15/3–4, 2020, 160–181.
- Trefilova O. V., Ethnolinguistic materials from village Kralev dol, Pernik region, Pernik community, Central-West Bulgaria, G. P. Klepikova, A. A. Plotnikova, eds., *Issledovaniia po slavianskoi dialektologii*, 12: *Areal'nye aspekty izučeniia slavianskoi leksiki*, Moscow, 2006, 228–276.
- Valentsova M. M., J. Luffer, Katalog českých démonologických pověstí, *Slavianovedenie*, 4, 2015, 108–112.
- Valentsova M. M., Slovak Demonology. A Brief Survey, *Slavianovedenie*, 4, 2020, 128–145.
- Valentsova M. M., *Slovatskaia mifologicheskaia leksika na obshchესlavianskom fone*, A. M. Moldovan, S. M. Tolstaya, eds., *Slavianskoe iazykoznanie. XV Mezhdunarodnyi s'ezd slavistov. Minsk, 21–27 avgusta 2013 g. Doklady rossiiskoi delegatsii*, Moscow, 2013, 186–206.
- Vinogradova L. N., Levkieskaya E. E., eds., *Narodnaia demonologiiia Poles'ia. Publikatsii tekstov v zapisiakh 80–90-kh godov XX veka*, 3: *Mifologizatsiia prirodnykh iavlenii i chelovečeskikh sostoianii*, Moscow, 2016.
- Vinogradova L. N., Tolstaya S. M., Gura A. V., Kabakova G. I., Ternovskaia O. A., Skhema opisaniia mifologicheskikh personazhei, L. N. Vinogradova, N. V. Zlydneva, S. M. Tolstaya, eds., *Materialy k VI Mezhdunarodnomu kongressu po izucheniiu stran Iugo-Vostochnoi Evropy*, Sofiia, 30.VIII.89 – 6.IX.89. *Problemy kul'tury*, Moscow, 1989, 78–85.
- Vinogradova L. N., Tolstaya S. M., K probleme identifikatsii i sravneniia personazhei slavianskoi mifologii, T. A. Agapkina, L. N. Vinogradova, N. I. Tolstoy, S. M. Tolstaya, eds., *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Verovaniia. Tekst. Ritual*, Moscow, 1994, 16–43.
- Vinogradova L. N., Tolstaya S. M., K sravnitel'nomu izucheniiu mifologicheskikh personazhei: veshtitsa i ved'ma, N. P. Grintser, N. V. Zlydneva, V. N. Toporov, T. V. Civjan, eds., *Balkanskie chteniia – I. Simpozium po strukture teksta*, Moscow, 1990, 112–116.
- Vinogradova L. N., Tolstaya S. M., Materialy k sravnitel'noi kharakteristike zhenskikh mifologicheskikh personazhei, L. N. Vinogradova, N. V. Zlydneva, S. M. Tolstaya, eds., *Materialy k VI Mezhdunarodnomu kongressu po izucheniiu stran Iugo-Vostochnoi Evropy*, Sofiia, 30.VIII.89 – 6.IX.89. *Problemy kul'tury*, Moscow, 1989, 78–85.

noi Evropy, Sofiia, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Problemy kul'tury, Moscow, 1989, 86–114.

Zawada P., Sotony, nocnice, zmory, hele, panny (rusalki) lešne i topielice, *Zaranie Śląskie*, 8/2, 1932, 118–121.

Zinov'ev V. P., Ukazatel' suzhetov sibirskikh bylichek i byval'shchin, T. G. Leonova, ed., *Lokalnye osobennosti russkogo fol'klora Sibiri*, Novosibirsk, 1985, 62–76.

Полина Борисовна Поветкина, аспирантка
кафедры русского устного народного творчества
филологического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова
119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 51,
филологический факультет
Россия / Russia
diana_middels@mail.ru

Received June 28, 2021