

# Svět v obrazech a ve frazeologii

## World in Pictures and in Phraseology

*Ladislav Janovec (ed.)*



Univerzita Karlova  
Pedagogická fakulta  
2017

**Redakční rada sborníku:**

PhDr. Ladislav Janovec, Ph.D.

Prof. PhDr. Radoslava Kvapilová Brabcová, CSc.

Mgr. Varvara Skibina

Mgr. Zuzana Wildová

**Recenzentky:**

Doc. PhDr. Naděžda Kvítková, CSc.

Prof. PhDr. Ludmila Stépanova, CSc.

**Vnitřní oponentura katedry českého jazyka UK PedF**

Doc. PhDr. Eva Hájková, CSc.

PhDr. Radka Holanová, Ph.D.

# Obsah

Předmluva.....	9
Preface.....	11
<b>Význam, intencia a zmysel frazémy ako indikátory porozumenia frazéme. Obraznosť frazémy a asociačno-sémantická sieť.....</b>	<b>13</b>
Significance, Intention and Meaning of Idioms as Indicators of Understanding the Idioms. Imagery of Idioms and Associative Semantic Network <i>Zuzana Kováčová</i>	
<b>Kultúrne dedičstvo v kontinuu (na materiáli biblickej frazeológie).....</b>	<b>39</b>
Cultural Heritage in the Continuum (On the Material of Biblical Phraseology) <i>Dana Baláková</i>	
<b>Sonda do poznania biblickej frazeológie v medzigeneračnom pohľade .....</b>	<b>51</b>
Probe into the Knowledge of Biblical Phraseology from the Intergenerational Point of View <i>Viera Kováčová</i>	
<b>Symbolika w czeskich i polskich frazeologizmach somatycznych z leksemami zrak/wzrok i oko oraz ich ekwiwalencja wzajemna.....</b>	<b>65</b>
Symbolism in Czech and Polish Somatic Phraseological Units with Lexemes zrak/wzrok [sight] and oko [eye] and Their Mutual Equivalence <i>Dariusz Tkaczewski</i>	
<b>Aktualizace frazémů v psaných textech (na základě materiálu korpusu SYN2015) .....</b>	<b>81</b>
Modifying Phrasemes in Written Texts (Based on the SYN2015 Material) <i>Markéta Maturová</i>	
<b>Изменение семантики крылатых выражений в публицистическом дискурсе (на примере русского и французского языков).....</b>	<b>87</b>
Semantics Change of the Winged Units in Publicism (Exemplified by Russian and French) <i>Александра Стефановна Макарова</i>	
<b>Символическая трансформация образных единиц речи в публицистических текстах: динамические аспекты изучения .....</b>	<b>103</b>
Symbolic Transformation of Images in Journalistic Texts: Dynamic Aspects of Study <i>Вера Барбазюк</i>	
<b>Frazémy v diskusiach na internetu .....</b>	<b>109</b>
Phrasemes in Discussion Forums on the Internet <i>Bohumila Junková</i>	

<b>Фразеология в русской драматургии середины XIX века.....</b>	<b>117</b>
Phraseology in Mid-19th-Century Russian Drama	
<i>Татьяна Левинова – Вера Киржаева</i>	
<b>Мова твораў Змітрака Бядулі як фразеалагічная скарбонка .....</b>	<b>129</b>
The Language of Zmitrok Byadulya's Works as a Phraseological Collection	
<i>Inna Kalita</i>	
<b>Фразеология как черта языковой личности Л. Н. Толстого .....</b>	<b>145</b>
Phraseology as Leo Tolstoy Linguistic Personality Trait	
<i>Ольга Валентиновна Ломакина</i>	
<b>Využitie frazeologickej a slovotvornej motivácie pri stimulovaní pracovnej pamäti žiaka .....</b>	<b>169</b>
Using idioms and words derived from idioms for the stimulation of pupil's working memory	
<i>Eudmila Liptáková</i>	
<b>Biblická frazeologie v povědomí mladé a střední generace učitelů primárních škol.....</b>	<b>187</b>
Biblical Phraseology in the Knowledge of the Young and the Middle Generation of Primary School Teachers.	
<i>Jaromíra Šindelářová</i>	
<b>Devizy našich předků – netradiční pramen.....</b>	<b>207</b>
Mottos of our Ancestors – Untraditional Source	
<i>Olga Palkosková</i>	
<b>Модели фразеологизации в русском языке Казахстана как следствие языковых контактов .....</b>	<b>213</b>
Phraseology forming models in the Russian language of Kazakhstan as a result of language contacts	
<i>Дамина Шайбакова</i>	
<b>Метафорика фразеологизма в развёртывании журналистского текста.....</b>	<b>221</b>
Phraseology metaphors in journalist text creating	
<i>Наталья Анатольевна Прокофьева</i>	
<b>Трансформация фразеологизмов в русскоязычных СМИ (на материале портретных публикаций).....</b>	<b>231</b>
Transformation of phraseological units in Russian media (on material of portrait publications)	
<i>Юлия Михайловна Коняева</i>	

<b>Русская фразеология в дискурсивном пространстве Интернета .....</b>	<b>241</b>
Russian Phraseology in the Discourse of Internet	
<i>Mariia Dobrova</i>	
<b>Фразеологические особенности путевых очерков 2-й половины XIX века (на примере очерков путешествия И. А. Гончарова «Фрегат „Паллада“») .....</b>	<b>247</b>
Phraseological Features in Traveling Sketches of the 2nd Half of the 19th Century (on the Example of Traveling Sketches «The Frigate „Pallada“» by I. A. Goncharov)	
<i>Екатерина Александровна Щеглова</i>	
<b>Устойчивые сравнения шведского языка, характеризующие перемещение человека, как фрагмент языковой картины мира (на фоне русского языка) .....</b>	<b>259</b>
Swedish Stable Comparisons which Describe a Person's Movement as a part of the Language World Picture against the Background of the Russian Language	
<i>Алёшин Алексей Сергеевич</i>	
<b>О работе над „Лексиконом польской и украинской активной фразеологии“ .....</b>	<b>269</b>
About the Work on „The Dictionary of Active Polish and Ukrainian Phraseology”	
<i>Роман Тимошук – Войцех Сосновски</i>	
<b>Устойчивые сравнения, отрицательно оценивающие поведение человека, в русской и китайской языковых картинах мира .....</b>	<b>277</b>
Stable Comparisons which Negatively Evaluate Human Behavior in Russian and Chinese Language World Pictures	
<i>Елена Иннокентьевна Зиновьева – Сун Хунцянь</i>	
<b>Analiza wybranych frazeologizmów etnonimicznych w językach zachodniosłowiańskich .....</b>	<b>295</b>
The Analysis of Selected Ethnonimical Idioms in West Slavic Languages	
<i>Natalia Shlikhutka</i>	
<b>Frazeologizmy v jazycích střední Evropy .....</b>	<b>303</b>
Phraseologisms in the Central European Languages	
<i>Tamás Tölgyesi</i>	
<b>Frazeologizmy a mentalne reprezentacje wizualne (badania eksperymentalne stereotypów narodów) .....</b>	<b>311</b>
Phraseological Constructions and Mental Visual Representations (Experimental Research on the Stereotypes of Nations)	
<i>Aleksandra Niewiara</i>	

<b>Етнокодування демонологічних уявлень українців у фразеології .....</b>	<b>331</b>
Etnokoding of Demonological Imagination of Ukrainians in Phraseology	
<i>Ірина Чибор</i>	
<b>Frazémy v komunikaci nejstarší generace .....</b>	<b>355</b>
Idioms / Set Phrases in Communication of the Eldest Generation	
<i>Květa Měšťanová</i>	
<b>Lidské versus animální: zoologická pojmenování v současných žurnalistických textech.....</b>	<b>371</b>
Human versus Animal: Zoological Names in Contemporary Journalistic Texts	
<i>Darina Hradilová</i>	
<b>Svatopluk Čech jako kritik dobové brusičské frazeologie .....</b>	<b>381</b>
Svatopluk Čech's Negative Attitude Towards Puristic Phraseology	
<i>Pavel Sojka</i>	
<b>Językowy obraz świata w bułgarskich związkach frazeologicznych z komponentem „ręka“ .....</b>	<b>403</b>
Language Picture of the World in Bulgarian Phraseology with „Hand“ Component	
<i>Weronika Szwedek</i>	
<b>Функционирование гендерно маркированных фразеологизмов в английском сленге .....</b>	<b>415</b>
Functioning of Gender-marked Idioms in English Slang	
<i>Екатерина Анатольевна Редкозубова</i>	
<b>Фразеологизм как средство создания имиджа страны в национально- ориентированной рекламе.....</b>	<b>423</b>
Idiom as a Means of Creating the Country's Image in the National-Oriented Advertising	
<i>Виктория Александровна Омеляненко</i>	
<b>ОТЕЦ v české frazeologii .....</b>	<b>437</b>
FATHER in Czech Phraseology	
<i>Ladislav Janovec</i>	
<b>Vliv znalosti Bible na percepci a recepci frazeologických biblismů.....</b>	<b>447</b>
An Influence of the Bible Knowledge on the Perception and Reception of Biblical Idioms	
<i>Jitka Polívková</i>	

<i><b>Tak dlouho na ni dělal oči, až ho požádala o ruku?</b></i>	
<b>K rodovým restrikcím a preferencím frazémů v češtině .....</b>	<b>457</b>
Gender Specifics and Restrictions of Czech Idioms	
<i>Kateřina Šichová</i>	
<b>SMRT ve frazémeh v úzu žáků střední školy .....</b>	<b>477</b>
The Death in Idioms in Usage of the High School Students	
<i>Zuzana Wildová</i>	
<b>Požívání alkoholu a jeho následky z pohledu frazeologie.....</b>	<b>485</b>
<i>Marie Kopřivová, Olga Richterová</i>	
<b>Možnosti koncepce frazeologického minima .....</b>	<b>491</b>
Phraseological Minimum Concepts	
<i>Varvara Skibina</i>	
<i><b>Ale ucho u pomyslného džbánu visí na vlásku</b></i>	
<b>(K užití frazeologie v současné publicistice) .....</b>	<b>499</b>
But the Handle of an Imaginary Jug Survived by a Hair's Breadth	
(On the Use of Phraseology in Contemporary Journalism)	
<i>Soňa Schneiderová</i>	
<b>Внутренняя форма русских идиом как фактор влияния на их дискурсивное</b>	
<b>поведение .....</b>	<b>507</b>
Inner Form Of Russian Idioms A Factor Of Their Functioning In Discourse	
<i>Анатолий Николаевич Баранов</i>	
<b>Ustálenost, syntax a matematické úlohy .....</b>	<b>519</b>
<i>Ladislav Janovec – Martina Šmejkalová</i>	

# Етнокодування демонологічних уявлень українців у фразеології

## Etnokoding of Demonological Imagination of Ukrainians in Phraseology

*Ірина Чибор*

*Київський університет імені Бориса Грінченка*

**Abstract:** The ethnolinguistic analysis of Ukrainian phraseology, motivated by demonological people's ideas, is represented in the article. The ethnocultural background of studied language units is described. The ethnocultural elements of demonological ideas are encoded in Ukrainian phraseology, including the idea of the spirits of nature (earth spirit, spirit of mines, field spirit and others), the idea of demonic creatures whose actions harm people (poverty, distress, misfortune, disaster, bat, ghost, mania, surprisingly etc.) demonological imaginations, associated with the other world and ancestor worship (brownie, mermaids, rahmans), and the idea of demons purposes. Demonological representation of imaginations of Ukrainians in phraseology is made explicitly, divided into small portions of idioms and code mythological motivation implicitly.

**Keywords:** phraseology, phraseological unit, etnokoding, culture code, spiritual culture, mythological worldview, folk demonology, demonic creature, nature spirits, evil spirits

**Абстракт:** У статті здійснено етнолінгвістичний аналіз української фразеології, мотивованої народними демонологічними уявленнями. З'ясовано етнокультурне підґрунтя творення досліджуваних мовних одиниць. Описано етнокультурні елементи демонологічних уявлень, закодовані в українській фразеології, зокрема уявлення про духів природи (земляного духа, духа копалень, польового духа тощо), уявлення про демонічних істот, що своїми діями шкодили людям (злидні, нужда, біда, лихо, нічниці, мара, манія, диво тощо), демонологічні уявлення, пов'язані з потойбічним світом та культом предків (домовик, русалки, рахмани), а також уявлення про демонів призначення. Репрезентацію демонологічних уявлень українців у фразеології найчастіше здійснено експліцитно, незначна частина фразеологічних одиниць кодує міфологічну мотивацію імпліцитно.

**Ключові слова:** фразеологія, фразеологічна одиниця, етнокодування, код культури, духовна культура, міфологічний світогляд, народна демонологія, демонічна істота, духи природи, злі духи

### Постановка проблеми

Загальне спрямування сучасних лінгвістичних досліджень на з'ясування проблеми



взаємозв'язку мови і культури, а також на виявлення етнокультурної специфіки мовних одиниць, зумовлює стале зацікавлення фразеологізмами. Як знаки мови і культури, фразеологічні одиниці (далі – ФО) кодують особливості бачення світу носіями мови. Одним із джерел культурної інтерпретації явищ дійсності та їх відображення у мові є міфологічні світоглядні уявлення, зокрема народна демонологія.

У народних віруваннях слов'ян характерною ознакою демонічних істот є тісний зв'язок зі світом померлих. Як зазначає К. Мошинський, кожна людина, яка померла неочікувано або у незвичний спосіб, може стати демоном, тому традиційними для народної демонології, окрім анімістичних вірувань, є вірування про походження (злих) духів від душ людей, померлих незвичним способом або передчасно (див. Moszyński 1967, с. 419–420; СД II, с. 53; Виноградова 2000, с. 70–71). Описані уявлення формують основу парадигми народної демонології українців, яка певною мірою репрезентована у фразеології української мови.

## Історія питання

Деякі аспекти кодування демонологічного змісту у слов'янській фразеології знаходимо в етнолінгвістичних розвідках Є. Тредера (Tredler 1989), А. Кравчик-Тирпи (Krawczyk-Turpa 2001), Р. Джвігол (Dźwigol 2004), А. Аксамітова (Аксамітаў 1997), В. Ковалю (Коваль 2011), В. Мокієнка (Мокиєнко 1986), Л. Виноградової (Виноградова 2000), І. Кузнецової (Кузнецова 2011), Я. Івченко (Ivchenko 2007). В українському мовознавстві демонологічну лексику, зокрема й фразеологію аналізували В. Ужченко (1988), В. Гуторов (1996), А. Івченко (1999), Г. Кузь (2000; 2004), Н. Хобзей (2002), Н. Тяпкіна (2006), Г. Доброльожа (2007), Л. Савченко (2013) та інші. Однак інтерпретація образів різних за походженням демонічних істот<sup>1</sup> у фразеології української мови із залученням фактичного матеріалу з давніх лексикографічних праць, фольклорних збірок і сучасних фразеологічних словників, зокрема й діалектних<sup>2</sup>, ще не була предметом окремої наукової розвідки.

**Мета дослідження** – виявити та описати закодовані в українській фразеології етнокультурні елементи демонологічних уявлень, що стали підґрунтям для творення досліджуваних фразеологічних одиниць. Для поглибленого вивчення інтерпретації

<sup>1</sup> Поза увагою цього дослідження залишаємо уявлення про чорта як уособлення зла і всієї нечистої сили.

<sup>2</sup> Діалектні ФО в тексті статті подано з позначкою, що вказує на територіальне поширення одиниці, відповідно до джерел, з яких дібрано матеріал. ФО, відібрані з праць *Галицько-руські народні приповідки* І. Франка (1901–1910) та *Приповідки: почув, записав і впорядкував Степан Пушик* (2009), подано з позначкою *південно-західне*, з праці *Слова з язика, як бджоли з вулика. Матеріали до словника народних порівнянь подільських і волинських говірок Хмельниччини* Н. Коваленко (2011) – хмельницьке, із *Фразеологічного словника лемківських говірок* Г. Ступінської, Я. Битківської (2012) та *„Фразеологічного словника лемківських говірок Східної Словаччини”* Н. Вархол, А. Івченка (1990) – лемківське, зі *Словника буковинських говірок* за загальною редакцією Н. Гуйванюк (2005) – буковинське, з праці *Сказав, як два зв'язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині* Г. Аркушина (2003) – західноволинське, західнополіське, зі словників *Із народу не викинеш: діалектний словник фразеологізмів та Що сільце, то нове слівце: словник фразеологізмів Західного Полісся* З. Мацюк (2006; 2013) – західнополіське, з *Фразеологічного словника говірок Житомирщини* Г. Доброльожі (2010) – житомирське, з *Фразеологічного словника говірок Нижньої Надніпрянищини* В. Чабаненка (2001) – нижньонадніпрянське, з *Фразеологічного словника східнословобжанських і степових говірок Донбасу* В. Ужченка, Д. Ужченка (2013) – східнословобжанське, степове. Ми усвідомлюємо, що така система позначень не зовсім збігається з традиційною класифікацією говірок української мови.

демонологічних образів у мовних одиницях предметом дослідження обрано фразеологію в широкому розумінні терміна.

## Методика дослідження.

Дослідження кодування етнокультурної інформації у ФО, мотивованих демонологічними уявленнями, здійснено поетапно. На першому етапі для виявлення і характеристики елементів міфологічного світогляду, закодowanego у ФО, зібрано етнокультурну інформацію, необхідну для встановлення мотивації одиниці.

Другий етап – добір фактичного матеріалу дослідження. Оскільки міфологічна мотивація ФО може бути виражена експліцитно (на компонентному рівні) та імпліцитно (нааявна тільки вказівка на міфологічне підґрунтя виникнення ФО у внутрішній формі), підставою відбору фактичного матеріалу послужила мотивація ФО, що корелює з демонологічними елементами, і зреалізована у ФО на компонентному, семантичному й образному рівнях.

Третій етап полягає у проведенні етнолінгвістичного аналізу для встановлення взаємозв'язку між ФО і позамовними, культурно зумовленими чинниками їх творення.

Четвертий етап – створення коментаря. За допомогою описового методу окреслено особливості етнокодування демонологічних уявлень у фразеології української мови і в такий спосіб узагальнено спостереження над ФО у їх взаємозв'язку з духовною культурою, міфологічним світоглядом українців.

## Аналіз матеріалу.

Первісні уявлення слов'ян про надприродні істоти, що базувалися на анімістичному сприйнятті навколишнього світу, стали причиною появи уявлень про духів природи. Образ **земляного духа**, як свідчать етнографічні джерела, утілює в собі „протистояння сил природи втручання людини в надра землі“ (Давидюк 1992, с. 83; порівн. Гнатюк 2000, с. 121). Фразеологія української мови репрезентує уявлення, згідно з яким у володіння земляного духа людина потрапляє після смерті, порівн. східнословобанське, степове *земляний позвав (покликав)* – „хто-небудь помер“ (ФСССГД, с. 220).

Розвиток уявлень про земляних духів призвів до появи в народній демонології нового персонажа – **духа копалень** (за В. Гнатюком (2000, с. 120), земський або копальняний дух), що охороняє підземні багатства. У фразеології східнословобанських та степових говірок української мови репрезентовано сучасні уявлення про земляного духа, а саме про своєрідного шахтарського домовика – *Доброго Шубіна* (ФСССГД, с. 542). Як свідчать фольклорні матеріали, Шубін – це земляний дух, що існував ще задовго до того, як побудували шахти, а тепер забирає до себе тих людей, які порушують його спокій; чорт; дух загиблого шахтаря або його привид (ФСССГД, с. 542). Походження лексеми *Шубін* пов'язують з прізвищем загиблого шахтаря (див. ФСССГД, с. 543).

Компонент *Шубін* у південно-східних говірках української мови мають такі ФО: *Шубін ходить (ходе)* – „посадка породи, що супроводжується тріском покрівлі“ (ФСССГД, с. 543), *Шубін гуляє*; *Шубін товчить* – „сідає лава“ (ФСССГД, с. 543), *Шубін пробіг*; *Шубін розгулявся*; *Шубін розсердився*; *Шубін злиться* – „валиться (сиплется) лава“ (ФСССГД,

с. 543). Зазначені ФО відображають міфологічний світогляд українського народу, за яким певні процеси у природі, у цьому випадку в надрах землі, пояснювали діями надприродної сили, земляного духа.

Зібраний матеріал свідчить про побутування вірувань про Шубіна, який є добрим духом і якщо його не дратувати, то він допомагає шахтарям, напр.: попереджує про обвали в шахті – *Шубін крис розігнав* (ФСССГД, с. 543), допомагає в роботі – *Шубін поміг* (ФСССГД, с. 544). Щоб убезпечити себе в шахті, потрібно було *піти до Шубіна на чарку* (ФСССГД, с. 543). За повір'ями, перед спуском у шахту заборонено говорити про Шубіна, адже це призведе до зустрічі з ним, після якої людина вже не повернеться до земного життя, звідси ФО: *Шубін прибрав; Шубін забрав*, що мають значення ‚хто-небудь загинув на шахті‘ (ФСССГД, с. 543) тощо.

Уявлення про **польового** духа, що живе в полях серед збіжжя (див. Чубинський 1995, с. 194; Гнатюк 2000, с. 115–116; Жайворонок 2006, с. 467), зреалізовано через стійке словосполучення *польовий дідько* у віруванні *кукіль – то полевого дідька робота* (Ном., с. 451). Компонент *дідько*, що узагальнено позначає нечисту силу, підкреслює трактування польового духа як демонічної сили, що вороже налаштована до людей і чинить їм шкоду.

За анімістичними уявленнями, водоймища – місце локалізації **водяного** духа, на позначення якого в українській мові функціонують лексеми: загальноукраїнське *водяник* (*водяний*) і південно-західне *топельник*. Водяник – володар усього водного простору (див. СД I, с. 396), якого уявляли „старим голим волохатим дідом з довжелезною кудлатою бородою“ (Жайворонок 2006, с. 109). Загальнослов'янське уявлення про походження водяного від утоплеників (Зеленин 1991, с. 416; СД I, с. 396; Гнатюк 2000, с. 118; Іларіон 1992, с. 128) репрезентовано у ФО східнословобожанське, степове *стати водяним* – ‚утопитися‘ (ФСССГД, с. 110), а також у значенні лексеми *топельник* – ‚злий дух, що живе у воді‘. І. Франко, подаючи стійке словосполучення *там є топельник* – ‚про глибоку воду, у якій можна втопитися‘ (Фр. III, с. 217), додає етнографічну довідку: „народне вірування про топлеників, утоплених людей, яких душі буцім-то сидять у глибоких вирах і тягнуть за ноги тих, що там купаються або плавають“<sup>3</sup> (Фр. III, с. 217), порівн. *втопленик у воді за ногу хапає* з коментарем: „вірування, що корч, який часто корчить ногу тому, що купається в глибокій воді, це дотик утопленика, який силкується живого чоловіка зтягти на дно“ (Фр. I, с. 291).

Потонулі особи жіночої статі, згідно з уявленнями, ставали русалками (Чубинський 1995, с. 203; Милорадович 1991, с. 413; СД IV, с. 497), з якими водяний міг вступати у подружні стосунки, звідси східнословобожанське, степове *оженитися з водяним* – ‚утопитися‘ (ФСССГД, с. 110). Дія зі значенням ‚тонути‘ метафорично репрезентована у ФО *водяного лякати* (ФСССГД, с. 110), а результат цієї дії відображено як своєрідний процес комунікації з водяником, порівн. східнословобожанське, степове *водяний покликав кого* – ‚хто-небудь втопився‘ (ФСССГД, с. 110), *сходити до водяного в гості* – ‚утопитися‘ (ФСССГД, с. 110) тощо.

Українська фразеологія зберегла також уявлення про **русалок**, місцем локації яких є дно водоймищ, порівн. *сміється, як русалка в морі* (ПП-4, с. 214). Із зазначеними уявленнями

---

<sup>3</sup> У цитуваннях збережено орфографію автора.

пов'язане виникнення ФО східнослов'янське, степове *ганяти русалок*; *сходити до русалки в гості*; *затягли русалки* (ФСССГД, с. 437) із семантикою ‚утонути‘. Русалки являлися людям в образі красивих дівчат з довгими розпущеними косами (Чубинський 1995, с. 203; Гнатюк 2000, с. 129), що й відобразилося у ФО *коси наче в русалки* (ПП-4, с. 36), західнополіське *коса як в русалки* – ‚про розкішне волосся, заплетене в косу‘ (Мац., с. 111).

У низці ФО репрезентовано демонологічні уявлення про русалок як про демонів, що походять від душ передчасно померлих не своєю смертю осіб жіночої статі (дітей), зазвичай, нехрещених (Moszyński 1967, с. 603, 675; Зеленин 1991, с. 418; Скуратівський 1994 I, с. 248; Жайворонок 2006, с. 513). В. Скуратівський цілком виправдано вважає походження русалок від душ нехрещених передчасно померлих дітей впливом християнської релігії, первинно русалками ставали діти, що померли неприродною смертю (Скуратівський 1996, с. 608). Саме походження лексеми *русалка* пов'язане з лат. *rosalia* – ‚Pascha rosata, rosarum‘ – назва весняного язичницького свята вшанування померлих (див. ЕСУМ V, с. 146–147; Moszyński 1991, с. 157–158; СД IV, с. 495). На думку С. Урбанчика, назва свята внаслідок метафоричного перенесення спочатку позначала його учасників, а пізніше – демонічних істот, відомих слов'янам під іншими назвами, напр.: українське *берегиня* та польське *богінка* (*boginka*) (див. Urbanczyk 1947, с. 53). Як наслідок, лексема *русалка* – гіперонім щодо назв споріднених демонічних істот таких, як мавки, берегині, лоскітниці.

На позначення давнього свята вшанування померлих в українській мові функціонує стійке словосполучення *Русальний (Русалчин) тиждень* і синонімічне *Навський (Мавський, Нявський) тиждень* (Жайворонок 2006, с. 512). Компонент *Навський (Мавський, Нявський)* співвідносять із праслов'янське *\*nav* ‚небіжчик‘, а також з пізнішими уявленнями українців про навку, нявку, мавку – ‚дитя жіночої статі, яке вмерло нехрещеним і перетворилося на русалку“ (Жайворонок 2006, с. 347). Уявлення про нявку, лісову русалку, репрезентовано у ФО хмельницьке *стати як нявка* – ‚схуднути‘ (Ков., с. 67).

Важливим елементом вірувань про східнослов'янських демонів – русалок, за К. Мошинським, є уявлення про те, що „душі передчасно померлих, а отже, скривджених долею дівчат, заздрісні і напасні у ставленні до живих людей“ (Moszyński 1967, с. 603), саме тому в *Русальний (Русалчин) тиждень* не можна було ходити поодиноці молодим хлопцям і дівчатам з метою забезпечити себе від русалок, які в той час були дуже активні і могли нашкодити.

За визначенням В. Жайворонок, *Русальний тиждень* – „сьомий тиждень по Великодню, або тиждень перед Зеленою (Святою) неділею, що з дохристиянських часів був веселим святом русалок“ (Жайворонок 2006, с. 512); за С. Килимником, „тиждень Зелених свят, що починався з Зеленої суботи“ (Килимник 1994 II, с. 371). Відмінність у семантиці цього стійкого словосполучення пов'язуємо зі святкуванням Русалій, яке на території України розпочиналося в різні дні: в одних регіонах у четвер напередодні Трійці, а в інших – у четвер після Зелених свят, у так званий *Русалчин Великдень* (Скуратівський 1996, с. 314; порівн. СД IV, с. 501).

Як свідчать лексикографічні та етнографічні джерела, святкування Русалчиного Великодня відбувалося головню в четвер після Трійці, напр.: *Русалчин Великдень* – ‚четвергь

троицкихъ праздниковъ<sup>4</sup> (Гр. I, с. 131), *русальчин великдень* – ,четвергъ Троицкой недели' (Гр. IV, с. 88; Дубр., с. 141; ФПССС, с. 55), *русалчин Великдень* – ,четвер на Клечанім тижні' (Ном., с. 60), *великий день русалчин* – ,свято на сьомому тижні по Великодні' (ФПССС, с. 87), однак на Слобожанщині стійке словосполучення *Русальчин велький день* позначає ,суботу перед Трійцею' (ФПССС, с. 89). На позначення цього відрізка часу функціонують синонімічні стійкі словосполучення: *русальні розигри* (Гр. IV, с. 88), *русальні поминки* (Дубр., с. 141; Жайворонок 2006, с. 469), *навський Великдень* (Ном., с. 60), *Мавський великдень* (Гр. II, с. 395) тощо.

Русалок, які упродовж Русального тижня перебували між людьми, у перший понеділок після Трійці з піснями проводжали назад у водойми, поля, ліси (див. Килимник 1994 II, с. 373; Скуратівський 1994 I, с. 263), звідси стійке словосполучення *русальні, русальчини проводи*, що позначає ,первый понедѣльникъ после троицкихъ святковъ' (Гр. III, с. 460).

Варто зазначити, що Б. Грінченко фіксує стійкі словосполучення *Навський Великдень, Мавський Великдень, Мертвецький Великдень* зі значенням ,Пасха мертвецовъ, по народнымъ вѣрованіямъ, въ четвергъ на последней недѣлѣ великого поста' (Гр. II, с. 474). Семантику цих одиниць пов'язуємо з уявленнями про покійників, які кілька разів на рік повертаються до місць свого перебування під час земного життя. Як свідчать етнографічні записи з південної частини України, крім Зелених свят, покійники поверталися ще в Чистий четвер і в цей день святкували Великдень (Скуратівський 1996, с. 305). Компонент *Навський, Мавський, Мертвецький* кодує етнокультурну інформацію, що це було свято мертвих. У черговий раз небіжчики поверталися з того світу на Зелені свята, якраз у той час, коли відбувалися Русалії. З цього приводу М. Грушевський зазначав, що мерці, які ходять під час свята Русалій, лякають або затагують до себе живих, одержали назву *русалки*: „тут помішались поняття душ померлих, нехрещених дітей з водяними й пільними німфами, духами збіжжя, і назва русалок і мавок (від назв мерлець) перейшла на ці образи“ (за Скуратівським 1994 I, с. 295–296). На нашу думку, у структурі названих стійких словосполучень компонент *Русальний (Русалчин)* співвідносний з уявленнями про русалок не як про водяних німф, а як про душі покійників.

За демонологічними уявленнями українців, **блуд** – нечиста сила, що локалізується в лісі на певних місцях і, притупляючи свідомість людей, зводить їх зі шляху, щоб нашкодити або взагалі знищити (див. Гнатюк 2000, с. 122–123; Іларіон 1992, с. 134; Жайворонок 2006, с. 42). У лексикографічній праці Б. Грінченка *блуд* – ,нечистая сила, сбивающая съ дороги' (Гр. I, с. 76), із таким же значенням лексема *блуд* функціонує в гуцульських говірках: ,нечиста сила, яка збиває з дороги' (Хобзей 2002, с. 45). І. Франко, фіксуючи ФО *блуд ми сі вчепив*, подає етнографічну довідку: „народне вірування персоніфікує ,блуд', який сидить у лісі тільки на певних місцях і там невидимо чіпається прохожих і водить їх довкола, не даючи знайти вихідної стежки“ (Фр. I, с. 61). Діалектні фразеологічні джерела подають описану ФО з дещо відмінним значенням, порівн. лемківське *блуд ся хчепыл* – ,хто-небудь не може знайти вихід із скрутного становища' (ФСЛГ, с. 27). Первинно скрутним становищем був стан блукання, як результат чіпляння до людини нечистої сили. Пізніше внаслідок деміфологізації уявлень про блуд відбулися зміни в семантиці

<sup>4</sup> У цитуваннях збережено орфографію автора.

ФО, яка сьогодні характеризує людину в безвихідному, скрутному становищі загалом, без прив'язки до ситуації блукання.

В українській фразеології головно репрезентовано уявлення про блуд як нечисту силу, яка допитується до людини, чіпляється, нападає на неї або бере її, порівн. ФО: *блуд мене допитався* (Ном., с. 503), *блуд мя допитався*, яку І. Франко подає з семантикою ,клопіт, баламутство, непевність або ошуканство' (Фр. I, с. 61), *блуд мі сі взяв* (Фр. III, с. 387), буковинське *блуд напав* – ,збився з дороги' (СБГ, с. 33). У поліських говірках ФО *блуд взяв* (Мац., с. 33) функціонує зі значенням ,збожеволіти'. На наш погляд, семантика цієї одиниці кодує етнокультурну інформацію про спосіб впливу на людину нечистої сили, а саме пригуплення свідомості до такої міри, що людина втрачала здоровий глузд і блукала часто навіть у знайомому місці, порівн. ще *як на чоловіка блуд нападе, то серед села дороги не найде* (Фр. I, с. 61).

За народними уявленнями, існували певні місця, де „держиться блуд“ і будь-хто в такому місці через свою необережність може заблукати, про таке місце говорять: *тут якийсь блуд водит* (Фр. I, с. 61), порівн. також ФО *блудна дорога* – ,не та дорога, какой нужно' (Гр. I, с. 76; Дубр., с. 69), можливо, первинно та дорога, на якій локалізувався блуд. Уявлення про існування таких місць репрезентує сучасна фразеологія, порівн. *заводити / завести в блуд* зі значеннями ,заплутувати, збивати кого-небудь з прямої дороги' і ,змушувати кого-небудь відхилитися, відходити від правильного розуміння чого-небудь' (ФСУМ, с. 300).

Дія *блудити* та стан *заблудитися* в народних уявленнях пов'язані з втручанням нечистої сили (див. СД I, с. 197), що відображено у ФО: *у блуд піти* (Гр. I, с. 76; Дубр., с. 90), *блудом ходити* (Гр. I, с. 76; Дубр., с. 3, 65), буковинське *ходити блудом* (СБГ, с. 33–34) з семантикою ,блукати'. І. Франко подає ФО *блудом пішов* з поясненням: „про чоловіка, що не любить сидіти дома і тиняється по службах або по заробітках або й так без діла“ (Фр. I, с. 61). Як бачимо, семантика зазначеної ФО прямо не вказує на міфологічну мотивацію, проте образ сценарію безуспішного переміщення людини у просторі, у зв'язку з дією нечистої сили, перенесено на процес „блукання“ людини, що не може знайти постійного заняття, яке б приносило користь.

Для східнослов'янської демонології характерними є уявлення про *домовика* (домового) – домашнього духа, покровителя і господаря дому, що опікується життям усієї родини, здоров'ям сім'ї та домашніх тварин (див. СД II, с. 120; Чубинський 1995, с. 192; Гнатюк 2000, с. 103; Скуратівський 1996, с. 132). Деякі вчені трактують домовика як бога домового вогнища, „хатне божество“ (див. Іларіон 1992, с. 124; Пономарьов 1994, с. 309; Жайворонок 2006, с. 194). В образі домовика поєднано елементи культу домашнього вогнища та культу предків, адже походження домовика пов'язували з покійними родичами, вважаючи, що члени сім'ї після смерті ставали опікунами своєї родини, домовиками.

Демонологічні уявлення українців характеризують домовика як доброго духа, який намагається всіляко сприяти родині, проте з певних причин може розізнитися і мстити. Як зазначає І. Нечуй-Левицький, із прийняттям християнства відбулася переінтерпретація уявлень про домовика, якого почали узагальнено трактувати як нечисту силу, що чинить шкоду людям (див. Нечуй-Левицький 1992). Так, у Б. Грінченка на позначення домовика подано стійке словосполучення *домовий дідько* (Гр. I, с. 419). Уявлення про домовика – покровителя „тих, хто живе в хаті (у домі)“ – репрезентовані у ФО східнословобожанське,

степове *домовий не любе кого* – ,хто-небудь часто не буває вдома' (ФСССГД, с. 179). Як бачимо, неприхильністю домовика пояснювали довгу або часту відсутність когось із членів родини.

Домовик застерігав мешканців оселі від лихого, завдяки його діям можна було визначити, що чекає родину в майбутньому. Якщо домовик посеред ночі душив когось із родини, то цим передбачав майбутнє (див. Зеленин 1991, с. 413; Гнатюк 2000, с. 106). У такому випадку до домового треба було звернутися із запитанням: *к добру или к худу* (ФПССС, с. 96), можлива відповідь: *к добру* пророчила ,гарний рік' (ФПССС, с. 96). Уявлення про домовика, що душить сплячих людей, утілене у ФО *стука раз-по-раз, мов ёго домовик душить!* (Ном., с. 171). Як опікун родини, домовик стежив за дотриманням порядку, певних звичаїв, традицій, порівн. ФО-застереження *домовик за волосся потягне на горище* – ці слова адресували заміжній жінці, яка повинна була ходити з покритою головою (див. ФПССС, с. 97). У названій ФО експліцитно закодовано також одне з місць перебування домовика в будинку – горище.

За уявленнями українців, домовик мешкав у печі, під піччю або в запічку (див. Іларіон 1992, с. 124; Скуратівський 1996, с. 133–134; Жайворонок 2006, с. 194). Услід за М. Номисом (Ном., с. 733), походження ФО *мовчи бо піч у хаті* (Ном., с. 281; Гр. III, с. 189), *лишня пічка в хаті* (Ном., с. 281), *для твоєї речі не виносить печі* (Ном., с. 281), *я б сказав, та піч у хаті* (Ном., с. 281), *у тім річ, що в хаті піч* (Ном., с. 281), що узагальнено позначають обережність у всьому, пов'язуємо з демонологічними уявленнями про домовика, який локалізується у печі (під піччю, у запічку) і може нашкодити родині, якщо йому не сподобалося почуте. У збірці І. Франка подано протилежну за значенням ФО *не велика річ, що є в хаті піч*, яку вчений інтерпретує так: „хоча піч – осередок родинного життя, проте немає вагомих причин її остерігатися“ (Фр. II, с. 548). Думаємо, названа ФО репрезентує процес деміфологізації уявлень про локалізацію в печі домовика, якого необхідно було остерігатися.

З уявленнями про домовика, що володіє всією інформацією про родинне життя дому, пов'язуємо мотивацію ФО *що ся за печею діє, то він знає* з семантикою ,знає всі тайники родинного життя' (Фр. II, с. 548). У діалектній фразеології Житомирщини функціонує ФО *піч у хаті* зі значеннями: ,таємниця' і ,заборона лаятися' (ФСГЖ, с. 137), яка виразно репрезентує описані уявлення.

Домовика вважали міфічним господарем-опікуном не тільки дому, але й домашніх тварин у господарстві, дворі (звідси ще одна його назва *дворовик*). Здоров'я і плодючість тварин залежали від ставлення до них домовика. Описані уявлення закодовано у ФО *домовик зненавидів* – ,про худого коня' (ФПССС, с. 97). Як свідчать етнографічні джерела, „особливо хороших коней любить домовик; він заплітає їм гриву і їздить верхи усю ніч у конюшні так, що заганяє коня зовсім“ (Чубинський 1995, с. 53), порівн. ФО *домовик плете гриву* – ,про доброго коня' (ФПССС, с. 97). М. Номис подає етнокультурну довідку про те, що домовики вночі їздять на конях і вказує, що так пояснювали появу в гривах коней зав'язок, які слугували стременами для домовиків, а також те, що вранці кінь був увесь мокрий і виснажений без видимих на те причин (див. Ном., с. 584). Якщо ж домовик полюбив тварину, то вона відрізнялася від інших міцним здоров'ям, вгодваністю, гладкістю шкіри тощо. Про таку тварину говорили: *до двору прийтись* – ,сподобатись

(про коня)», «хазяїн тоді задоволений конем, коли, за повір'ям, тварину прийняв домовик» (ФПССС, с. 87). Поганий стан здоров'я або раптову смерть тварини, зазвичай, молоді або нові в господарстві, пояснювали антипатією домовика, порівн. *не до двору кому* – ,не приживеться в господарстві (про худобу)» (ФПССС, с. 87). ФО *не до двору прийтисся* в сучасній українській мові (хоча й не зафіксована у словнику), характеризує людину, яка ,не підходить колективу, не може бути в добрих стосунках з людьми з колективу» (порівн. російське *быть (прийтись) не ко двору* – ,не відповідати будь-яким вимогам» (ФСРЯ, с. 129)). Як бачимо, сучасне значення ФО містить первісну сему ,не подобатися» (колись домовикові, а зараз людям у колективі), що дає підстави говорити про міфологічну мотивацію цієї одиниці.

Етнографічні матеріали з Гомельщини репрезентують вірування про домовика, який лиже домашню худобу, якщо вона йому не подобається (див. Войтович 2005, с. 156), звідси ще одна його локальна назва – *лизун* (СД II, с. 121). У діалектній фразеології Житомирщини збереглася ФО *лизун злизав* з семантикою ,зникнути» (ФСГЖ, с. 99), порівн. ще *біс злизав* (СФУМ, с. 32), *як чорт злизав* (ФСУМ, с. 954), *лихий злизав* (ССНП, с. 83), *бодай тебе чорт лизнув!* (Гр. II, с. 358). Семантика одиниці, на нашу думку, інтерпретує ситуацію, коли позначена домовиком у такий спосіб тварина через деякий час гинула.

За народними віруваннями, домовика можна було спеціально для себе створити, виховати, вигодувати, звідси його локальні назви *вихованок*, *годованець*, *хованець* (Гнатюк 2000, с. 104; Хобзей 2002, с. 173). І. Франко, фіксуючи ФО *уникає як хованець*, подає опис ритуальних дій, що сприяли появі хованця: „чоловік може із яйця-запортка виховати хованця, носячи те яйце 6 неділь під лівою пахою. Такий хованець сидить звичайно на поду і господар ставить йому від часу до часу трошка молочної їди без соли, або квасного молока з попелом із люльки» (Фр. III, с. 274). ФО *хованцьи має, що гроший доносить* – ,про чоловіка, який збагатився невідомим способом» (Фр. III, с. 275) репрезентує уявлення, згідно з яким хованець приносив своєму власникові багатство і достаток, порівн. лемківське *мати хованця у мішку* з семантикою ,бути заможним, багатим» (Івч., с. 139) і ,виділятися з-поміж інших за якимось показниками; бути найбагатшим, найвпливовішим» (ФСЛГ, с. 141). Убачаємо тут аналогію з уявленнями про домашнього чорта-вихованця, що повертає видані гроші власникові. На позначення цієї демонічної істоти в південно-західних говірках української мови функціонує лексема *інклюз*. Пізніше назва чорта стала назвою магічної монети, яка завжди повертається до свого першого господаря (див. Гр. II, с. 199; Хобзей 2002, с. 112–114; Dźwigoł 2004, с. 16, 18). Правдоподібно, що з описаними уявленнями пов'язане виникнення стійкого вислову *шенці-венці, чорт в кишенці* (Ном., с. 479; порівн. Закр., с. 223; Ільк., с. 109; ПГУР, с. 354; ПП-3, с. 363), зафіксованого у пареміографічних та фольклорних збірках XIX–XX ст.

Зауважимо, що в південно-західних говірках української мови з семантикою ,домашній чорт», якого можна купити або виховати з останнього найменшого яйця курки, функціонує лексема *антипко* (Хобзей 2002, с. 23). Б. Грінченко у словниковій статті *антипко* зазначає, що це чорт, якому, за народними віруваннями, дверима відбито п'яти, від чого він шкутильгає, а також подає етнографічну довідку щодо його походження: антипко (хованець) викльовувався з курячого зноски (див. Гр. I, с. 8). І. Франко фіксує ФО *Антипко в нім сидит; якого Антипка кричиш?*, вказуючи на те, що компонент *антипко* має значення



„злий дух” (Фр. I, с. 7). З огляду на викладене робимо висновок, що лексема *антипко* – евфемістична назва нечистої сили (порівн. ЕСУМ I, с. 76).

Функціями домовика деякі вчені наділяють міфічних персонажів Чура або Цура та Пека. У фразеології збереглися одиниці з компонентами *цур*, *пек*, що співвідносяться з назвами зазначених міфічних персонажів. Міфологічну сутність Чура (Цура) і Пека науковці визначають по-різному. Чур (Цур) (від санскритського *cur* – „курити, палити” (приносити жертви вогню) (Лозко 1998, с. 124)) – „обоготворений предок”, що охороняв „родове майно, границі” (Іларіон 1992, с. 125; див. Скуратівський 1996, с. 160), „дух, охоронець роду” (Лозко 1998, с. 222), С. Плачинда за А. Афанасьєвим стверджує, що Чур (Цур) – це „домашній бог, охоронець домашнього вогнища, тепла затишку” (Плачинда 1993, с. 53) (порівн. у лексикографічній праці П. Білецького-Носенка лексему *Цурь* визначено як „древнее божество границь и пределовъ” (Б.-Н., с. 383)), подібне зазначає В. Войтович, вважаючи Чура (Цура) хатнім духом (див. Войтович 2005, с. 596), який опікується живим вогнем душ предків і є заступником роду в разі небезпеки (див. СД II, с. 455). М. Ткач трактує цього міфічного персонажа як охоронця двору та рідних околиць, охоронця зовнішніх меж володіння (Ткач 2002, с. 78), порівн.: *Цур – наше місце свято!* (Ном., с. 375), *Цур мое!* (Ном., с. 582), *Цур не ділиться!* (Ном., с. 582). В образі ФО з компонентом *цур* (*чур*), напр.: *цур йому* (Дубр., с. 98; Уд. II, с. 223), *цур тобі* (Б.-Н., с. 383; ФПССС, с. 254), *хай йому цур* (СФУМ, с. 758; Уд. II, с. 240), *хай їй чур* (Уд. II, с. 240), що виражають бажання позбутися кого-, чого-небудь, лежить прототипна комунікативна ситуація, у якій висловлено побажання адресатові покинути умовні межі адресанта, охоронцем яких, за однією з версій, був Цур (Чур).

ФО з компонентом *цур* у більшості випадків виконують функцію своєрідних вербальних оберегів, порівн.: *Цур мене дале (д) мене* (Зін., с. 254; див. Ном., с. 374), *цурь дурня, та масла грудка* (Закр., с. 220; Ільк., с. 106; ПГУР, с. 351; Уд. II, с. 250), *цур очам!*; *цур поганим очом!* (Фр. III, с. 297), *цур тобі, сатано, відчепись!* (Ном., с. 589), що дало можливість деяким науковцям вважати Цура заступником від нечистої сили (див. Кузь 2004, с. 129), порівн. ще ФО-обереги з компонентом *цураха* (похідне від *цур*): *цураха ти!* (Фр. III, с. 297), *цураха поганимъ очамъ* (Закр., с. 220; див. Ільк., с. 106; ПГУР, с. 350; Ном., с. 374; Фр. III, с. 297) тощо.

У деяких ФО української мови поряд з компонентом *цур* у структурі одиниць наявний компонент *пек*, напр.: *цурь тобі! пекъ тобі!* (Бес., с. 515; див. ПП-3, с. 335; ПП-4, с. 278), *цурь тобі, та пекъ тобі* (Закр., с. 220), *цур тобі та пек!* (Фр. III, с. 297; див. Ільк., с. 106; ПГУР, с. 351; ПП-3, с. 335), *цур тобі пек* (ФПССС, с. 254; Ужч., с. 194), *цур йому пек!* (ФПССС, с. 272; Ужч., с. 194), *цур та пек лихим очам!* (Ном., с. 374; ПП-3, с. 335), *цур тобі [та] пек тобі* (СФУМ, с. 758; див. Уд. II, с. 250; ПП-3, с. 335), які в сучасній українській мові уживають для вираження незадоволення ким-, чим-небудь, несхвалення чогось. Такі ФО раніше використовували з метою відвернути лихе, небажане. Цю ж функцію, за І. Огієнком, виконували Цур і Пек як домашні боги, домовики (див. Іларіон 1992, с. 125).

Погляд науковців на міфологічну сутність Пека неоднозначний. Деякі вчені вважають його слов'янським богом пекла<sup>5</sup> (від давньоруського *пекль* – „смола, дьоготь”) (див. ЕСУМ

<sup>5</sup> П. Білецький-Носенко лексему *Пекъ* подає у своїй лексикографічній праці зі значенням „адское божество у

IV, с. 328), що боїться тільки Чура (Цура) (див. Плачинда 1993, с. 40; Скуратівський 1996, с. 159; Войтович 2005, с. 357). М. Худаш (2012, с. 656) спростовує трактування Пека як бога пекла, а Цура як його супротивника, вважаючи, що наймовірніше Пек – це „нижче божество, божок, а радше недобррозичливий для людини демон, злий дух“ (Худаш 2012, с. 656). Негативним і ворожим у стосунку до людини вважає і Цура (див. Худаш 2012, с. 655). Інші вчені дотримуються думки І. Огієнка і вбачають у Цурі та Пеку домові божества, що оберігають родину (див. Ткач 2002, с. 143), порівн.: *пек тобі, враже, хто тобі каже!* (Ном., с. 197), *пек поганим очом!* (Фр. II, с. 507, 449), *нівроку, пек поганому чоловікови!* (Фр. II, с. 449), *пек ти, запечений камінь у зуби!* (Фр. II, с. 507) тощо.

ФО з компонентом *пек* – це й магичні формули-відвертання злого духа, напр.: *пек тобі, маро!* (Дубр., с. 138), *пек ти, бідо, осина ти!* (Фр. I, с. 49), лемківське *пек ті бідо* (ФСЛГ, с. 170), порівн. ФО, у структурі яких, крім компонента *пек*, є ще компонент *осина*: *гі на тя, пек тобі, осина!* (Ном., с. 184; порівн. Закр., с. 152; Ільк., с. 18), бойківське *пек ти, осина! гі на тя!* (Фр. II, с. 507; порівн. Ільк., с. 73; ПГУР, с. 318), *пек і осина тобі!* (Фр. II, с. 507), *пек та осина на тебе!* (Фр. II, с. 482), *пек тобі, осина!* (Фр. II, с. 507). Наявність компонента *осина* у структурі названих ФО мотивовано уявленнями про знешкоджувальну дію осинового кілка, що забивали в могилу людей, які мали зв'язок з нечистою силою. Нагромадження на компонентному рівні ФО подібних складників підсилює магичну функцію мовної одиниці, порівн., *а цураха би їй була, пек та осина!* (Фр. III, с. 297).

За уявленнями народу, мешканцями дому, крім домовика, були ще **зlidні**. У дохристиянських віруваннях зlidні – це домові карлики, маленькі уособлені істоти, що живуть під піччю або в запічку. Вони з'являлися тоді, коли роздратований домовик покидав будинок (див. Іларіон 1992, с. 132; Булашев 1993, с. 204; Жайворонок 2006, с. 245). За уявленнями, якщо зlidні „облюбують чийсь оселю або людину, то обсідають немов реп'яхи“ (Скуратівський 1996, с. 197), що у свою чергу призводило до цілковитого зубожіння родини, звідси ФО: *зlidні осіли* (Гр. II, с. 158, Гр. III, с. 67; Дубр., с. 8, 75), *обсіли зlidні* (Ужч., с. 57; ФСГЖ, с. 75) – „жити у бідності“, порівн. *загрузнути / загрузти в зlidнях* – „збідніти, зубожіти, потрапити в скрутне матеріальне становище“ (ФСУМ, с. 304), *потрусити зlidнями* – „зазнати горя, нестатків, великої нужди“ (ФСУМ, с. 683). Стан постійної бідності образно пояснювали діями зlidнів, які міцно чіплялися до людини і не покидали її. Зазначене репрезентують стійкі порівняння: *причепився, як зlidні до старця* (Пуш., с. 231), *вчепився, як зlidні бондара* (Ном., с. 155; ПП-4, с. 160; ССНП, с. 60). Бідність старця та матеріальні нестатки бондаря у народі пояснювали присутністю, чіпленням до цих осіб зlidнів.

У фразеології української мови зlidні символізують убогість, бідність, нужду: *перевестися на зlidні* (Дубр., с. 79). В уявленнях народу родина біднішала, оскільки потребувала продуктів харчування не тільки для себе, але й для інших мешканців дому – зlidнів, порівн.: *голодні зlidні годувати* (Дубр., с. 61, 84), *годувати зlidні (зlidнів)* (ФСУМ, с. 154), *чужих зlidнів не наситиши* (Ном., с. 234; ПП-3, с. 165), житомирське *зlidні годувати; зlidень на столі* (ФСГЖ, с. 75). Як зазначає Л. Савченко, „люди вважали, що зlidні нападають на них, б'ють їх, але не фізично, а матеріально“ (Савченко 2013, с. 196),

---

древнихъ славянъ' (Б.-Н., с. 275), а ФО *Пекъ тобі* – з семантикою 'да пожрет тебя адъ' (Б.-Н., с. 275).

звідси й походження ФО-проклять: *най го злидні поб'ють* (Ном., с. 190; порівн. ПГУР, с. 297; Ільк., с. 56; Фр. II, с. 93; ПП-3, с. 331), *бодай вас злидні побили!* (Гр. II, с. 158), *злидні би тя побили* з коментарем: „злидні уявлено як якусь міфічну особу, що б'є людину“ (Фр. II, с. 193), порівн. *ще не бий, бо й так злидні ёго побили* (Ном., с. 198; ПП-3, с. 58, 164). У деяких ФО компонент *злидні*, крім матеріальної незабезпеченості та браку засобів до існування, узагальнено позначає ‚мізер‘, напр.: *служив три дні, вислужив злидні* (ПП-3, с. 164), *дай на три дні – візьмеш злидні* (ПП-3, с. 75, 164); ‚ніщо‘, напр.: *ходив три дні, та виходив злидні* (Ном., с. 484; ПП-3, с. 164), *сиділа три дні та й висиділа злидні* (ПП-2, с. 456; ПП-3, с. 164), *говорять три дні, а все про злидні* (ПП-2, с. 286; ПП-3, с. 164) тощо.

За твердженням І. Нечуя-Левицького, *злидні* – „розколотий образ Недолі“ (Нечуй-Левицький 1992, с. 58–60), своєрідна персоніфікація нещастя, невдачі (порівн. Dźwigoł 2004, с. 16), поселяються в домі разом із журбою, горем, лихом тощо, порівн.: *журба та злидні хочь кого зроблять трупанею* (Ком., с. 37), *у мене дві повні комори: в одній злидні, в другій горе* (ПП-1, с. 143), *злидні з бідністю зійшлися* (Пуш., с. 115), *голод краде, а злидні брешиуть* (ЗУПП, с. 214) тощо.

Із компонентом *злидні* в українській мові функціонує ФО *при злиднях та ще й з перцем* (Чуб., с. 232; ФПССС, с. 116; Уд. II, с. 157; ПП-3, с. 164), *злидні та ще з перцем* (Гр. III, с. 144; Дубр., с. 22; Ном., с. 246), *хоть злидні, зато сь перцёмъ* (Бес., с. 514; див. Ном., с. 246; ПП-3, с. 165), яку вживають на позначення когось-небудь пихатого, претензійного (як правило, з низьким культурним рівнем). ФО співвідносна з уявленнями про *злидні*, які своєю присутністю у домі призводили до зубожіння родини. Перебуваючи в матеріальних нестатках, дозволити собі перець, дуже дорогий колись, могли тільки особи претензійні, пихаті, що метафорично втілено у названих мовних одиницях.

Уявлення про *злидні* як про нечисту силу репрезентовано у ФО: *злидні на вкулачкы б'ються* (Ком., с. 7), *к злидню – кь чорту* (Гр. II, с. 158), *злидень же його зна – ,невідомо’* (ФПССС, с. 116), які зафіксовано у давніх лексикографічних працях та фольклорних збірках. Сучасні фразеологічні словники містять ФО з компонентом *злидні*, що метафорично відображають процес переходу від стану зубожіння до багатства, наприклад: *вибиватися / вибитися із злиднів* – ‚переставати бідувати; ставати заможнішим‘ (СФУМ, с. 63) та *полатати злидні* – ‚налагодити чиї-небудь фінансові справи‘ (ФСУМ, с. 668).

Подібно до *злиднів* в українській фразеології репрезентовано образ **нужди** – уособленої злої сили, що, спрямувавши свої дії на родину, може призвести до зубожіння (див. Жайворонок 2006, с. 402). ФО метафорично репрезентують процес боротьби людини з нуждою, порівн., *битися з нуждою* – ‚переборювати нестатки, злидні‘ (СФУМ, с. 30), а також дії персоніфікованої злої сили щодо людини: *нужда б тя побила!* (Ном., с. 190; Фр. II, с. 459; ПП-3, с. 332), *нужда бы тя побила; не на васъ показуючи* (Закр., с. 192; ПГУР, с. 313). Уживання цієї ФО разом з обереговою формулою свідчить про трактування *нужди* в українській етнокulturі як демонічної істоти.

Фразеологія української мови зберегла уявлення про **бід**у як персоніфікований злий дух, демон, що чіпляється (*біда сі очепила* (Пуш., с. 25), *от іще тьижка біда мене сі вчепила* (Фр. III, с. 230)), б'є (*біда здиває, кулаками б'єця* (Ном., с. 132), лемківське *біда побиват* (ФСЛГ, с. 25)), обсідає людину (*біда присіла (обсіла)* (ФСУМ, с. 28), лемківське *біда по кутах сидит* (ФСЛГ, с. 25)), завдаючи цим шкоди. Про персоніфікацію *біди* у віруваннях

українців зазначає І. Франко у коментарі до ФО *іди до біди!*: „біда персоніфікована як лихий демон“ (Фр. II, с. 230). Народні уявлення про походження біди закодовано у ФО: *біда біду породила, а біду – чортова мати* (Закр., с. 146; порівн. Ном., с. 131; ПП-3, с. 141), *біда біду породила, а біду чортъ* (Чуб., с. 232).

Лексема *біда* функціонує у ФО як евфемістична назва нечистої сили (у гуцульських говірках *біда* – евфемізм до низки назв на позначення понять: ‚нечиста сила‘, ‚гадюка‘, ‚вовкун‘, ‚важка (невиліковна) хвороба‘ (Хобзей 2002, с. 73)), про що свідчить кодування у ФО зооморфних ознак, приписуваних чортові, порівн.: *ану, втри біді роги!* (Фр. III, с. 382), *цьом біду під фіст!* (Фр. III, с. 298); особливостей зовнішнього вигляду чорта: *лиса біда вродилася, та й лиса ізгине* (ПП-3, с. 148), *біда куца, а горе чубате* (ПП-3, с. 142) та функціонування оберегових формул з компонентом *біда*, напр., *щезни бідо!, щезай бідо!* (Фр. III, с. 353) тощо.

У дохристиянських віруваннях українців як персоніфікований злий дух уявляли **лихо**, що разом з бідою ходить поміж людей, підстерігає людину всюди і завдає життєвих клопотів (див. Іларіон 1992, с. 134; Скуратівський 1996, с. 200; Жайворонок 2006, с. 336), звідси ФО: *лихо спіткало* – ‚трапилось горе, невдача‘ (Уд. I, с. 284; див. Ном., с. 126; Гр. II, с. 364; Дубр., с. 8, 118; ПП-3, с. 159, ФСГЖ, с. 100), *лиха набіжиш* – ‚будет тебе беда‘ (Гр. II, с. 364; Дубр., с. 5), *лиха не втічеш* (Дубр., с. 8), що метафорично кодують зустріч людини з лихом. Персоніфіковане лихо шкодило людині своїми діями, порівн.: *лихо обсіло (посіло)* – ‚хто-небудь перебуває у скрутному становищі, хворіє, живе у злиднях‘ (ФСУМ, с. 428), *лишенько напало* – ‚хтось перебуває у скрутному становищі, у когось неприємності, нещастя‘ (СФУМ, с. 341), *лихо погнало* (Ном., с. 126), *лихо привело (пригнало)* – ‚якісь неприємні обставини змусили когось прийти, прибути куди-небудь‘ (ФСУМ, с. 428), ФО-прокляття *бодай ті все лихо трастувало та торопило!* (Фр. II, с. 347), *лихо го бери!* (Фр. III, с. 472; див. ФСУМ, с. 428) тощо.

Оскільки, за уявленнями, лихо настигало людину несподівано, порівн. західнополіське, західноволинське *лихо приходить тихо* (Арк., с. 43), його остерігалися, звідси ФО-застереження: *сиди тихо, нехай спит лихо* – ‚уговкують надто веселого, рухливого чоловіка, аби не накликав на себе лихої пригоди“ (Фр. III, с. 89). Мовно-культурний образ лиха, збережений у ФО, наділений ознаками, притаманними демонічним істотам як уособленню надприродної сили, напр.: *лихо його знає* (СФУМ, с. 338), *лихо несе* (СФУМ, с. 338), *лихо носить* (ФСУМ, с. 428) тощо.

Для слов'янської міфології притаманні уявлення про демонів призначення – **рожаниць**, які майже відразу після народження людини визначають їй долю на все життя (див. Moszyński 1967, с. 693; Kempniński 2001, с. 372; СМ, с. 335). За В. Жайворонком, рожаниця – ‚богиня людської долі, фея, що з'являється при народженні дитини; першобогиня плодючості, небесна „господина світу“ (разом з донькою)“ (Жайворонко 2006, с. 505). Етнографічні джерела свідчать, що „всюди народ вірив [...] у появу (зазвичай, невидимих істот) біля узголів'я новонародженого; рожаниць є три, при цьому, за переконанням народу, спочатку долю дитини передбачає наймолодша, потім середня, а вкінці найстарша, яка визначає остаточно“ (Moszyński 1967, с. 695). Своє рішення рожаниці невидимо або нечитабельно для людини записували на чолі (обличчі) дитини. У такий спосіб у народі пояснювали родимі плями у новонароджених.

Уявлення про процес визначення долі рожаницями, а також вірування, що призначена доля залишається записана на чолі (обличчі) дитини, мотивували, на нашу думку, появу ФО: *на лобі (на чолі) написано у кого* – ,відразу видно, помітно що-небудь із зовнішнього вигляду когось' (ФСФУМ, с. 424; Ужч., с. 92), лемківське *на чолі написано* – ,відразу видно, зрозуміло стає щось, судячи із зовнішнього вигляду когось' (ФСЛГ, с. 153) і *на чолі прописано* зі значенням ,хто-небудь не може уникнути чогось' (ФСЛГ, с. 193), порівн. польське ФО: *mieć na czole napisane* (НКРР I, с. 388), *mieć wypisane na twarze* (НКРР III, с. 553). У семантиці ФО, мотивованих уявленнями про рожаниць, закодовано інформацію про характерну ознаку людини, яку неможливо приховати, а також про те, чого не можливо уникнути.

Уособлену в народних віруваннях **долю** етнографи вважають демоном, оскільки вона наділена рисами міфологічної істоти: „уявляють собі її як істоту у вигляді духа, що дозволяє деколи бачити себе і є покровителем окремих осіб або всього дому“ (Moszyński 1967, с. 698–699; порівн. Иванов 1991, с. 349). О. Потебня (2000, с. 363–376) на підставі фольклорних джерел порівнює долю з такими поняттями як лихо, біда, горе, щастя тощо (порівн. ФО західнополіське *долею бити* – ,про нещасливих' (Мац., с. 76)), долю як щастя визначає П. Чубинський (1995, с. 213). Як зазначає Г. Булашев, „доля є в кожній людині, це – її щастя або нещастя“ (Булашев 1993, с. 191). За В. Жайворонком, доля – це надприродна сила, яка визначає для кожного його земний шлях (Жайворонко 2006, с. 193).

Українська фразеологія репрезентує уявлення про долю як про персоніфіковану істоту, що наділена і позитивною, і негативною характеристикою (доля / недоля), порівн.: *доля служить* (Дубр., с. 127), *доля зглянеться* – ,кому-небудь поталанило, повезло в житті' (ФСФУМ, с. 260), *доля підставила ногу* – ,хто-небудь зазнав у своєму житті великої невдачі, краху' (ФСФУМ, с. 261), *доля обділила (скривдила)* – ,хто-небудь не має чого-небудь, позбавлений чогось (певних якостей, можливостей)' (ФСФУМ, с. 261), західнополіське *от дол'ї ни втичеш; от тебе недол'а* (Мац.-2, с. 60) тощо. Крім того, у ФО закодовано уявлення про лиху долю як одне із втілень недоли, напр.: *лиха доля* (ФСФУМ, с. 215; ПП-4, с. 250), *лихая доля и під землею надібає* (Ном., с. 115; Дубр., с. 141; ПП-3, с. 176), *від лихої долі не сховаєш сі* (Фр. II, с. 28), *[лиха] доля занесла* (ФСФУМ, с. 261), *гнала би сі за тобов лиха долі* (Фр. I, с. 345) тощо. Уявлення про добру / лиху долю, на думку вчених, належить до пізнішого язичницького періоду (див. Іларіон 1992, с. 116; Скуратівський 1996, с. 147; Кузь 2000, с. 7).

В українській фразеології імпліцитно закодовано уявлення про демонічних істот, що підмінюють людських дітей на своїх. За етнографічними відомостями, таких демонів називали **богинями** (див. Чубинський 1995, с. 197–198; Гнатюк 2000, с. 124). Зазначені уявлення подібні до уявлень польського народу про *богінок* (польське *boginka*) або *мамун* (польське *tatuna*), що підмінювали людських дітей на своїх (Moszyński 1967, с. 599; порівн. НКРР I, с. 129; Krzyżanowski 1994, с. 73). Такі діти завжди були хворобливі (часто недорозвинуті) або дуже крикливі і плаксиві (порівн. ФО польське *placze (drze się, wydziera się) jak odmieniec* (Krzyżanowski 1994, с. 74), де *odmieniec* – назва дитини, яку підкинула богиня). На позначення дитини, яку підмінила демонічна істота, в українській мові функціонують лексеми *відміна (підміна, одміна), одмінок (відмінок), одмінча (відмінча)* (див. Чубинський 1995, с. 198; Гнатюк 2000, с. 125; Хобзей 2002, с. 54; Жайворонко 2006, с. 412).

З компонентом *відміна* зафіксовано ФО *то відміна не дитина* – ,се погана, лиха дитина’ (Фр. I, с. 567), яку І. Франко подає з етнографічною довідкою: „основано на віруваню, що демони підмінюють непильнованих малих дітей“ (Фр. I, с. 567). Як бачимо, причину раптової зміни у поведінці дитини пояснювали діями нечистої сили, порівн. сучасну ФО *як хто підминив* – ,хто-небудь зовсім змінився, став іншим’ (СФУМ, с. 754), мотивацію якої пов’язуємо з уявленнями про демонічних істот, що підмінюють дітей.

Серед демонологічних уявлень українців виокремлюємо уявлення про нічних демонів жіночої статі, що забирають сон і викликають безсоння зазвичай у новонароджених дітей (див. Хобзей 2002, с. 135; СД III, с. 436; Жайворонок 2006, с. 400), проте можуть відбирати сон і в чоловіків, яким прагнуть помститися (див. Гнатюк 2000, с. 223). За походженням **нічниці** – це душі дівчат, які померли не своєю смертю або душі відьом (див. Гнатюк 2000, с. 223; Хобзей 2002, с. 136). Погоджуємося з В. Жайворонком і з описаними уявленнями пов’язуємо виникнення ФО *нічниці напали; нічниці осіли; нічниці мордують* (Жайворонок 2006, с. 400), бойківське *нічниці мі ссе* – „так жаліється жінка-породілля на біль у грудях“ (Фр. II, с. 454), *нічниця би тьби простріляла* (Фр. II, с. 454). Подані ФО І. Франко фіксує з етнографічними довідками: „нічниця – демон, що ходить по ночі і шкодить жінкам“ і „нічниця – злбний дух, що зсисає дітей і молочних жінок“ (Фр. II, с. 454). Як засвідчує фактичний матеріал, нічниці завдавали шкоди і жінкам, які недавно народили дітей. Крім того, лексема *нічниці* позначає також хворобу, викликану цими демонами (Хобзей 2002, с. 135; СД III, с. 436), а саме ,відсутність сну, безсоння’ (СУМ V, с. 430). Діалектна фразеологія Західного Полісся зберегла ФО *накинути нучнеці*’ зі значенням ,зробити, щоб людина мучилася безсонням’ (Арк., с. 108).

У народній демонології українців є уявлення про **мару**. Міфологічну сутність мари науковці визначають по-різному. В. Войтович вважає Мару богинею зла, темної ночі, ворожнечі, смерті; донькою Чернобога (Войтович 2005, с. 287). А. Кемпінський стверджує, що у слов’янській міфології Мара, Мора первинно – богиня – персоніфікація смерті, зазвичай збірної (мор), пізніше злий дух ночі (сну) (див. Kempniński 2001, с. 276). В. Жайворонок дотримується думки, що Мара – це міфічна істота, найчастіше відьма, загалом дохристиянське уособлення нечистої сили (див. Жайворонок 2006, с. 353). Немає одностайної думки і щодо етимології лексеми *мара*. Одна із версій – від прасл. \**morъ* – ,смерть’. Інша – пов’язує слова з коренем \**mor-* з дієсловами *taniti, tamiti* – ,морочити, обманювати, чаклувати’ (див. СД III, с. 178). Етимологи також припускають зв’язок з *марний, морити, мерти*, але здебільшого походження слова *мара* ,привид, примара; відьма, нечиста сила’ пов’язують з *маяти, манити, махати* і подібними (див. ЕСУМ III, с. 388–389). В. Будзішевська вважає, що польське *tora* і *tara* етимологічно виводяться від \**ter-* ,тиснути, толочити’ (Budziszewska 1991, с. 17).

В сучасній українській літературній мові лексема *мара* функціонує з семантикою: „істота або предмет, що уявляється комусь; привид, примара“ і „міфічна істота, найчастіше в образі злої потворної чаклунки; уособлення нечистої сили“ (СУМ IV, с. 625). У гуцульських говірках *мара* – „примара, дух убитого чоловіка, що привиджується людям“ (Хобзей 2002, с. 125), „напівлюдина, напівнечиста сила’ (див. Шухевич 1901, с. 219). Б. Грінченко у словниковій статті *мара*, крім відомого ,привид, примара’, подає ще ,сон, сновидіння’ та вказує, що *мара* – це „злой духъ, разновидность чорта, обморочивующій людей, затемняющій

имъ разсудокъ, чтобы завести ихъ въ опасное место“ (Гр. II, с. 405). Подібне зазначає В. Скуратівський (1996, с. 124–125). Останнє трактування подібне до значення лексики *блуд* і співвідноситься з народними віруваннями, що *мара* – це „злий жіночий демон, який покриває невидимою сіткою очі людини, заморочує розум, щоб завести до небезпечного місця“ (Чубинський 1995, с. 199; Іларіон 1992, с. 150). Описане вірування мотивувало появу ФО *мара водить* (ФСУМ, с. 464), *анахтемська мара водить почала* – „хтось блукає, не усвідомлюючи місця свого перебування“ (ФСУМ, с. 464), порівн. ФО *всяка мара товче ся по світі* з поясненням „згідно про чоловіка, що ходить блудом“ (Фр. III, с. 480). Час активації діяльності мари, як і нечистої сили, – темна пора доби: *ходить як мара по ночах* (ПП-4, с. 176).

Згідно з віруваннями, марою могла стати за певних обставин звичайна людина (див. Чубинський 1995, с. 199). Цей факт дає змогу розглядати мару як напівдемонічну істоту і пов'язувати з відомою в західно- та південнослов'янських міфологічних уявленнях постаттю змори (польське *zmora (mora)*), яка душить сплячу людину, сидючи в неї на грудях (див. Moszyński 1967, с. 627; СД II, с. 341), часто уособлює важкий сон (див. Dźwigoł 2004, с. 56). Думаємо, такі уявлення співвідносні з образом ФО *всадила ми сі якась мара в груди* – „щось болить у грудях“ (Фр., I, с. 275), а також мотивували появу в українській фразеології стійких порівнянь з компонентом *мара*, напр., *виглядає, як мара* – „дуже виснажений, вимучений“ (ССНП, с. 88; ПП-4, с. 90), *нижньонаддніпрянське як мара небесна* – „дуже худий, виснажений“ (Чаб., с. 161). Семантика цих одиниць кодує етнокультурну інформацію про стан та вигляд людини, яку, за уявленнями, мучила вночі мара, порівн. польське *wzgląda jakby go mora całą noc dusiła* (НКРР III, с. 797).

У сучасній українській літературній мові функціонує ФО *як мара* для вираження неприязні до когось, яка наділена деміфологізованим значенням: „хто-небудь дуже брудний, неохайний“ (СФУМ, с. 367). Уявлення про зовнішній неприємний вигляд мари репрезентують здебільшого діалектні ФО української мови, напр.: західнополіське *страшна як мара* (Мац., с. 128), *похожа на мару* – „про невродливу дівчину / жінку“ (Мац., с. 242), порівн. *хоч і мара, аби з другого села* – „бажання парубка одружитися з дівчиною з другого села“ (Арк., с. 30) тощо.

В українській мові лексема *мара* також функціонує як загальна назва нечистої сили (Хобзей 2002, с. 126; Жайворонок 2006, с. 353). На це вказував і І. Франко в поясненні до ФО *бодай ся тобов мара вдавила!*: „мара – злий демон, дідько“ (Фр. II, с. 377). Подібне пише і А. Аксамітов, вважаючи, що у слов'янській міфології Мара (Марня) – злий дух (Аксамітаў 1997, с. 79). В. Жайворонок уточнює ще й функцію цієї нечистої сили: мара „заморочує людям розум, і вони роблять собі шкоду“ (Жайворонок 2006, с. 353; порівн. Скуратівський 1996, с. 124). Описуючи деякі ФО-прокляття з компонентом *мара*, Л. Савченко пише про Мару як про богиню, однак ФО з цим компонентом вважає співвідносними з міфологічними уявленнями про злих духів (див. Савченко 2013, с. 197).

Наявність в українській фразеології одиниць з компонентом *мара*, за якими закріплена функція прокляття, напр.: *бери мара!* (ПГУР, с. 232, Фр. I, с. 19), *мара бы тя взяла!* (ПГУР, с. 292; Фр. II, с. 377), *нехай тебе мара бере (візьме)* (ФСУМ, с. 464), *бодай ти мара голову скрутила!* (Фр. III, с. 480), *мара в печінки в'їлася б* (ФСУМ, с. 464), *іди до мари маренної!* (Фр. III, с. 480), а також ФО, що є своєрідними оберегами від злого духа: *пек ти маро*,

осина би ти було! (Фр. II, с. 377), плюнь на мару! (Ном., с. 158), згинь, Маро! (Пуш., с. 113) додатково вказують на трактування мари в українській етнокulturі як нечистої сили.

Як засвідчують давні та сучасні лексикографічні джерела, в українській мові ФО з компонентом *мара* вживають для вираження незадоволення, подиву, невпевненості, недоброго побажання комусь, напр.: *мара бачила* (ФСУМ, с. 464), *мара тебе чує* (Фр. III, с. 480), *а мара його знає, де він ся подів* (Гр. II, с. 405; Дубр., с. 1), *мара його знає* (ФСУМ, с. 464; Фр. III, с. 480), *мара його має* (Фр. III, с. 480), *що за мара* (ФСУМ, с. 464), *якої мари* (СФУМ, с. 367), *якої ти Мари прийшов (хочеш)* (Пуш., с. 352) тощо.

Як бачимо, лексема *мара* функціонує як назва різних за міфологічною сутністю понять. Зібраний матеріал вказує на поширення вірувань про мару як про нечисту силу загалом. Етнокulturна інформація, закодована у ФО, репрезентує уявлення, що зближують мару з блудом, а також із західнослов'янською напівдемонічною істотою – зморою. Однак не зафіксовано ФО з компонентом *мара* у значенні 'відьма', яке подають сучасні лексикографічні та етнолінгвістичні джерела.

Міфологічні уявлення про мару певною мірою перегукуються з уявленнями про **ману** та **манію**. Мана – „персоніфікована нечиста сила, яка може напасти на людину, вводячи її в оману“ (Жайворонко 2006, с. 352; порівн. Іларіон 1992, с. 150). З подібним значенням лексема *мана* функціонує в гуцульській говірках: „неокреслена міфічна істота, примара, натрапивши на яку людина втрачає здатність орієнтуватися в просторі“ (Хобзей 2002, с. 124). У сучасній українській літературній мові слово *мана* вживають із семантикою: уявний образ кого, чого-небудь, що ввижається комусь; привид, примара' і „за уявленнями забобонних людей – те, що нав'язне злим духом“ (СУМ IV, с. 616), порівн. значення, зафіксоване Б. Гріченком: *мана* – „привид, спокуса, ілюзія“ (Гр. II, с. 403). В. Скуратівський, аналізуючи відмінності між марою і манною, дійшов до висновку, що мана – це „лише ілюзія, яку може спровокувати людина, здатна до магічних дій“ (Скуратівський 1996, с. 125). Власне таке уявлення експліковане у ФО з компонентом *мара*, порівн. *напускати (насилати) / напустити (наслати) мару* – „заворожувати кого-небудь, впливати чарами“ (ФСУМ, с. 532).

З уявленнями про ману, услід за В. Скуратівським (1996, с. 125) і В. Жайворонком (2006, с. 352), пов'язуємо й виникнення ФО *пускати / пустити ману [в вічі]* – „обдурювати, змушувати вірити в що-небудь нереальне“ (Дубр., с. 80; СФУМ, с. 585; Ужч., с. 96; ПП-4, с. 251), що варіативно зафіксована ще в давніх лексикографічних джерелах, напр.: *ману напустить* – „одурить“ (Павл., с. 81), *ману напускати* – „морочить, дурачить, отводить глаза“ (Гр. II, с. 403; Дубр., с. 106), *ману пустив (напустив)* (Ном., с. 169), *напустив на мене ману* – „напустив туману, збалахманив очі“ (Фр. II, с. 434). З дещо відмінною семантикою ця ФО функціонує в говірках української мови, порівн.: житомирське *пустити ману* – „брехати“ і „шахраювати“ (ФСГЖ, с. 105), західнополіське *ману пускати* – „пліткувати“ (Мац., с. 128).

ФО з компонентом *манія*<sup>6</sup> репрезентують уявлення про існування демонічної істоти, яка чіпляється до людей, осліплює їх, туманить розум: бойківське *манія якась мене сі вцепила*

<sup>6</sup> У сучасній літературній мові лексема *манія* позначає 'хворобливий стан психіки; палка пристрасть до чогось' (ЕСУМ III, с. 384), у говірках української мови функціонує з семантикою 'привид' (СУМ IV, с. 623).



(Фр. II, с. 377), *ти манійо якась!* – ,до гарної жінки, яка баламутить чоловіка’ (Фр. II, с. 377). Про нав’язливість як одну з основних рис манії пише П. Чубинський: „манія – дух, що нав’язується людям і виводить їх з терпіння“ (Чубинський 1995, с. 196; див. Гр. II, с. 404), порівн. *причипився як та манія* (Чубинський 1995, с. 196). ФО інтерпретують уявлення про манію як демонічну істоту, що впливає на психічний стан людини і цим завдає шкоди.

У фразеології української мови наявні ФО-прокляття з компонентом **диво**, що експлікує етнокультурну інформацію про анімізацію абстрактного поняття, порівн.: *щоби на тебе диво прийшло* – ,щоб тебе постигла якась нечувана пригода’ (Фр. I, с. 558), *диво би на тебе зайшло* – ,щоб на тебе впало якесь нечуване лихо’ (Фр. I, с. 557), *а диво на тебе – ,щоб тобі сталося щось дивне, якась незвичайна пригода’ (Фр. I, с. 557). Подібна ФО щоб на тебе Див прийшов!* (Ном., с. 193; ПП-3, с. 336) містить споріднений компонент **Див**. Міфологічну сутність Дива науковці трактують неоднозначно. На думку деяких учених, Див – язичницький бог, правдоподібно є одним із втілень Сварога (див. Мокиєнко 1986, с. 149; Скуратівський 1996, с. 90–93; Кузь 2004, с. 129; Савченко 2013, с. 173–174). В. Гнатюк пов’язує Дива з лісовими демонами, однак не вважає духом лісу як лісовика, а персоніфікацією (Гнатюк 2000, с. 176). Зафіксована ФО-прокляття вказує, що Дива накликали на людину з метою завдати шкоди, неприємностей, а це дає можливість за функцією трактувати Дива (диво) ще як демонічну істоту, негативно налаштовану щодо людини (порівн. Кузь 2004, с. 129).

Фразеологія української мови відзначається наявністю ФО, в яких репрезентовані давні уявлення про міфічних істот – **рахманів** (брахманів). За народними віруваннями, рахмани – мешканці міфічної місцевості (вирію, раю, підземного світу, землі мертвих), померлі; праведні християни (Гр. IV, с. 6–7; Чубинський 1995, с. 218; Іларіон 1992, с. 242; Скуратівський 1996, с. 308–310; Булашев 1993, с. 272; Хобзей 2002, с. 158–159; Жайворонок 2006, с. 495), народ за чорними морями, на схід сонця, щасливі у Бога (див. Ном., с. 693; Ільк., с. 78). У гуцулів рахмани – це „досконалі істоти, добрі духи, посередники між небом і землею, що живуть далеко на Сході“ (Хобзей 2002, с. 158).

Етимологію лексеми *рахман* виводять від давньоіндійського *brahman* ‚брахман’ через посередництво грецької мови: „грецькі форми без початкового приголосного з XIV ст. набули поширення на Русі завдяки сказанню про Александра або про ходіння Зосими“ (ЕСУМ V, с. 32–33). Саме за посередництвом літератури, що прийшла в Україну з Візантії та Болгарії разом із поширенням християнства, на думку багатьох вчених, поширилися на українських землях відомості про рахманів – індуських брахманів (Вовк 1995, с. 185; Булашев 1993, с. 272; Ластівка 2008, с. 77). Під впливом народних уявлень з’явився міф „про праведних рахманів, які живуть за морями і вірують в Христа, але не знають коли святкувати його Воскресіння“ (Ластівка 2008, с. 77). Місце локалізації рахманів пов’язане з потойбічним світом, про що свідчить зафіксоване І. Франком народне вірування: *рахмани живуть під землев* (Фр. III, с. 7; порівн. Чубинський 1995, с. 218; Гнатюк 2000, с. 209; Хобзей 2002, с. 159) та ФО *дивит сі до Рахманів* – ,заглядає на той світ, лагодиться вмерти, хорує дуже’ (Фр. I, с. 554), *той кінь уже сі до Рахманів дивит* – ,спустив голову, немов думає про близьку смерть’ (Фр. II, с. 261) тощо.

За уявленнями гуцулів, рахмани – міфічні постаті, що характеризуються особливою добротою (Шухевич 1904, с. 246), звідси ФО – *то не чоловік, а Рахманин* (Фр. III, с. 7).

Фразеологія лемківських говірок кодує етнокультурні відомості про зовнішній вигляд рахманів: ФО *як рахман* вживають зі словом *убраний* у значенні 'дуже святково' (ФСЛГ, с. 199).

Із віруваннями про те, що „рахмани постять цілий рік, а на Великдень тече їм молочна ріка“ (Фр. III, с. 7), лише раз у рік на Великдень їдять м'ясо (див. Ільк., с. 78; Ном., с. 693), корелюють ФО *постимо як Рахмане* (Закр., с. 198; Ільк., с. 78; ПГУР, с. 324), *постимо як Рахмани* (Ном., с. 43; Жайворонок 2006, с. 495), *постять, як рахмани* (ПП-4, с. 220). За уявленнями, рахмани – християни, що не мають власного календаря. З метою сповістити рахманів про Воскресіння Христа, люди відносили до річки і кидали на воду шкарлупу з крашанок. До рахманів шкарлупа допливала на 25-ий день після Великодня, саме тоді святкували Рахманський Великдень (див. Чубинський 1995, с. 218; Ном., с. 51, 693; Килимник 1994 II, с. 221–223; Скуратівський 1994 I, с. 174; Булашев 1993, с. 272; Жайворонок 2006, с. 495; Ластівка 2008, с. 75). Для стійкого словосполучення *Рахманський* (*Брахманський*) *Великдень* (Ільк., с. 78; Гр. I, с. 131; Чубинський 1995, с. 218; Булашев 1993, с. 272; Жайворонок 2006, с. 495) типовим є темпоральне значення 'свято на четвертому тижні після Великодня, у середу'.

У фольклорних збірках та лексикографічних працях XIX–XX ст. зафіксовано ФО, етимомом яких виступає стійке словосполучення *Рахманський Великдень* як показник темпорального значення, напр.: *сего би ждати аж до Рахманського великодня* (Фр. III, с. 8; ПГУР, с. 322), *на Юра-Івана, на Рахманський Великдень* (Ном., с. 267), *на Юра-Івана, на брахманський Великдень* з поясненням „оговіркою кажуть про весняну пору“ (Фр. III, с. 355; порівн. Закр., с. 184; Ільк., с. 59; ПГУР, с. 301). Експліцитно в зазначених ФО заковано етнокультурну інформацію про відзначення свят весняного календарного циклу. У сучасній українській мові ФО *на Рахманський великдень* (СФУМ, с. 56; Ужч., с. 13), що утворилася шляхом усічення мовної одиниці *на Юра-Івана, на Рахманський Великдень*, функціонує зі значенням 'ніколи', порівн. *віддасть на рахманський Великдень* (ПП-3, с. 74). Семантику описуваної ФО мотивовано переосмисленням міфологічних уявлень про існування рахманів, і, відповідно, їхнього свята.

**Висновки.** Народна демонологія українців продуктивно репрезентована у фразеології сукупністю уявлень про духів природи і дому, злих духів, демонів призначення тощо. У свідомості народу первісні демонологічні уявлення, пов'язані з одухотворенням природи, деякою мірою поєдналися з дещо пізнішими уявленнями про демонічних істот, що походять від душ людей, померлих не своєю смертю або передчасно. Демонічні образи духів природи узагальнено репрезентують протистояння сил природи втручання людини у певний природний простір: надра землі, поле, водойми, ліс. На фразеологічному рівні потрапляння людини в зазначений природний локус кодує уявлення про перехід до світу мертвих. У фразеології української мови заковано також етнокультурні уявлення про домашнього духа – домовика, зокрема фрагментів, наділених як негативним, так і позитивним значенням. Найпродуктивніше зrealізовано уявлення про демонічних істот, що своїми діями завдавали людям шкоди. Аналіз фактичного матеріалу дає підстави стверджувати, що більшість фразеологічних одиниць етнокультурну інформацію кодують експліцитно. Збережені у фразеології образи демонічних істот свідчать про функціонування і певний розвиток анімістичних уявлень у народній свідомості українців й сьогодні.

Перспективним вважаємо дослідження фразеології української мови, мотивованої демонологічними уявленнями, у функціонально-прагматичному аспекті з метою встановлення її стилістичних функцій, структурно-семантичних модифікацій, частотності вживання носіями мови.

## Список використаних джерел

- Аксамітаў, Анатоль: Беларуская народная міфалогія як крыніца ўтварэння фразеалагічных адзінак: *Problemy frazeologii europejskiej*. Т. 2: *Frazeologia a religia* [pod red. A. M. Lewickiego i W. Chlebdu]. Warszawa: Energeia, 1997, s. 75–84.
- Арк. – Аркушин, Григорій: *Сказав, як два зв'язав. Народні вислови та загадки із Західного Полісся і західної частини Волині*. Люблін–Луцьк, 2003.
- Б.-Н. – Білецький-Носенко, Павло: *Словник української мови* [підг. до вид. В. В. Німчук]. Київ: Наукова думка, 1966.
- Бес. – Бессараба, Иван: Пословицы, поговорки, присловья, сравнения и проч., записанные в посаде Новой-Праги и в поселке Батезман Александрийского уезда: *Материалы для этнографии Херсонской губернии*, т. 94, № 4, 1916, s. 489–519.
- Булашев, Георгій: *Український народ у своїх легендах, релігіях, поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування*. Київ: Фірма „Довіра“, 1993.
- Виноградова, Людмила: *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Москва: Индрик, 2000.
- Вовк, Хведір: *Студії з української етнографії та антропології*. Київ: Мистецтво, 1995.
- Войтович, Валерій: *Українська міфологія*, Київ: Либідь, 2005.
- Гнатюк, Володимир: *Нарис української міфології*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000.
- Гр. – Грінченко, Борис: *Словарь української мови*: у 4 тт. Київ, 1907–1909.
- Гуторов, Володимир: *Мифологема „чорт“ в экспресивно-зниженому узусі української, російської, польської та англійської мов* [автореф. дис. ... канд. філол. наук]. Харків: Харківський державний університет, 1996.
- Давидюк, Віктор: *Українська міфологічна легенда*. Львів: Світ, 1992.
- Доброльожа, Галина: Українські фраземи-порівняння на позначення „нечистої сили“ в говірках Середнього Полісся: *Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского*, т. XX, nr 6, 2007, s. 229–233.
- Дубр. – Дубровський, Віктор: *Московсько-українська фразеологія*. Київ: Друк. б. Київської Друкарської спілки, 1917.
- ЕСУМ – *Етимологічний словник української мови*: в 7 т. [редкол.: О. С. Мельничук (гол. ред.) та ін.]. Київ: Наукова думка, 1982–2012.
- Жайворонок, Віталій: *Знаки української етнокультури: словник-довідник*. Київ: Довіра, 2006.
- Закр. – Закревский, Николай: *Малороссийские пословицы, поговорки и загадки и галицкие приповедки*. Москва: В Университетской тип., 1861, с. 139–230.
- Зеленин, Дмитрий: *Восточнославянская этнография*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

- Зін. – Зіновійв, Климентій: *Вірші. Приповісті посполиті* [підг. текст І. П. Чепіга; відп. ред. В. В. Німчук]. Київ: Наукова думка, 1971.
- ЗУПП – *Збірка українських приказок та прислів'їв* [упоряд. А. Багмет та ін.; передм. О. Ветухов; 2-е вид., стереотип., з репринтного відтворення вид. 1929 р.]. Київ: Техніка, 2004.
- Иванов, Пётр: Народные рассказы о доле: *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 1991, s. 342–374.
- Івч. – Івченко Анатолій та ін.: *Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини*. Братіслава: Словацьке педагогічне вид-во; Пряшів: Відділ укр. літератури, 1990.
- Івченко, Анатолій: *Українська народна фразеологія: ономазіологія, ареали, етимологія*. Харків: Фоліо, 1999.
- Іларіон, Митрополит: *Дохристиянські вірування українського народу*. Київ: АТ „Обереги“, 1992.
- Ільк. – Ількевич, Григорій: *Галицкіе приповедки и загадки*. Відень, 1841.
- Килимник, Степан: *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: у 3 кн., 6 т.* Київ: АТ „Обереги“, 1994.
- Ков. – Коваленко, Наталія: *Слова з язика, як бджоли з вулика. Матеріали до словника народних порівнянь подільських і волинських говірок Хмельниччини*. Кам янець-Подільський: ПП Буйницький, 2011.
- Коваль, Владимир: *Фразеологія народної духовної культури: состав, семантика, происхождение*. Минск: РІВШ, 2011.
- Ком. – Комаров, Михайло: *Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і замовлянь*. Одеса: Тип. Е. І. Фесенко, 1890.
- Кузнецова, Ирина: Персонажи демонологии в славянских устойчивых сравнениях: *Вестник Орловского государственного университета*, 2011, s. 143–146.
- Кузь, Галина: *Вигукові фразеологізми української мови: етнолінгвістичний та функціональний аспекти*: [автореф. дис. ... канд. філол. наук]. Івано-Франківськ: Прикарпатський університет ім. Василя Стефаника, 2000.
- Кузь, Галина: Демонічний світ у словесній символіці вигукових фразеологізмів: *Науковий вісник Чернівецького університету*, Вип. 214–215: Слов'янська філологія. Чернівці: Рута, 2004, s. 126–130.
- Ластівка, Корнило: *Рахманський Великдень*. Чернівці: Зелена Буковина, 2008.
- Лозко, Галина: *Іменослов: імена слов'янські, історичні та міфологічні*. Київ: Редакція часопису „Сварог“, 1998.
- Мац. – Мацюк, Зоряна: *Що сільце, то нове слівце: словник фразеологізмів Західного Полісся*. Луцьк: Захарчук В. М., 2013.
- Мац.-2 – Мацюк, Зоряна: *Із народу не викинеш: діалектний словник фразеологізмів*. Луцьк: РВВ „Вежа“ Волинського державного університету імені Лесі Українки, 2006.
- Милорадович, Висилій: Заметки о малорусской демонологии: *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ: Либідь, 1991, s. 407–429.
- Мокиенко, Валерий: *Образы русской речи: ист.-этимол. и этнолингвист. очерки фразеологии*. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1986.

- Нечуй-Левицький, Іван: *Світогляд українського народу (ескіз української міфології)*. Київ: АТ „Обереги“, 1992.
- Ном. – *Українські приказки, прислів'я і таке інше* [уклад. М. Номис ; упоряд., прим. та вступна ст. М. М. Пазяка]. Київ: Либідь, 1993.
- Павл. – Павловский О. П. Фразы, пословицы и приговорки малороссийские: *Грамматика малороссийского наречия*. СПб., 1818, s. 78–86.
- ПГУР – Пословицы и поговорки Галицкой и Угорской Руси: *Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии*, t. 2, СПб., 1869, s. 227–362.
- Плачинда, Степан: *Словник давньоукраїнської міфології*. Київ: Укр. письменник, 1993.
- Пономарьов, Анатолій: *Українська етнографія: курс лекцій*. Київ: Либідь, 1994.
- Потебня, Александр: *Символ и миф в народной культуре*. Москва: Лабиринт, 2000.
- ПП-1 – *Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини* [упоряд. М. М. Пазяк; відп. ред. С. В. Мишанич]. Київ: Наукова думка, 1989.
- ПП-2 – *Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру* [упоряд. М. М. Пазяк; відп. ред. С. В. Мишанич]. Київ: Наукова думка, 1990.
- ПП-3 – *Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми* [упоряд. М. М. Пазяк; відп. ред. С. В. Мишанич]. – Київ: Наукова думка, 1991.
- ПП-4 – *Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток* [упоряд. М. М. Пазяк]. Київ: Наукова думка, 2001.
- Пуш. – Пушик, Степан: *Приповідки: почув, записав і впорядкував Степан Пушик*. Івано-Франківськ: Фоліант, 2009.
- Савченко, Любов: *Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти*. Сімферополь: Доля, 2013.
- СБГ – *Словник буковинських говірок* [за заг. ред. Н. В. Гуйванюк]. Чернівці: Рута, 2005.
- СД – *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под. общ. ред. Н. И. Толстого*. Москва: Международные отношения, 1995 – 2012.
- Скуратівський, Віталій: *Русалії*. Київ: Довіра, 1996.
- Скуратівський, Віталій: *Святвечір: нариси-дослідження*, у 2 кн., Київ: Перлина, 1994.
- СМ – *Славянская мифология: энциклопедический словарь*. Москва: Эллис Лак, 1995.
- ССНП – Юрченко, Олександр та ін.: *Словник стійких народних порівнянь*. Харків: Основа, 1993.
- СУМ – *Словник української мови*: в 11 тт. Київ: Наукова думка, 1970–1980.
- СФУМ – *Словник фразеологізмів української мови* [уклад. В. М. Білоноженко та ін.]. Київ: Наукова думка, 2003.
- Ткач, Микола: *Володимирові боги: міфологічний зміст та систематизація головних персонажів язичницького культу*. Київ: Український центр духовної культури, 2002.
- Тяпкіна, Наталія: *Демонологічна лексика української мови* [автореф. дис. ... канд. філол. наук]. Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2006.
- Уд. – Удовиченко Г. М. *Фразеологічний словник української мови*: у 2-х т. Київ: Вид-во АН України, 1984.
- Ужч. – Ужченко, Віктор та ін.: *Фразеологічний словник української мови*. Київ: Освіта, 1998.

- Ужченко, Віктор: *Народження і життя фразеологізму*. Київ: Радянська школа, 1988.
- ФПССС – *Фразеологічно-паремійний словник Східної Слобожанщини XIX століття* [за ред. В. Д. Ужченка]. Луганськ: Вид-во ДЗ „ЛНУ імені Тараса Шевченка“, 2013.
- Фр. – *Галицько-руські народні приповідки*, т. 1–3 [зібрав, упоряд. і пояснив др. Іван Франко]. Львів : Наукове товариство ім. Шевченка, 1901–1910.
- ФСГЖ – Доброльожа, Галина: *Фразеологічний словник говірок Житомирищини*. Житомир: ПП Туловський, 2010.
- ФСЛГ – Ступінська, Галина та ін.: *Фразеологічний словник лемківських говірок*. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2012.
- ФСРЯ – Молотков, Александр: *Фразеологический словарь русского языка*. Москва: Русский язык, 1978.
- ФСССГД – Ужченко, Віктор та ін.: *Фразеологічний словник східнослобожанських і степових говірок Донбасу*: Вид. 6-е, доповн. й переробл. Луганськ: Видавництво ДЗ „ЛНУ імені Тараса Шевченка“, 2013.
- ФСУМ – *Фразеологічний словник української мови*: у 2 кн., Київ: Наукова думка, 1993.
- Хобзей, Наталія: *Гуцульська міфологія: етнолінгвістичний словник*. Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002.
- Худаш, Михайло: *Походження імен та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких божеств*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2012.
- Чаб. – Чабаненко, Віктор: *Фразеологічний словник говірок Нижньої Наддніпрянищини*. Запоріжжя: Видавництво „Стат і К“, 2001.
- Чуб. – Чубинський, Павло: *Пословицы: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом. Юго-Западный отдел*, Вып. 2, 1877, s. 227–304.
- Чубинський, Павло: *Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського*. Кн. 1. Київ: Мистецтво, 1995.
- Шухевич, Володимир: *Гуцульщина: Матеріали до української етнології*. Ч. 1–5. Львів: Наукове товариство ім. Шевченка, 1899–1908.
- Budziszewska, Wanda: *Polskie nazwy zmór i niektóre wierzenia z nimi związane: Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, t. 27, 1991, s. 17–23.
- Dźwigoł, Renata: *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*. Kraków: Wyd-wo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2004.
- Ivchenko, Yaroslava: *Postać diabła we frazeologii i paremiologii polskiej i wschodniosłowiańskiej* [autoreferat rozprawy doktorskiej]. Lublin, 2007.
- Kempiński, Andrzej: *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*. Warszawa: Iskry, 2001.
- Krawczyk-Tyrpa, Anna: *Tabu w dialektach polskich*. Bydgoszcz: Akademia Bydgoska im. Kazimierza Wielkiego, 2001.
- Krzyżanowski, Julian: *Mądrej głowie dość dwie słowie : pięć centuruj przysłów polskich i diabelski tuzin z hakiem*. t. 1. Od Abrahama do Nieboszczyka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1994.
- Moszyński, Kazimierz: *Kultura ludowa Słowian*, t. 2. Kultura duchowa. Warszawa: Książka i Wiedza, 1967.

Moszyński, Leszek: Prasłowiańskie duchy w oczach slawisty-filologa: *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska*, XXXVI, 1991, s. 149–170.

NKPP – *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, t. 1–3. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1969–1972.

Treder, Jerzy: *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje na tle porównawczym*. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie, 1989.

Urbańczyk, Stanisław: *Religia pogańskich Słowian*. Kraków: Studium Słowiańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1947.