

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Пермский государственный национальный исследовательский университет»

На правах рукописи

ГРАНОВА Мария Андреевна

**РУССКАЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ПЕРМСКОГО КРАЯ
В СЕМАНТИЧЕСКОМ, ЛИНГВОГЕОГРАФИЧЕСКОМ
И ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОМ АСПЕКТАХ**

Специальность 10.02.19 – теория языка

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель
кандидат филологических наук,
доцент И.И. Русинова

Пермь 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
ГЛАВА 1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ	17
1.1. Мифологическая лексика: проблема термина	17
1.2. Мифологическая лексика и мифологический текст	25
1.3. Аспекты изучения мифологической лексики	37
1.3.1. Лингвокультурологический аспект	38
1.3.2. Лингвопрагматический аспект	39
1.3.3. Этнолингвистический аспект	39
1.3.4. Лингвогеографический (ареальный) аспект	44
1.4.5. Лексикологический аспект	45
1.3.6. Лексикографический аспект	48
Выводы	63
ГЛАВА 2. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ПЕРМСКОГО КРАЯ: СЕМАНТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	66
2.1. Мотивационный анализ номинаций духов локусов	66
2.2. Семантика и структура собственных имен духов локусов	90
2.2.1. Собственные имена банника	90
2.2.2. Собственные имена домового	94
2.2.3. Собственные имена лешего	95
2.2.4. Собственные имена русалки	104
Выводы	105
ГЛАВА 3. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ПЕРМСКОГО КРАЯ: ЛИНГВОГЕОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ	110
3.1. Номинации русалки в лингвогеографическом аспекте	111
3.2. Номинации банника в лингвогеографическом аспекте	116
3.3. Номинации домового в лингвогеографическом аспекте	121
3.4. Номинации лешего в лингвогеографическом аспекте	127
3.5. Мифологическая лексика Пермского края на фоне других региональных традиций	132
Выводы	139
ГЛАВА 4. «ЭЛЕКТРОННЫЙ СЛОВАРЬ НАЗВАНИЙ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ ПЕРМСКОГО КРАЯ»	143
4.1. Общая характеристика словаря	143
4.2. Принципы отбора единиц	144
4.3. Источники словаря	153
4.4. Макроструктура словаря	157
4.5. Система поиска данных в словаре	160
4.6. Микроструктура словаря	161
Выводы	191
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	194
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ С СОКРАЩЕНИЯМИ	205
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	208

СПИСОК СЛОВАРЕЙ С СОКРАЩЕНИЯМИ	223
ПРИЛОЖЕНИЯ	226
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Условные сокращения названий районов Пермского края	226
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Перечень номинаций духов-«хозяев» локусов в русских говорах и мифологических текстах Пермского края	227

ВВЕДЕНИЕ

Диссертация посвящена многоаспектному анализу русской мифологической лексики одного региона России – Пермского края. Мифологическая лексика составляет значимый пласт словарного состава языка, является элементом вербального кода традиционной культуры и отражает характерные для аграрного, доиндустриального общества архаические представления о мире, основанные на вере в языческих богов, духов, демонов и другие сверхъестественные явления. Эти древние верования в трансформированном, а иногда и в изначальном виде сохраняются в сознании современного человека, особенно жителя сельской местности. Анализ мифологической лексики позволяет реконструировать эти верования, именно этим обусловлен интерес исследователей к изучению этого лексического пласта.

Степень научной разработанности темы исследования. В современной науке мифологическая лексика рассматривается во многих аспектах: *лингвокультурологическом* (в качестве имен ключевых для носителей языка понятий (концептов) [Абыякая 2004; Кирилова 2011; Коновалова 2000]), *лингвопрагматическом* (как средство построения индивидуально-авторской картины мира в художественном произведении [Новикова 2017]), *этнолингвистическом* (как один из кодов культуры, позволяющих реконструировать различные области славянской традиционной культуры [Агапкина 2002; Белова 1996; 2006; Виноградова 2000; 2001; 2016; Виноградова, Толстая и др. 1989; Левкиевская 2002а; 2007; Гура 1997; 1978; 2011; Журавлев 1994; Толстая 2005; Усачева 2008]); *лингвогеографическом* (что предполагает картографирование этих единиц и отраженных в них мифологических представлений [Ивашина 2021; Левкиевская 2000; 2007; Толстая 2007]); *лексикологическом* (что включает исследования мифологической лексики как тематической группы [Черепанова 1983], а также рассмотрение отдельных подгрупп этой лексики, в частности, в аспекте

процессов мотивации [Качинская 2018; Русинова 2013б], взаимодействия лексических составов соседних языков [Подюков 2016], исследования собственных имен мифологических персонажей, а также «мифологических» топонимов [Подюков, Свалова 2020; Березович, Макарова, Муллонен 2015; Боброва, Русинова 2020; Виноградова 2019; Мороз 2015; Подюков 2019; Подюков, Свалова: 2020; Раденкович 2013]), *лексикографическом* (что предполагает составление словарей мифологической лексики [Абыякая 2004; Агапкина и др. 2001; Балова 1999; Власова 1995; Левкиевская 2001а; Никитина 1994; Никитина, Кукушкина 2000; Новичкова 1995; Толстая 2005; Хроленко 2010]).

Однако для глубоко теоретического рассмотрения всей мифологической лексики русского языка как системы необходимы многоаспектные региональные исследования этих лексических единиц. При этом нами обнаружены работы, посвященные мифологической лексике лишь двух регионов: Русского Севера ([Черепанова 1983]) и Нижегородской области ([Балова 1999]). Сегодня отсутствуют и специальные исследования лексики русских говоров и мифологических текстов Пермского края, в том числе номинаций (собственных и нарицательных) духов-«хозяев» локусов (домового, банника, лешего и русалки), где эти единицы были бы рассмотрены в аспекте их семантики, структуры, ареальных особенностей.

Кроме того, в настоящее время нет специальных словарей, посвященных этим номинациям и удобных для представителей информационного общества XXI в. Большинство существующих сегодня словарей мифологической лексики являются по форме традиционными, печатными и не могут удовлетворить запросы современных пользователей, т.к. имеют ограничение по общему объему данных и по объему словарной статьи, не позволяют производить быстрый поиск информации; дополнение и корректировка данных таких словарей невозможна без их переиздания, что является достаточно трудоемким и занимает значительное время, поэтому такие словари «не успевают» за изменениями в языке и в мифологической традиции;

кроме того, печатные словари, особенно рассчитанные на специалистов, выпускаются ограниченным тиражом и доступны для немногих читателей. Указанных недостатков лишен электронный словарь, однако среди отечественных оригинальных (не являющихся версиями бумажных изданий) компьютерных продуктов, специально посвященных мифологической лексике, можно указать лишь базу данных «Славянские мифологические персонажи» ([Левкиевская 2002б]), которая недоступна широкому пользователю. Таким образом, актуальной остается задача создания электронных словарей мифологической лексики отдельных регионов России (в том числе Пермского края).

С другой стороны, требует систематизации и научной интерпретации накопленный лексический и текстовый материал, отражающий русскую мифологическую традицию Пермского края, в частности ее фрагмент, связанный с духами локусов. Этот материал собирался учеными и студентами ПГНИУ в различных районах региона с восьмидесятых годов прошлого века, и к настоящему моменту в архивах университета содержится огромный его объем. Часть этих текстов опубликована в фольклорно-этнографических сборниках, посвященных традиционной народной духовной культуре разных районов края. Другая часть материалов (включая мифологическую лексику) не введена в научный оборот и остается недоступной широкой аудитории.

Все сказанное обуславливает **актуальность настоящего исследования**, посвященного русской мифологической лексике Пермского края. Под мифологической лексикой в настоящей работе понимается тематический пласт лексических единиц языка, отражающих архаические мифологические представления носителей традиционной культуры какого-либо народа, который включает: 1) номинации мифологических персонажей (*домовой, грифон, дракон, чёрт, ведьма*), 2) обозначения их действий (*блзнить, колдовать*).

Объектом нашего исследования являются номинации духов-«хозяев» локусов, функционирующих в русских говорах и мифологических текстах

Пермского края. Отметим, что в настоящей работе мы будем рассматривать названия лишь четырех персонажей – двух духов освоенного человеком пространства (домового и банника) и двух духов природного пространства (лешего и русалки).

Предметом исследования выступают семантико-структурные особенности этих единиц, ареальное распределение таких номинаций, а также принципы их представления в электронном словаре.

Цель настоящей работы заключается в многоаспектном рассмотрении номинаций духов-«хозяев» локусов, функционирующих в русских говорах и мифологических текстах Пермского края, а также в разработке концепции электронного словаря таких названий и ее практической реализации.

Для достижения указанной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1) рассмотреть содержание терминов и понятий, значимых для работы (мифологическая лексика, мифологический текст, электронный словарь); изучить принципы подачи славянской мифологической лексики в печатных и электронных словарях и базах данных;

2) собрать материал для исследования, т.е. извлечь из архивных источников, фольклорно-этнографических сборников, диалектных словарей Пермского края единицы исследования: мифологические тексты об изучаемых персонажах и номинации рассматриваемых духов;

3) рассмотреть семантико-мотивационные и структурные особенности нарицательных и собственных имен персонажей, выявить мотивационные модели для нарицательных имен духов локусов; на основе полученных данных описать отраженные в исследуемых названиях мифологические представления о персонажах, характерные для носителей традиционной культуры Пермского края;

4) выявить номинации духов локусов, образующие в русских говорах и мифологических текстах региона обширные словообразовательные гнезда, проанализировать перечни этих гнезд для каждого персонажа и описать закономерности ареального распределения единиц каждой группы по

территории Пермского края; рассмотреть их связи с подобными номинациями, функционирующими в других регионах России;

5) разработать концепцию электронного словаря номинаций духов локусов, по данным Пермского края составить фрагмент такого словаря, посвященный номинациям домового, банника, лешего и русалки.

Материалом для настоящего исследования стали мифологические тексты о домовом, баннике, лешем и русалке. Под указанным термином мы, вслед за Е.Е. Левкиевской, понимаем такой текст, который содержит сведения о мифологическом явлении, представляет их как достоверные и транслирует в соответствии с ситуационными (или семантическими) моделями, существующими в традиции; такой текст функционирует в разных формах бытовой, полубрядовой и обрядовой речи и воспроизводится в ней в определенных тематических, языковых и ситуативных формах [Левкиевская 2007: 458–459].

Указанные тексты (или их фрагменты) были отобраны нами из следующих источников:

1) записей диалектной речи, собранных учеными и студентами ПГНИУ (в том числе и автором настоящей работы¹) в 1980–2010-х гг. в ходе диалектологических и фольклорных экспедиций в различные районы Пермского края и находящихся в фольклорном архиве лаборатории теоретической и прикладной фольклористики (рук. доц. С.Ю. Королёва) при кафедре русской литературы и в диалектологическом архиве лаборатории лексикологии и лексикографии (рук. доц. И.И. Русинова) при кафедре теоретического и прикладного языкознания) [Материалы];

¹ Диссертант осуществлял сбор материала для словаря в трех районах – Юрлинском (2013 г. – с. Усть-Зула, с. Пож, д. Лобанова; 2014 г. – с. Усть-Зула, д. Пестерёва, с. Пож, пос. Чугайнов Хутор; 2015 г. – с. Юм, д. Таволжанка, д. Черепанова, д. Чёрная; 2016 г. – д. Елога, д. Мухоморка, пос. Чус, с. Юрла, д. Липухина; 2018 г. – с. Усть-Зула, с. Пож, д. Новосёлова, д. Сергеева, д. Вятчина, д. Щеколова), Сивинском (2019 г., пос. Северный Коммунар, д. Буланово), Красновишерском (2017 г. – с. Верх-Язьва, д. Антипина, д. Паршакова; 2019 г. – г. Красновишерск и д. Корнино).

2) материалов, опубликованных в фольклорно-этнографических сборниках, посвященных традициям различных районов Пермского края ([ББ; В каждой...; ВС; ДМ; ЗС; КС; КБ; Нытва; Русские; УД; ЮК]);

3) иллюстративных частей словарных статей различных диалектных словарей Пермского края ([АС; СПГ; СРГКПО; СРГСПК; СРГЮП; ФС]);

4) материалов, собранных докторантами и аспирантами Института высших гуманитарных исследований РГГУ в 2002 г. во время фольклорной экспедиции в Пермскую область и размещенных в открытом доступе на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [ИВГИ РГГУ];

5) материалов, собранных сотрудниками Центра типологии и семиотики РГГУ в пос. Северный Коммунар Сивинского района Пермской области в сентябре 2002 г. и размещенных в открытом доступе на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» [ЦТСФ РГГУ].

Общий методологический принцип настоящего исследования – многоаспектный, междисциплинарный подход к материалу. Работа выполнена на стыке узкой этнолингвистики, лингвогеографии и компьютерной лексикографии.

На различных этапах исследования использовались следующие **методы и методики**:

1) при сборе материала: интервью, беседа по тематическим опросникам, включенное наблюдение; при отборе мифологических текстов об интересующих нас персонажах и самих номинаций духов локусов – метод сплошной выборки;

2) при анализе названий духов локусов:

а) общенаучные методы: описательный, сравнительный, метод классификации, метод моделирования;

б) методика мотивационного анализа;

в) лингвогеографический метод и методика картографирования;

3) при создании концепции электронного словаря: лексикографический метод. При разработке интерфейса электронного словаря использовалась платформа для создания вэб-сайтов WordPress.

Теоретическую базу исследования составили труды, посвященные понятию мифологического персонажа (Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская, С.М. Толстая, О.А. Черепанова); понятию мифологической лексики и ее особенностям, в том числе названиям мифологических персонажей (О.В. Абыякая, А.П. Бабушкин, Е.Ю. Балова, О.В. Белова, Е.Л. Березович, М.В. Боброва, О.И. Васнева, А.В. Гура, А.Ф. Журавлев, Н.С. Ивашина, И.Б. Качинская, И.В. Кирилова, З.И. Комарова, Н.Г. Комлев, С.Ю. Королёва, Н.А. Криничная, А.А. Макарова, В.А. Маслова, А.Б. Мороз, И.И. Муллонен, Д.К. Новикова, И.А. Подюков, Л. Раденкович, И.И. Русинова, А.В. Суперанская, О.Д. Сурикова, А.А. Уфимцева, У.М. Федулова, О.А. Черепанова, Ю.Ю. Шадрина); понятию мифологического текста (Е.Е. Левкиевская); соотношению языка фольклора и диалекта (Е.Б. Артеменко, П.Г. Богатырев, О.И. Богословская, А.П. Евгеньева, О.Д. Кузнецова, Ю.А. Новиков, Ф.П. Сороколетов В.А. Черванева, Р.О. Якобсон); вопросам картографирования мифологической лексики (Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, Е.Е. Лекиевская, И.А. Попов, С.М. Толстая, Н.И. Толстой); понятию электронного словаря и его особенностям (В.М. Андрющенко, Л.Н. Беляева, В.П. Берков, Е.В. Булдакова, В.М. Варинская, А.С. Герд, О.И. Максименко, Г.М. Мандрикова, Ю.Н. Марчук, В.В. Морковкин, В.П. Селегей, Л.Л. Нелюбин, Я.А. Перванов, О.С. Рублева, Н.В. Саковская, Н.А. Сивакова, С.А. Стройков); вопросам лексикографирования мифологической лексики (О.В. Абыякая, Т.А. Агапкина, М. Александровская, Е.Ю. Балова, О.В. Белова, М.М. Валенцова, С.Ю. Королёва, Е.Е. Левкиевская, С.Е. Никитина, А.А. Плотникова, И.И. Русинова, А.В. Черных, К.Э. Шумов, А.Т. Хроленко), истории формирования пермских говоров (Е.Н. Полякова).

Научная новизна настоящей работы заключается в следующих аспектах. В ходе исследования русская мифологическая лексика Пермского края, обозначающая домового, банника, лешего и русалку, впервые рассмотрена как целостная система в семантико-структурном и ареальном аспектах. В работе предложен новый подход к лексикографическому представлению этих названий. Результатами исследования стали а) карты, иллюстрирующие распространение номинаций указанных персонажей по территории Пермского края, б) оригинальный, не имеющий прямых аналогов «Электронный словарь названий мифологических персонажей Пермского края» (в настоящей работе представлен его фрагмент). В научный оборот введен новый лексический и текстовый материал, отражающий мифологические представления русских жителей региона.

Теоретическая значимость работы определяется тем, что в ней выявлены мотивационные модели, по которым происходит образование номинаций духов локусов; описана зависимость структурных типов диалектных номинаций от типа персонажа, который ими обозначен; решены вопросы разграничения эвфемистических номинаций демонов и обозначений их антропоморфного облика; разработаны принципы электронного словаря названий мифологических персонажей Пермского края.

Принципы мотивационной, структурно-семантической и лексикографической интерпретации номинаций изученных мифологических персонажей Пермского края, апробированные в работе, могут быть применены к другим объединениям русской мифологической лексики.

Практическая значимость исследования обусловлена тем, что его результаты (выводы о мифологической лексике Пермского края) могут использоваться для разработки лекционных и семинарских занятий по курсам семантики, диалектологии, этнолингвистики, региональной лексикологии и ономастики, лексикографии. Представленные в работе лингвогеографические карты также могут стать наглядным учебным материалом на занятиях по перечисленным выше дисциплинам, а также основой для научных

исследований, в том числе включаться в лингвистические атласы и словари. Созданный нами фрагмент электронного словаря может использоваться для знакомства с мифологической лексикой Пермского края (например, в рамках учебных дисциплин). Кроме того, такой словарь за счет своей формы позволяет анализировать включенные в него единицы в рамках этнолингвистических, ареальных, фольклористических, культурологических и других исследований.

Степень достоверности результатов настоящей работы определяется, во-первых, достаточным объемом проанализированного материала. Исследование проводится на материале 2000 мифологических текстов (и их отрывков), из которых было отобрано 287 номинаций духов-«хозяев» локусов (для банника зафиксировано 51 нарицательное наименование и 5 собственных; для домового – 109 нарицательных и 1 собственное; для лешего – 91 нарицательное и 10 собственных; для русалки – 20 нарицательных, 1 собственное; перечень рассмотренных единиц для каждого духа приводится в приложении 2); всего проанализировано 2460 словоупотреблений. Во-вторых, достоверность результатов обеспечивается применением комплекса методов и методик, адекватных цели настоящего исследования и позволяющих изучить семантико-структурные и ареальные особенности номинаций духов локусов, а также создать электронный словарь таких названий.

Апробация работы. Основные положения были изложены диссертантом в докладах на 13 конференциях различного уровня: на Международной научной конференции «Цифровая гуманитаристика: ресурсы, методы, исследования» (Пермь, ПГНИУ, 2017), XXXV и XXXVI Всероссийском диалектологическом совещании «Лексический атлас русских народных говоров» (Санкт-Петербург, ИЛИ РАН, 2019, 2020), Всероссийской Школе молодых лексикографов (Санкт-Петербург, ИЛИ РАН, 2016), Всероссийской очно-заочной научной конференции студентов и аспирантов высших учебных заведений «Слово и текст в культурном и политическом пространстве» (Сыктывкар, СыктГУ им. Питирима Сорокина, 2017),

Всероссийской научно-практической конференции «Свое-чужое: опыт культурного взаимодействия» (Строгановские чтения XVI) (Усолье, Усольский историко-архитектурный музей-заповедник «Усолье Строгановское», 2020), IV, V и VII Всероссийской научной конференции «Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи» (Пермь, ПГНИУ, 2016, 2017, 2020), Всероссийском междисциплинарном научном совещании «Вариативность языка и когнитивных структур: модели и методы» (Пермь, ПГНИУ, 2019), Всероссийской междисциплинарной научной конференции «Региональное: феномены, модели, практики» (Пермь, ПГНИУ, 2020), региональной конференции «Филологические проекции Большого Урала» (Пермь, ПГНИУ, 2016), онлайн-конференции «Славянская традиционная культура и современный мир» (Пермь, Пермский дом народного творчества «Губерния», 2020). По теме исследования опубликовано 20 работ, 5 из них – в изданиях, рекомендованных ВАК.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Номинации духов-«хозяев» локусов Пермского края представляют собой подсистему в рамках русской мифологической лексики; их семантика и структура с регулярностью отражают устойчивый комплекс верований, связанных с этими персонажами у русских жителей региона: о демонической сущности и нематериальной природе, гендерных различиях, локусах, связи с предками человека, способности к оборотничеству, соседством с человеком, чертах внешнего облика, действиях, а также об опасности, исходящей от персонажа.

2. Наибольшую долю в системе названий духов локусов Пермского края составляют те, которые указывают на локус персонажей, их демоническую природу и статус по отношению к человеку или к своему локусу. Именно эти черты в пермской мифологической традиции образуют ядро представлений о рассматриваемых персонажах и являются необходимыми и достаточными для их идентификации.

3. Лексические единицы демонстрируют общность и различия в степени вредоносности изученных персонажей для человека. Общим является представление о них как об источниках опасности, поэтому все духи в той или иной степени оцениваются как вредоносные. Однако одни из персонажей наделяются исключительной злокозненностью (русалка), другим изредка приписывается и дружелюбное отношение к человеку (домовой, банник, леший).

4. Мотивационную базу для возникновения номинаций духов локусов чаще всего составляют названия человека. Преобладание в системе названий таких единиц обусловлено антропоцентризмом традиционной культуры, стремлением носителей этой культуры придать демонам черты человека. Такие единицы также регулярно образуются посредством сдвига в семантике лексических единиц, называющих других мифологических персонажей.

5. Распространение по всей территории края получили прежде всего те номинации банника, домового и лешего, которые отражают их локусы. Другие, названия этих духов, указывающие на их демоническую природу, а также на статус по отношению к человеку и к месту обитания и патронажа известны не во всех районах края. Однако единицы каждой из этих подгрупп отмечены в части северных и в части южных районов региона, что позволяет говорить о двух зонах их распространения – северной и южной. Система номинаций духов-«хозяев» локусов восходит к мифологической традиции Русского Севера, Предуралья и Поволжья. Причина такого распределения номинаций по изучаемой территории и связи единиц данных регионов кроется в процессах освоения Пермского края русскими.

6. Предложенный в работе подход к лексикографическому описанию номинаций духов локусов позволяет представить эту группу мифологической лексики как систему. Идеографическая часть «Словаря названий мифологических персонажей Пермского края» показывает парадигматические связи единиц, иллюстративный материал – синтагматические связи каждого из элементов этой системы; географический указатель помогает установить

ареальное распределение номинаций по территории всего региона или отдельных районов. Словарь позволяет структурировать и сам фрагмент мифологической традиции края, связанный с представлениями о духах локусов. Кроме того, электронная форма словаря обеспечивает гибкость его макро- и микроструктуры, которую можно подстраивать под лексикографируемый материал; дает возможность дополнять и корректировать словарные данные, обеспечивает систематизацию и удобное хранение лексического и текстового материала о мифологических персонажах, представляющего традицию русских Пермского края, решает проблему быстрого поиска данных и обеспечения их доступности для пользователей.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, четырех глав, заключения, списка источников исследования, библиографического списка, списка использованных словарей и двух приложений. Во **введении** описаны объект, предмет, цели, задачи, методы исследования, охарактеризованы актуальность, научная новизна, теоретическая и практическая значимость работы, указаны положения, выносимые на защиту. **Первая глава** носит теоретический характер, в ней рассмотрены ключевые для нашего исследования термины и понятия (мифологическая лексика, мифологический текст, электронный словарь), а также дан краткий обзор основных направлений изучения мифологической лексики в современной науке. **Вторая глава** посвящена исследованию семантики названий духов локусов, функционирующих в русских говорах и мифологических текстах Пермского края. В ней рассмотрены мотивационные сферы, на основе единиц которых возникают исследуемые названия, выстроены мотивационные модели, проанализированы процессы, которые приводят к изменению семантики мотивирующих единиц (семантический перенос и семантический сдвиг). В отдельном параграфе рассмотрены собственные имена духов-«хозяев» в аспекте их мотивации; для каждого духа выявлены наиболее типичные структурные модели демононимов. Кроме того, в этой главе описан комплекс народных представлений, связанных с духами локусов и отраженных в их

нарицательных и собственных наименованиях. В **третьей главе** изучаемые номинации рассмотрены в лингвогеографическом аспекте. В ней представлены карты, иллюстрирующие распространение по территории края тех номинаций банника, домового и лешего, которые образуют в русских говорах края большие словообразовательные гнезда; для русалки представлена полная лексическая карта. Отдельный параграф посвящен сравнению системы номинаций духов-«хозяев», существующей в Пермском крае, с аналогичной лексикой других регионов России. В **четвертой главе** представлена концепция «Электронного словаря названий мифологических персонажей»: дана его общая характеристика; указаны принципы отбора лексикографируемых единиц; перечислены источники словаря и описан алгоритм отбора из них мифологических текстов, которые служат материалом для словаря; охарактеризованы макро- и микроструктура словаря, а также система поиска данных в нем. В **заключении** сделано теоретическое обобщение результатов исследования, указаны его перспективы.

ГЛАВА 1. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ

Настоящая глава посвящена анализу терминов, которые являются ключевыми в нашей работе. В первом параграфе будет рассмотрено понятие мифологической лексики, поскольку она выступает объектом анализа. Второй параграф посвящен понятию «мифологический текст» и его соотношению с понятием «мифологическая лексика», так как именно такие тексты служат материалом для нашего исследования. В третьем параграфе дан обзор основных подходов к изучению мифологической лексики в современном языкознании.

1.1. Мифологическая лексика: проблема термина

Как показывает проведенный анализ научных работ, сегодня не существует общеупотребительного термина для обозначения той группы лексики, которая будет рассматриваться в настоящей работе. При этом в трудах ученых, изучающих такие лексические единицы с позиций различных подходов, не только прослеживается множественность терминов для обозначения данного феномена, но и имеются различия в трактовках этих терминов. Далее мы рассмотрим существующие термины и их дефиниции, попытаемся обосновать выбор нами термина «мифологическая лексика».

Например, В.А. Маслова в исследовании употребляет термин «мифологема» и понимает его как «важный для мифа персонаж или ситуацию, это как бы “герой мифа”, который может переходить из мифа в миф» [Маслова 1997: 13]. На наш взгляд, такое определение можно отнести к персонажному уровню текстов о мифологических явлениях, но не к собственно лексическому, следовательно, для нашей работы указанный термин не годится.

О.В. Абыякая в своем диссертационном исследовании использует тоже использует термин «мифологемы», или «слова-мифологемы», понимая под ними «наименования персонажей, слова особого мифологического содержания, являющиеся результатом деятельности мифологического

мышления по структурированию мира» [Абьякая 2004: 5]. Выше в этой же работе она указывает, что мифологическая лексика – это «слова, обозначающие сказочных персонажей и нечистую силу» [там же], а именно – наименования различных духов (*домовой, леший, водяной, русалка, кикимора*) и персонажей сказок (*Баба-Яга, Кощей, Змей Горыныч*) [там же: 73]. На наш взгляд, в этом определении речь идет, скорее, не о собственно лексических единицах, а о словах-понятиях, «именах» концептов, представленных в этой работе: О.В. Абьякая выходит за рамки лингвистического толкования и описывает само понятие, а не слово, используя при этом широкий круг лингвокультурологических методов. Кроме того, исследователь указывает, что слова-мифологемы составляют «низший разряд демонологической лексики» [там же: 7], однако четкого определения термина «демонологическая лексика» в работе не приводит. Таким образом, мифологема для автора – единица понятийного уровня, элемент картины мира, существующей в сознании говорящих, а не языка.

На концепцию В.А. Масловой опирается другой исследователь – Н.С. Ивашина, которая понимает под «мифологемой»: «слово <...>, называющее главного героя мифа <...> и отражающее национальное мифологическое мышление народа и, следовательно, имеющее культурную ценность» [Ивашина 2021: 33–34]. Мифологемы ученый делит на несколько групп: номинации с первичным номинативным значением «мифологический персонаж» (*подполяник, баенник*); номинации, включающие имена собственные (*Ванюшка, Соломия-бабушка, Иван чародей, Камышанов*); номинации с вторичным переносным значением (*суседка, байстрюк, мельник*); номинации с семой «мифологический персонаж» в фоновом ореоле как символическое значение (*дед, тень, куранко*) [там же: 34]. Это определение носит лингвистический характер, но представляется нам узким, поскольку не ясно, почему мифологема – это слово, называющее только главного героя мифа. Если же персонажей в тексте несколько и среди них есть

второстепенные, то, согласно приведенной дефиниции, слова, называющие их, не будут являться мифологемами?

И.А. Подюков пользуется термином «мифоним» и определяет его как «названия демонологических существ» [Подюков 2016: 20]. Таким образом, рассматриваемый ученым феномен относится тоже к языковому уровню, а не к уровню языкового сознания. Однако мы не будем использовать данный термин и указанное его определение в настоящем исследовании, поскольку считаем, что перечень единиц, которые можно отнести к мифологической лексике, не ограничивается только названиями персонажей.

В работе А.В. Суперанской также используется термин «мифоним», однако в сферу мифонимии включаются собственные именованья людей, животных, растений, народов, географических и космографических объектов, различных предметов и т.п., в действительности никогда не существовавших [Суперанская 1973: 180]. Таким образом, исследователь расширяет круг единиц, обозначаемых указанным термином, но также ограничивается лишь номинациями мифологических явлений, т.е. именной лексикой.

Более широкий подход присутствует в работе А.П. Бабушкина, который использует термин «мифема», трактуя его как продукт человеческой фантазии, имя, не имеющее денотата в окружающей действительности и обозначающее мифическое существо [Бабушкин 1996: 39, 45]. Таким образом, указанный термин покрывает не только названия представителей «низшей» мифологии, но и номинации любых мифологических существ (например, древнегреческих богов).

Другой подход находим у А.А. Юнаковской, которая, используя термин «мифологизмы», трактует его как «слова, обозначающие различные мифологические персонажи, и словосочетания, фиксирующие мифологические действия, отражающие древнее мифологическое сознание и употребляемые в речи современных носителей языка» [Юнаковская 1998: 46].

Е.Ю. Балова использует терминологическое сочетание «демонологическая лексика», под которым она также понимает единицы,

обозначающие демонологических персонажей, неоднородных по своей мифологической функции, включая «периферийных» персонажей, т.е. таких, которые характеризуются минимальным набором признаков [Балова 1999: 5]. Для нашего исследования указанный термин и его трактовка также слишком узки. Во-первых, потому, что Е.Ю. Балова, как и И.А. Подюков, рассматривает лишь названия персонажей. Во-вторых, потому, что демонологическая лексика, как указано в анализируемой работе, относится лишь к демонологическим персонажам, т.е. к персонажам «низшей» мифологии. Термин же «мифологическая лексика», выбранный нами, более широк по объему, поскольку такая лексика может быть связана с любым персонажем – как из низшей, так и из высшей мифологии, что отвечает задачам нашего исследования, в частности, задаче разработки электронного словаря (словарь такого типа, как разработанный нами и представленный в главе 4 настоящей работы, за счет своей формы веб-сайта не предполагает ограничений относительно предмета описания: включаться в него могут слова, называющие как демонов, так и божеств).

Д.К. Новикова тоже пользуется термином «демонологическая лексика», при этом ее подход оказывается шире, чем у всех предыдущих исследователей. К области демонологической лексики ученый относит «лексические единицы, номинирующие персонажей ассоциативно-семантического поля “нечистая сила” (дьявол, демон, чёрт, ангел) и обозначающие их мифологемы (дракон, змея Уроборос и т.п.), а также связанные с ними реалии, характеристики и деяния, имеющие отношение к причинению вреда человеку (болезни, страхи, животные), несущие преимущественно негативную коннотацию (грехи, поступки) и обладающие определенными мифологическими функциями» [Новикова 2017: 25–26]. Таким образом, указанный термин покрывает не только номинации и действия персонажей, но и обозначения их внешнего облика, характеристик.

И.В. Кирилова, как и Е.Ю. Балова и Д.К. Новикова, тоже использует термин «демонологическая лексика» (ед. ч. – «демонологема»). Исследователь

относит к ней языковые единицы, обозначающие не только нечистую силу, но и слова, называющие антропоморфизированные болезни, номинации людей, контактирующих с нечистой силой, обозначения магико-ритуальных действий и обрядовых атрибутов [Кирилова 2011: 6].

О.А. Черепановой пользуется двумя терминами «мифологема» и «мифологическая лексика». Под «мифологемой» она понимает «слова, служащие обозначением мифологических понятий» [Черепанова 1983: 8]. Но в своей монографии она изучает наименования мифологических персонажей Русского Севера по материалам XVIII –XX веков. Именно такой языковой материал автор и является для нее «мифологической лексикой», о чем говорит название работы [там же: 6].

Итак, проведенный обзор показывает, что используемые в теоретических работах термины для обозначения лексики, связанной с мифологическими персонажами и другими сверхъестественными явлениями, являются разными и покрывают разный объем языковых фактов (*мифоним* (И.А. Подюков; А.В. Суперанская), *демонологическая лексика* (Е.Ю. Балова; И.В. Кирилова), *демонологема* (Д.К. Новикова), *мифема* (А.П. Бабушкин), *мифологизм* (А.А. Юнаковская)), *мифологема*, *мифологическая лексика* (О.А. Черепанова), либо обозначают явления, относящиеся не к языковому уровню, а к уровню слов-понятий (*мифологема* в работе О.В. Абыякой) или к персонажному уровню (*мифологемы* В.А. Масловой).

Необходимо сказать, что выбранный нами термин – «мифологическая лексика» – довольно часто встречается в теоретических работах различной направленности и тематики, однако авторы этих исследований не дают четкой дефиниции этого термина, используя его как общеизвестный (см., напр., [Черепанова 1983; Шарипов 2006; Валенцова 2012; Махрачёва, Лоскутова, Блинова 2021]). Мы далее попытаемся определить объем этого термина, отталкиваясь от понятия «мифологический персонаж», принятого в рамках Московской этнолингвистической школы.

Представители этой школы рассматривают мифологический персонаж не как целостный образ, а как совокупность признаков и функций, закрепленных за определенным именем [Виноградова 2001: 16; Левкиевская 2003: эл. ресурс]. Таким образом, главными единицами мифологической системы, согласно исследователям, выступают мифологический персонаж и его функции. Имя персонажа, функционирующее в корпусе текстов, в понимании ученых «является той доминантой, которая обуславливает устойчивое существование в традиции этого персонажа как пучка дифференциальных признаков» [Левкиевская 2007: 104]. При этом «название демона является признаком существенным, но не определяющим» [Виноградова, Толстая и др. 1989: 78].

У названий мифологических персонажей есть важная особенность: у них отсутствует реальный денотат в окружающем материальном мире, поэтому при употреблении мифологической лексики апелляция осуществляется не к собственно денотату, а к набору дифференциальных признаков: «сконструированные из фрагментов реальности, они образуют мысль, которая служит объектом языкового обозначения» [Комлев 1969: 86]. Н.Г. Комлев относит такие слова к классу конструктивных объектов, а также использует термин «пустой класс языковых названий» [там же]. А.А. Уфимцева называет подобные единицы «именами с нулевым денотатом» [Уфимцева 1974: 47] и указывает, что они обозначают «ирреальную данность, несуществующий предмет, которому в реальной действительности ничего не соответствует» [там же: 46–47].

В значительной степени по этой причине в различных локальных и региональных традициях признаки и функции мифологического персонажа подвергаются варьированию (ср. наблюдение Л.Н. Виноградовой: «Каждый из признаков в отдельности практически никогда не является свойством одного единственного МП [мифологического персонажа – *М.Г.*], а входит в комбинацию характеристик то одного, то другого образа» [Виноградова 2001: 16]), поэтому возникают трудности при установлении четкой системы понятий

о каждом мифологическом персонаже, стоящих за его номинациями (например, не всегда удастся выяснить, одно ли понятие обозначается словами *умран* ('ходячий покойник'), *миряк* ('призрак умершего'), *еретик* ('умерший колдун'), или это разные понятия) [Виноградова 2000: 21].

Это ведет к неустойчивости соотношения «означаемое – знак», что обуславливает множественность наименований одного денотата [Черепанова 1983: 108]. При этом, как убедительно показывает Е.Е. Левкиевская, ссылаясь на полевые данные, персонаж не всегда обозначен как существо, субъект, субстанция. Исследователь выделяет следующие способы обозначения персонажа в речи: прямые имена (названия персонажей, выраженные существительными: *русалка, привидение, пугало* и т.д.); актуальные имена (выражения, описывающие облик персонажа, но прямо этого персонажа не обозначающие: *девушка в белой рубашке, высокий мужик в синем кафтане*); личные, указательные или неопределенные местоимения (*он, оно, то, это, кто-то, что-то*); безличные или неопределенно-личные предикативные конструкции (*пугает, кажется* и т.д.) [Левкиевская 2007: 176–177; 522–528]. Нетрудно видеть, что на этой шкале субстантивность и определенность (узнаваемость) персонажа постепенно падает, а в последнем случае совсем отсутствует. С другой стороны, Е.Е. Левкиевская отмечает, что существует имя с редуцированным сигнификатом, которое не соотносится почти ни с какими функциями («Вот бука иде, не реви, а то бука возмет») [Левкиевская 2003: эл. ресурс]. Таким образом, ученый приходит к выводу о том, что «функция мифологического персонажа играет доминирующую роль для его формирования и существования в мифологической системе по сравнению с субстанциональной оформленностью» [там же], поскольку, хотя субстантивная оформленность у разных групп персонажей может быть очень разной, персонаж всегда оказывается обозначенным в тексте, даже если представляет собой только функцию (тогда его наименование будет совпадать с функцией: *водит, пугает*), так как «предикатное имя является таким же полноценным наименованием персонажа, как и предметное» [там же].

Исходя из логики сказанного, в состав мифологической лексики следует включать не только номинации персонажей (т.е. имена существительные), но и обозначения их действий (которые также могут служить именем персонажа).

Л.Н. Виноградова, один из авторов «Схемы описания мифологических персонажей» (см. [Виноградова, Толстая и др. 1989]), которая носит универсальный характер и может быть использована для полного описания любого мифологического персонажа, указывает, что «сами по себе имена мифологических персонажей как план выражения демонологических явлений мало пригодны для словарного описания системы низшей мифологии. Важно учитывать общую типологию персонажа, определяемого как совокупность характеризующих его признаков (мотивов) и имя как одну из таких характеристик (причем список названий демонологических существ должен быть расширен за счет лексики, отражающей многообразные формы персонифицированных животных, природных явлений, болезней, психических состояний человека, хрононимов и т.п.)» [Виноградова 1995: 89].

Таким образом, логика исследований Е.Е. Левкиевской и Л.Н. Виноградовой говорит о том, что следует расширить объем понятия «мифологическая лексика», но ученые ни в одной из своих работ такого расширительного толкования термина не приводят. Однако, опираясь на теоретические работы данных авторов и их практику лексикографирования (см. [Левкиевская 2001а; 2001б]), можно сделать вывод о том, что, помимо названий мифологических персонажей, в круг мифологической лексики можно как минимум включить названия их действий.

Учитывая все сказанное выше, мы будем понимать под мифологической лексикой тематический пласт лексики языка, отражающей архаические мифологические представления носителей традиционной культуры какого-либо народа, который включает: 1) лексические обозначения самих мифологических персонажей (*домовой, грифон, дракон, чёрт, ведьма*), 2) обозначения их действий (*блзнить, колдовать*).

Отметим, что в рамках настоящей работы объектом нашего анализа является только одна подгруппа мифологической лексики – номинации духов-«хозяев» локусов (банника, домового, лешего и русалки).

1.2. Мифологическая лексика и мифологический текст

Мифологическая лексика может использоваться в различных типах текстов, вне зависимости от их стиля, жанра. Так, например, некоторое число работ посвящено рассмотрению мифологической лексики в литературных произведениях различных авторов (см., напр., последний раздел диссертации Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2007], работу Д.К. Новиковой [Новикова 2017]).

В настоящей работе в качестве материала исследования выбираются фольклорные тексты, поскольку именно они напрямую связаны с традиционной духовной культурой, являясь ее отражением в языковой (речевой) форме (ср.: «этнолингвистика изучает комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев – языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды, верования), **фольклора (вербальные тексты и их обрядовый контекст)** [выделено нами – М.Г.], изобразительного, музыкального искусства и др. [Толстая 2015б: 17]).

При этом различные типы фольклорных текстов, используемых в качестве материала для научных работ, обычно понимаются так, как принято в рамках фольклористики, т.е. через призму фольклорных жанров. Мифологическая лексика может использоваться в любом из них, однако задачу трансляции мифологических представлений (речь идет о демонологии, поскольку, высшая мифология у славян утрачена, в традиционной культуре выполняют прежде всего былички. Следовательно, это «главный источник изучения демонологических представлений» [Санникова 1994: 47]).

Ученые-фольклористы традиционно относят быличку к жанрам несказочной прозы. Несказочная проза противопоставлена сказке, поскольку содержит установку на достоверность: при рассказывании сказки «в действительность рассказываемого ни исполнитель, ни слушатель не верят»

[Пропп 1998: 47]; «в действительность рассказываемого [в текстах несказочной прозы – *М.Г.*] народ <...> верит» [там же]. И.А. Разумова отмечает, что в системе жанров «волшебная сказка и несказочная мифологическая проза <...> занимают противоположные позиции, соответственно сочетая признаки “профанное + вымышленное” и “скаральное + фактическое”» [Разумова 1993: 3].

Фольклористы понимают под быличкой рассказ о конкретном случае встречи человека со сверхъестественным (с нечистой силой), базирующийся на верованиях и связанных с ними поверьях [Померанцева 1968: 285]. Главная функция былички состоит в том, чтобы «доказать, утвердить, подкрепить то или иное [народное (не христианское) – *М.Г.*] верование» [Криничная 1987: 6]. При этом быличка выступает фиксатором и транслятором правил поведения человека при контакте со сверхъестественным: текст хорошо показывает причинно-следственную связь между реальным и сверхъестественным, иллюстрируя ее через достоверную историю о конкретном человеке: «быличка сообщает о прецеденте опасной ситуации и дает гарантию защиты индивида от этой опасности при соблюдении им определенных норм поведения. При этом действие былички разворачивается <...> в реальном мире. Тем самым подчеркивается воздействие сверхъестественных сил на повседневную деятельность человека <...>. В результате особого построения текста <...> “у знакомящегося с этими меморатами появляется странное ощущение: невозможно ощутить границу между реальным и сверхъестественным”» [Волоскова 2004: 19–20]. При этом «и рассказчик, и слушатели быличек <...> четко осознают их функциональную направленность: определение правил повседневного поведения, ориентированного на мифологический прецедент», и «вопрос о том, кто верит и кто не верит в реальность быличек [того, о чем в них рассказывается – *М.Г.*] <...> может интересовать, скорее, тех, кто находится вне данной ситуации» [Цивьян 1995: 135].

Другим термином, схожим с термином «быличка», является термин «бывальщина». Некоторые исследователи-фольклористы, например,

Э.В. Померанцева, разделяют эти понятия на том основании, что быличка – это рассказ-меморат, в котором повествуется о встрече со сверхъестественным самим рассказчиком, а бывальщина – рассказ-фабулат, в котором повествование ведется от третьего лица [Померанцева 1975: 14].

В научных работах встречается также термин «мифологический рассказ», который исследователи приравнивают к термину «быличка» (см., например, [Плотникова 1998: 53; Голованева 2017: 96]) или понимают под ним оба вида текстов о сверхъестественном – былички и бывальщины (ср. определение Г.И. Плошук: «Мифологические рассказы (былички и бывальщины) – это народные устные рассказы о встречах человека со сверхъестественными существами – духами природы (лешим, водяным, русалками), с домашними духами (домовым, банником, овинником); с летающим змеем, проклятыми людьми, ходячими покойниками; это рассказы о так называемых “знающих” (людях, обладающих колдовскими способностями) – о ведьмах и колдунах; о являющихся человеку кладах; о цветущем в ночь на Иванов день папоротнике, о предсказаниях судьбы и предзнаменованиях» [Плошук 2021: 3]; см. также [Зиновьев 1987: 3; Лабутина-Жарникова 2007: 10]).

В некоторых работах и сборниках нескладочной прозы используется также термин «демонологический рассказ». Так, Н.В. Дранникова и И.А. Разумова, составители сборника «Мифологические рассказы Архангельской области» [Дранникова, Разумова 2009], относят большую часть опубликованных в этом издании текстов к демонологическим рассказам – «сюжетно оформленным историям или информативно-описательным текстам, повествующим о персонажах, наделенных демонической сверхъестественной силой, которых принято также называть представителями “низшей мифологии”. Значительную часть из них составляют “духи-хозяева”, представители и покровители природных и культурных локусов и объектов» [там же: 13–14]. При этом ученые указывают, что по отношению к рассказам о контактах человека с этими персонажами

равноправно используются обозначения «мифологический рассказ», «суеверный рассказ», «быличка» (меморат), «бывальщина» (фабулат). Однако исследователи замечают, что термин «мифологический рассказ» является наиболее широким из всех перечисленных: к этому типу причисляются все тексты «религиозно-мифологической тематики» [там же]. Этой точки зрения придерживается и О.А. Черепанова, автор сборника «Мифологические рассказы и легенды Русского Севера» [Черепанова 1996], которая определяет мифологические рассказы как «устные народные повествования о фантастических событиях» [Черепанова 1996: эл. ресурс], отмечая, что они также могут называться быличками или бывальщинами.

Мы согласны с мнением о том, что понятие «демонологический рассказ» уже по своему объему, чем понятие «мифологический рассказ». Представляется, что второе должно включать в себя первое, поскольку демонологический рассказ – это, как справедливо указывают Н.В. Дранникова и И.А. Разумова, рассказ о конкретном персонаже (демоне), следовательно, данный термин не покрывает те тексты, в которых есть какое-либо мифологическое явление, но конкретный персонаж не назван или не ясен из текста (например, рассказы о блазни).

Что касается сочетания «суеверный рассказ», то, как показывает анализ научных работ, этот термин может обозначать не только тексты, отражающие архаические мифологические представления, бытующие в традиционной культуре, но и другие, более «современные» пласты несказочной прозы, например, детские страшные рассказы (см. [Грахова, Исмаилова 2014: 52]) или мифологическую прозу туристов (см. [Ферапонтов: эл. ресурс]). Следовательно, он тоже шире, чем термины «быличка», «бывальщина» и «демонологический рассказ».

Итак, мы рассмотрели толкования терминов, используемых для обозначения текста о мифологических явлениях в рамках фольклористики. Однако исследователи, занимающиеся изучением подобных текстов, заметили, что мифологическая проза «не представляет собой одно жанровое

образование» [Панюков 1998: 12]. Поэтому ученые Московской этнолингвистической школы начинают рассматривать такие тексты о сверхъестественном через понятие фольклорно-речевых жанров (см., например, [Санникова 1994: 44; Виноградова 2004: 10]). Трактовка этого понятия основана на концепции речевого жанра М.М. Бахтина. Исследователь считал, что «каждое отдельное высказывание, конечно, индивидуально, но каждая сфера использования языка вырабатывает свои относительно устойчивые типы таких высказываний», которые ученый назвал речевыми жанрами [Бахтин 1997: 159]. Фольклорные тексты, трактуемые согласно теории М.М. Бахтина как высказывания разных речевых жанров, образуют шкалу по признаку коммуникативной (прагматической) маркированности, где на одном полюсе – «тексты, относительно независимые от ситуации произнесения (сказки, анекдоты, загадки, былины, исторические рассказы, песни и т.п.), на другом – тексты, максимально включенные в ситуацию, как многие “малые формы фольклора”, например, благопожелания, проклятия, приговоры, частушки и т.п., которые, будучи произнесенными в той или иной ситуации, реализуют свою коммуникативную функцию, получают окончательное семантическое наполнение и становятся “речевыми актами”, “вербальными ритуалами”» [Толстая 2015а: 745–746].

При описанном подходе в качестве важных источников мифологической лексики рассматриваются поверья, былички, сказки, легенды, предания, песни (как фольклорно-речевые, а не фольклорные жанры), а также «малые» жанры – запреты и предписания, мотивировки обрядовых действий, формулы запугивания детей, интерпретации реальных явлений, толкования снов, сравнения, бранные формулы, приговоры, пословицы, поговорки и др.)» [Санникова 1994: 44]. Появляются специальные работы, посвященные «малым» жанрам, которые ранее рассматривались лишь как часть текстов классических фольклорных жанров. Например, В.В. Плешакова рассматривает с лингвистических позиций и выделяет в особый фольклорно-

речевой жанр тексты благопожеланий [Плешакова 1988], Л.Н. Виноградова анализирует в русле такого подхода тексты поверий [Виноградова 2004].

С другой стороны, описанный подход позволил исследовать вербальные тексты традиционной культуры как образования, выходящие за пределы одного фольклорного жанра. Для обозначения таких полижанровых образований вводились различные термины. Так, Л.Н. Виноградова, рассматривая соотношение былички и поверья, не считает последнее самостоятельным фольклорным жанром, а включает его в качестве речевого жанра в состав былички, обозначая полижанровое образование «быличка + поверье» термином «фольклорный текст»: «степень включенности поверий в структуру былички бывает такой значительной, что разграничить те и другие совершенно невозможно. Поверьями нередко начинаются и заканчиваются суеверные рассказы, а пересказ самого случая сводится к одной-двум фразам. <...> В таких случаях все сообщение в целом следует считать фольклорным текстом» [Виноградова 2004: 13].

Н.И. Коновалова в работе [Коновалова 2007], анализируя тексты народной культуры с позиций лингвокультурологии, вводит термин «сакральный текст», под которым понимается произносимый по особым правилам или в особых условиях суггестивный текст, включающий символы, обладающий относительно устойчивой формально-содержательной структурой, которая отражает особенности мифологического сознания; сакральный текст фиксирует стереотипы сознания, которые определяют национально-культурные эталоны поведения. В качестве характеристик сакрального текста Н.И. Коновалова называет особые условия его произнесения (ритуальные ситуации); суггестивность (воздействие на воображение, эмоции слушателя с помощью образных, символических, цветовых, ритмических и др. ассоциаций); символическую насыщенность; относительную устойчивость формально-содержательной структуры (наличие клише и формул, воспроизводимость, а не порождаемость); отражение особенностей мифологического сознания [там же: 31–32]. К сакральным

текстам автор относит «заклинания, заклички, обереги, заговоры, гадания, гороскопы, обрядовую поэзию, традиционный народный календарь, детские страшилки, а также “свернутые” тексты: <...> приметы, устойчивые ритуальные формулы и идиомы» [там же: 30–31].

Отметим, что описанный подход отличается от представленной выше концепции Л.Н. Виноградовой, т.к. полижанровость текста понимается ею буквально – как объединение текстов разных фольклорных (и/или речевых) жанров, которые становятся частями одного фольклорного текста. Сакральный же текст – это тип текстов традиционной культуры, обладающих определенными характеристиками (суггестивностью, символической насыщенностью и т.д.). В этот тип объединяются тексты разных жанров, однако при анализе каждого такого текста как представителя сакрального текста выход за рамки жанра не происходит.

Концепция, которую мы принимаем в настоящем исследовании, разработана Е.Е. Левкиевской и находится в русле московской этнолингвистики. Вслед за названным исследователем, мы будем использовать термин «мифологический текст». Под мифологическим текстом будем понимать «такой текст, который <...> содержит сведения о демонологических явлениях (в самых разных их формах – от хорошо сформированного образа мифологического персонажа до “иномирного” “нечто”, почти не имеющего устойчивых форм выражения кроме функции, через которую оно себя проявляет), <...> содержит установку на достоверность этой информации (<...> в отличие от других типов текстов, например, сказки, с их установкой на вымысел); <...> реализует эту мифологическую информацию в виде одной из ситуационных (или семантических) моделей <...>, закрепленных в общественной памяти, и <...> рассматривается <...> как текст речевого жанра, т.е. как текст, функционирующий в разных формах бытовой, полубрядовой и обрядовой речи и воспроизводящийся в ней в определенных тематических, языковых и ситуативных формах» [Левкиевская 2007: 458–459]. Таким образом, главный

критерий выделения мифологического текста – тематический: это любые типы текстов «о демонологических явлениях и контактах с ними человека» [там же: 459].

Исследователь подчеркивает, что мифологические тексты могут быть не только устными, но и письменными (например, заговоры или пастушеские «отпуска»), и не только прозаическими, но и поэтическими (например, обращения к духам-«хозяевам»), поэтому термин «устная сказочная проза» оказывается слишком узким для обозначения таких текстов, как и термин «быличка», который автоматически отсылает к фольклорным жанрам, имеющим строго определенный жанровый канон (тогда все, что оказывается за его пределами – это уже не мифологический текст) [там же: 459–460].

Как указывает Е.Е. Левкиевская, основными признаками мифологического текста являются: 1) мифологическая тематика (предметом описания в таких текстах выступают мифологические персонажи в самых разных формах; 2) диалогическая природа (он всегда предполагает ситуацию его рассказывания одним коммуникантом другому); 3) установка на достоверность сообщаемого (говорящий транслирует через мифологический текст те представления, в которые верит сам); 4) воспроизводимость (мифологические тексты, как и тексты традиционной культуры вообще, «не создаются заново, а в большинстве случаев воспроизводятся по <...> закрепленным в данной традиции ситуационным (или семантическим) моделям» [там же: 474, 477]).

Еще одна важная особенность мифологического текста – его полижанровость: он «включает в себя различные речевые жанры, объединенные <...> категорией мифологического» [там же: 465]: он «может начинаться как быличка, а заканчиваться обобщающим поверьем (или наоборот), содержать в себе дидактическое предписание или запрет <...>, а также включать в себя тексты, обращенные непосредственно к мифологическому персонажу и призванные повлиять на его поведение» [там

же: 460–461] (ср. приведенную выше мысль Л.Н. Виноградовой о включенности поверья в структуру былички).

Мифологический текст, как некий инвариант, может включать в себя тексты четырех жанров (т.е. типов текста по М.М. Бахтину, а не жанров в фольклористическом смысле): 1) быличку (текст, «который содержит личный опыт столкновения с мифологическим явлением, выражает и закрепляет его в общественной памяти преимущественно через эмоциональное переживание в коммуникативной ситуации неформального, бытового или слабо ритуализованного диалога, как правило, предполагающего цикличность рассказывания быличек собеседниками, имеющими примерно равный статус» [там же: 466]; коммуникативная цель – информативная); 2) поверье (текст, «содержащий обобщенное коллективное знание о мифологическом явлении и закрепляющее его в общественной памяти в форме умственных суждений, содержащих дефиницию (“Русалка – это...”)) в коммуникативной ситуации формально организованного диалога между собеседниками (предполагающего ситуацию обучения), имеющими разный статус (информация передается от собеседника с высоким статусом к собеседнику с низким статусом)» [там же: 466–467]; коммуникативная цель поверья также информативная); 3) дидактическое высказывание (текст, «содержащий обобщенное коллективное знание о мифологическом явлении и закрепляющее его в индивидуальной памяти собеседника в смешанной форме умственных сентенций и эмоционального переживания в коммуникативной ситуации бытового общения между собеседниками, имеющими разный статус – информация передается от собеседника с высоким статусом (“знающего”, “бывалого”) к собеседнику с низким статусом (“профану”))» [там же: 468]; цель таких текстов – повлиять на поведение человека (часто ребенка), заставить его поступать в соответствии с традицией); 4) обращение к мифологическому персонажу (текст «содержащий личное обращение к потустороннему явлению в эмоционально окрашенной форме в формальной коммуникативной ситуации строго ритуализованного диалога между собеседниками, имеющими разный

статус – информация передается от собеседника с низким статусом (человека) к собеседнику с высоким статусом (“иномирному” существу)» [там же: 468–469]; цель текста – привлечение внимания адресата (мифологического явления) и воздействие на его поведение. При этом определить границы текстов разных речевых жанров в рамках мифологического текста бывает достаточно затруднительно: они как бы «перетекают» друг в друга (что обусловлено устной природой мифологического текста).

Итак, мы кратко рассмотрели концепцию мифологического текста, которой будем придерживаться в рамках нашего исследования. Однако здесь требуется сделать два важных пояснения.

Первое касается вопроса о целесообразности использования мифологических текстов для изучения диалектной лексики, в том числе мифологической, что подталкивает нас к вопросу о соотношении языка фольклора и диалекта. Этому вопросу уделяли пристальное внимание как фольклористы, так и диалектологи и этнолингвисты. И учеными было отмечено, что язык произведений устного-народного творчества воспринимает диалектные особенности той местности, где исполняется и разграничить в этих текстах фольклорную лексику и диалектные формы бывает очень сложно. Ср., например, замечание О.И. Богословской: «основой языка произведения даже такого традиционного жанра, как былина, является местный, современный ей диалект, в области распространения которого она записана» [Богословская 1985: 66]. С другой стороны, язык фольклорных произведений нельзя полностью сводить к диалекту, т.к. эти тексты отличаются от бытовой разговорной диалектной речи: «диалектологи уже давно отмечали, что язык фольклора значительно отличается от диалекта в его коммуникативной функции. Поэтому при своих записях диалектологи обычно отмечали, что та или иная форма, то или иное слово, синтаксический оборот и т.п. были зафиксированы в былине, лирической песне, сказке, пословице и т.п., и тем самым подчеркивали, что эти формы могут и не встречаться в диалекте в его коммуникативной функции. И действительно, уже предварительная

работа по сравнительному изучению языка фольклора и диалекта в его коммуникативной функции показывает значительное расхождение в фонетике, морфологии и синтаксисе языка фольклора и диалекта в его коммуникативной форме» [Богатырев 1973: 106]. В этой связи важен тезис Р.О. Якобсона о том, что степень сходства между языком фольклорных произведений и окружающим говором существенно меняется в зависимости от художественного жанра этого произведения [Якобсон 1962: 88].

Так, относительно поэтических жанров фольклора учеными отмечено следующее: «певец творит на своем диалекте, пользуясь своими нормами, но в создаваемом им произведении будем меньше диалектизмов, чем в его обиходной речи, потому что былинку, песню и т.д. он создает, опираясь на традицию, которая помогает ему в отборе типических и ярких форм» [Евгеньева 1963: 17]. То есть именно «фактор отбора делает народно-поэтическую речь в известной степени обработанной, по сравнению с диалектом в его обиходно-коммуникативной функции» [Артеменко 1977: 5]. Таким образом, появляется тезис о наддиалектности фольклора, прежде всего его поэтических жанров.

Что касается прозаических жанров фольклора, прежде всего рассказов о столкновении человека со сверхъестественным, то они всегда существуют в рамках диалога (ср. тезис Е.Е. Левкиевской: «мифологический текст входит в разряд тех текстов традиционной культуры (в частности, сказок, анекдотов, частушек, загадок), функционирование которых в естественных обстоятельствах с необходимостью предполагает ситуацию общения с собеседником или собеседниками» (трудно представить себе ситуацию, в которой человек будет рассказывать быличку самому себе, находясь в полном одиночестве, хотя исполнять, скажем, песню вполне можно и одному) [Левкиевская 2007: 463–464]). То есть мифологический текст «вплетается» в естественную речь диалектоносителей и поэтому «впитывает» особенности говора, на котором создается. С другой стороны, такой текст не равен обиходно-разговорной речи, он остается фольклорным и имеет некоторые

особенности, которые не встречаются в «обычной» речи (например, формулы обращений к духам-«хозяевам»). Однако по сравнению со сказкой, песней, былиной тексты мифологических рассказов имеют более слабую структурированность и устойчивость этой структуры [Черванева 2015: 74]. Однако содержание мифологических текстов «является специфически фольклорным – устным и коллективным, что обуславливает вариативность формы транслируемого текста при известной устойчивости содержательных констант – сюжетов и мотивов [там же: 75]. Причем мотивы имеют «настолько высокую степень повторяемости и воспроизводимости, что трудно отрицать их [мифологических текстов – М.Г.] принадлежность к сфере фольклора» [там же].

Таким образом, язык мифологических текстов оказывается очень близок к живой диалектной речи, поэтому мы разделяем тезис составителей СРНГ о том, что фольклорные тексты (в том числе и мифологические) необходимо привлекать при изучении и словарном описании лексики говора: неучет языка фольклора «как одного из источников сведений по диалектной лексике привел бы к исключению из состава Словаря важных звеньев лексико-семантической системы русских диалектов, к искажению картины территориального распределения большого числа лексем» [Кузнецова, Сорокалетов 1994: VII]. При этом мы отдаем отчет, что в силу фольклорности мифологических текстов в них могут встретиться такие номинации интересующих нас мифологических персонажей, которые бытуют исключительно в рамках текста и используются в обиходно-разговорной речи носителей диалекта. Такие единицы мы тоже будем учитывать в нашем анализе, поскольку мы согласны с тезисом о диалектности фольклорных текстов, которая может проявляться в том числе в формулах и в их лексике, включая собственные имена, постоянные эпитеты и другие сочетания, используемые для описания персонажей, их повторяющихся действий, диалогов, различных ситуаций [Новиков 1984: 86].

Второе важное замечание относительно использования нами мифологических текстов заключается в следующем. Как видно из определения

понятия «мифологический текст», разработанного Е.Е. Левкиевской, речь в таком тексте идет исключительно о демонологических явлениях, поскольку в славянской традиционной культуре отсутствует высшая мифология. Мы отдаем себе отчет в том, что, выбирая в качестве материала для настоящей работы мифологические тексты, мы фактически сужаем объект исследования до лексики демонологической, связанной исключительно с персонажами «низшей» мифологии. В этой ситуации, как кажется, логичнее было бы использовать в работе в качестве основного термина именно сочетание «демонологическая лексика». Однако мы остановились на термине «мифологическая лексика», что продиктовано нашим стремлением показать, что принципы «Электронного словаря названий мифологических персонажей Пермского края», которые разработаны нами в ходе настоящего исследования и будут представлены в главе 4 данной диссертации, универсальны, сама природа электронного словаря позволяет подстраивать его макро- и микроструктуру под лексикографируемый материал. Следовательно, этот словарь не предполагает ограничений относительно выбора мифологического персонажа (или группы персонажей) и, соответственно, мифологической лексики, которая будет в этом словаре представлена (иными словами, если ученым будет необходимо, они могут добавить в такой словарь, например, номинации древнегреческих или древнеегипетских богов и т.д.; мы же в рамках настоящего диссертационного исследования ограничиваемся одной региональной традицией – традицией русских Пермского края).

1.3. Аспекты изучения мифологической лексики

В предыдущих параграфах мы рассмотрели основополагающие для нашей работы понятия «мифологическая лексика» и «мифологический текст». Далее кратко представим основные направления изучения мифологической лексики – в первую очередь русской, а также принадлежащей к другим славянским языкам.

1.3.1. Лингвокультурологический аспект

При данном подходе центральной единицей анализа выступает не мифологическая лексика как тематический пласт лексики языка, а слова-понятия (концепты), имеющие сложную организацию и принадлежащие не к вербальному, лексическому уровню, а к понятийно-логическому, на котором выстраивается модель мира, существующая в сознании носителей традиции. Лексика интересует ученых, работающих в рамках этого направления, лишь постольку, поскольку она служит «именами», вербальными обозначениями этих понятий.

Среди работ, выполненных в данном ключе, можно назвать, например, исследование Н.И. Коноваловой [Коновалова 2000], в котором мифологическая лексика рассматривается лишь постольку, поскольку она обозначает анализируемые в работе мифологемы, которые понимаются автором как «свернутый сакральный текст», единица анализа культурно-национальной картины мира, имеющая иерархию смыслов. В работе анализируются мифологемы *баня* и *ночь*; на одном из этапов лингвокультурологического анализа рассматривается семантическая структура «имен» этих мифологем (т.е. собственно мифологической лексики), а также изучается связанная с мифологемой идиоматика.

Лингвокультурологического подхода к мифологической лексике придерживается также О.В. Абыякая в работе [Абыякая 2004]. Ученый осуществляет лингвокультурологический анализ слов-мифологем (т.е. «имен» концептов) *ведьма*, *домовой*, *леший*, *русалка*, *кикимора*, *водяной*, *Баба-Яга*, *Змей Горыныч*, *Кощей* и пытается разработать принципы их лексикографического описания в словаре лингвокультурологического типа.

И.В. Кирилова проводит лингвокультурологическое исследование демонологической лексики (речь идет о единицах языка, а не о словах-понятиях), рассматривая эти единицы в системе – как элементы семантического поля «Нечистая сила» (см. [Кирилова 2011]). В работе ученый совмещает лингвокультурологический и семантический аспекты: автор

исследует структуру значений демонологем, выстраивает ее модель (ядерной выступает сема 'нечистая сила', дифференциальными семами являются 'место обитания', 'время появления', 'характер совершаемых действий', 'внешний вид'; периферийными компонентами выступают оценочные характеристики и индивидуальные признаки нечистой силы ('способность к метаморфозам', 'особенности голоса' и др.)), выявляет культурную информацию, заключенную в демонологической лексике. При этом автор стремится создать методику комплексного лингвокультурологического анализа рассматриваемых единиц с учетом их структурных и ономаσιологических особенностей, специфики денотата и культурных коннотаций.

1.3.2. Лингвопрагматический аспект

Данный аспект близок к предыдущему по характеру рассмотрения мифологической лексики. В русле этого подхода выполнено исследование Д.К. Новиковой [Новикова 2017], объектом которого стала демонологическая лексика, присутствующая в фантастических романах на русском, английском и испанском языках. Ученый анализирует демонологическую лексику как семантическое поле в рамках художественного текста и выявляет ее функционально-прагматические особенности, значимые для формирования индивидуально-авторской картины мира. Работа содержит классификацию демонологических персонажей [там же: 36–52].

1.3.3. Этнолингвистический аспект

Этот подход к мифологической лексике предполагает реконструкцию традиционных мифологических представлений, отраженных в ней, с параллельным анализом невербальных кодов культуры (предметного, обрядового, иконографического и т.д.) и привлечением сравнительных данных различных языков (славянских и неславянских). Такой подход прослеживается прежде всего в работах ученых Московской этнолингвистической школы, выполненных в русле широкой этнолингвистики.

Среди таких работ стоит, во-первых, кратко охарактеризовать те, которые составляют теоретическую базу настоящей работы. Среди них, во-первых, диссертационное исследование Л.Н. Виноградской, посвященное народной демонологии славянских народов – восточных славян, а также поляков, сербов, болгар (см. [Виноградова 2000] и [Виноградова 2001]). Во-первых, заслуга ученого заключается в расширении круга источников для получения сведений о демонологических персонажах (в числе которых тексты не только фольклорных, но и фольклорно-речевых жанров). Во-вторых, важна представленная в этой работе концепция мифологического персонажа как пучка дифференциальных признаков, а также попытка решения вопроса об основаниях и методике идентификации демонов в вербальных текстах и попытка демонстрации применения универсальной схемы описания мифологического персонажа [Виноградова, Толстая и др. 1989] для сравнения представлений о русалке в различных районах Полесья. Кроме то, ценность представляют содержащиеся в работе описания некоторых славянских демонологических персонажей – русалок, ведьмы, домового, духов, вселяющихся в человека, духов, вызывающих бессонницу у детей, славянского духа-любownika (и соответствующей мифологической лексики).

Другой важной для нас работой Л.Н. Виноградской по славянской народной демонологии является книга [Виноградова 2016]. В ней затронуты вопросы системной характеристики славянских мифологических персонажей, роль отдельных признаков и оппозиций в идентификации демонов, функции персонажей по отношению к человеку, роль некоторых фольклорных жанров в раскрытии их образов, а также представлены характеристики конкретных персонажей (черта, домового, ведьмы, русалки, ребенка, подмененного нечистой силой, персонифицированной смерти, души). Во втором разделе книги рассматривается проблема реконструкции мифологической основы народных обрядов, обычаев и верований, исследуются в сравнительном аспекте малые жанры фольклора и их магические функции.

Другой исследователь Московской этнолингвистической школы, занимающийся вопросами славянской мифологии, – Е.Е. Левкиевская. Особый интерес для нас, как уже говорилось, представляет ее докторская диссертация, посвященная восточнославянским диалектным текстам, отражающим славянские мифологические представления [Левкиевская 2007]. Ученым впервые введено и научно обосновано понятие мифологического текста, которое мы используем в настоящей работе. Мифологический текст исследуется в диссертации Е.Е. Левкиевской в трех аспектах – семантическом, диалектологическом и прагматическом. Кроме того, важными для нас являются выявленные Е.Е. Левкиевской способы обозначения в вербальном тексте мифологического персонажа. Кроме того, в названной диссертации произведено этнолингвистическое картографирование восточнославянского домового.

К числу других работ ученых Московской этнолингвистической школы, в которых в той или иной степени уделяется внимание различным группам мифологической лексики (не только номинациям самих персонажей) можно отнести монографию Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2002а], в которой исследуются лексические единицы, связанные с оберегами как элементами славянской духовной культуры. При этом вербальные апотропеи (в том числе формулы, включающие номинации мифологических персонажей) вписываются в общую модель оберега наряду с действиями, предметами и целостными обрядовыми комплексами, анализируются их функции. Работа выполнена на материале русской, белорусской, украинской, сербской, болгарской, польской, словацкой и чешской традиций.

Магическая лексика как часть лексики мифологической рассматривается, например, в книге В.В. Усачевой [Усачева 2008]. Автор делает попытку реконструкции магических и мифологических представлений славян на основании языковых данных. Анализируются, например, роль звукоподражаний в обрядовой практике, словесные формулы, используемые в народной медицине и др.

Анализу славянских мифологических представлений (в том числе и через обращение к русской мифологической лексике) полностью или частично посвящены выпуски некоторых сборников научных трудов серии «Славянский и балканский фольклор»: «Народная демонология» [СБФ 2000], «Верования. Текст. Ритуал» [СБФ 1994], «Обряд. Текст» [СБФ 1981], «Духовная культура Полесья на общеславянском фоне» [СБФ 1986], «Семантика и прагматика текста» [СБФ 2006], «Виноградье» [СБФ 2011].

Помимо специальных работ, посвященных славянским мифологическим представлениям, мифологическая лексика рассматривается также в этнолингвистических исследованиях, посвященных другим областям народной культуры, поскольку эта лексика входит в состав вербального кода, отражающего и иные культурные явления.

Так, рассматривается мифологическая лексика, являющаяся частью свадебной терминологии (см. работы А.В. Гуры [Гура 1978] и [Гура 2011]; похоронной (см. монографию О.А. Седаковой [Седакова 1983], выполненную на материале восточно- и южнославянских традиций; здесь рассмотрены названия людей, умерших не своей смертью, мифологических персонажей, связанных с культом умерших (русалка, домовая, упырь, встречник и т.д.)). Второе направление – народная зоология, где в числе прочего анализируется и лексика, обозначающая животных как мифологических персонажей. Среди таких работ исследование А.Ф. Журавлева [Журавлев 1994], в котором рассматривается восточнославянская диалектная лексика и фразеология, связанная со скотоводческой обрядностью; работа О.В. Беловой [Белова 1996], где анализируются номинации реальных и мифических животных, функционировавшие в памятниках письменности XII–XVII вв. православных славянских стран; исследование А.В. Гуры [Гура 1997], который выявляет набор смысловозначительных признаков животных как особых мифологических персонажей и делает попытку построения схемы для их полного описания; несомненным достоинством схемы А.В. Гуры, по нашему мнению, является обширные перечни мифологической лексики, которыми

сопровождается ее пункты). В-третьих, мифологической лексике уделяется внимание при изучении календарной терминологии. К числу таких исследований относится работа Т.А. Агапкиной [Агапкина 2002], посвященная ареальному исследованию славянского народного календаря по материалам лексики и обрядов; анализируются мифологические представления, связанные с определенными календарными датами и периодами и хрононимами, их обозначающими. Хрононимам посвящено также исследование С.М. Толстой [Толстая 2005], выполненное на материале полесской традиции, в котором содержатся материалы к словарю хрононимов, содержащем и мифологически нагруженные единицы, обозначающие время активизации мифологических персонажей (например, *греная (неделя)*, *зеленая неделя*, *иван ведьмарский* и т.д.). Еще одно направление – рассмотрение мифологической лексики в связи с категорией «свой – чужой», являющейся в народной культуре одной из базовых. Этому посвящена работа О.В. Беловой [Белова 2006], выполненная на общеславянском материале. Выявляя составляющие образа «чужого» в славянской культуре, автор указывает на его мифологизацию в народном сознании, сближение с демоническими персонажами и анализирует перешедшие в разряд мифологической лексики номинации «чужих».

Как видно из приведенного обзора, это подход этнолингвистов к мифологической лексике носит комплексный характер, предполагает обращение к экстралингвистическому контексту употребления этих слов (обрядам, предметам, действиям), что помогает реконструировать архаические верования, отраженные в языке. Кроме того, этнолингвистические исследования мифологической лексики почти всегда предполагают использование сравнительного и ареального методов, так как при этом подходе русская мифологическая лексика никогда не рассматривается изолированно – в работах всегда присутствуют данные других славянских и неславянских языковых традиций.

1.3.4. Лингвогеографический (ареальный) аспект

Указанный аспект предполагает картографирование мифологической лексики.

Во-первых, подобные карты, могут включаться в этнолингвистические атласы. В качестве примера подобного проекта укажем «Полесский этнолингвистический атлас» (ПЭЛА) (см. о нем в [Толстая 2007]). Концепция атласа была разработана Н.И. Толстым исходя из его тезиса о диалектном характере народной культуры, наличии множества самобытных локальных традиций. При работе над атласом ставилась задача реконструкции древней славянской духовной культуры, а Полесье рассматривалось как одна из наиболее архаических зон славянского ареала. Программа-вопросник ПЭЛА, созданная в 1980 г., представлена в [Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. 1983б] (в этом же сборнике есть и еще один вопросник к атласу – [Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. 1983а]). Программа включала разделы, посвященные всем сферам народной культуры, в том числе и народной демонологии. К настоящему времени рассматриваемый атлас не издан, однако в сборниках, посвященных Полесью, опубликовано большое количество карт, отражающих распределение по территории названного региона единиц разных культурных кодов и различных явлений традиционной культуры, в том числе мифологической лексики (см., напр., карту номинаций водяного [СБФ 95: 155] или номинаций сретенской свечи [СБФ 1986: 29]).

Во-вторых, карты, посвященные мифологической лексике, включаются в различные комплексные этнолингвистические исследования. Среди таких работ стоит назвать работу Е.Е. Левкиевской [Левкиевская 2000], а также ее докторскую диссертацию [Левкиевская 2007], где представлены карты, посвященные восточнославянскому домовому. Поскольку исследование выполнялась в рамках широкой этнолингвистики, ученым картографировались все основные признаки и функции персонажа. Например, есть карты, показывающие ареальное распределение народных представлений об ипостасях домового [Левкиевская 2007: 304–305, 307], об особенностях его

внешнего облика [там же: 320], о местах его обитания [там же: 308] и времени его активизации [там же: 321], о его семье [там же: 313], об обряде его перехода в новый дом [там же: 310], о функциях персонажа [там же: 311–312, 315, 317], о действиях, помогающих защититься от вредоносного воздействия домового [там же: 316]. Собственно мифологической лексике посвящены карты номинаций домового [там же: 302, 303, 306].

Кроме того, Н.С. Ивашина в своей работе [Ивашина 2021] делает попытку составления «Атласа распространения номинаций мифологических персонажей на территории России» (см. приложение 2 к указ. работе). В качестве объектов картографирования выступают названия домового, лешего и водяного, взятые из диалектных словарей различных регионов нашей страны. Однако в работе нет научной интерпретации полученных картографических данных.

1.3.5. Лексикологический аспект

Указанный аспект включает в себя широкий спектр направлений изучения мифологической лексики. Одним из них можно считать **региональные лексикологические исследования**, когда рассматривается вся система таких единиц, функционирующих на определенной территории. К числу таких работ относится труд О.А. Черепановой [Черепанова 1983], посвященный русской мифологической лексике XVIII–XX вв., в первую очередь лексике говоров Русского Севера. В работе номинации мифологических персонажей анализируются в системе – как тематическая группа. Они рассматриваются на лексико-семантическом и ономазиологическом уровнях. Автор выявляет соотношение системы этих названий со структурой самой мифологической традиции Русского Севера; описывает характеристики этих слов как принадлежащих к особому ономазиологическому классу; устанавливает типы, виды, принципы номинации и мотивации в лексике данной группы; рассматривает происхождение исследуемых номинаций, а также их взаимодействие с лексикой финно-угорских и тюркских языков. Важным для нашего

исследования в этой работе являются не только теоретические замечания о специфике мифологической лексики как класса слов в языке и этимолого-мотивационные разыскания ученого о некоторых номинациях, но и разработанная О.А. Черепановой классификация мифологических персонажей.

Второе направление лексикологических исследований связано с **изучением семантики мифологической лексики и процессов мотивации в ней**. Примером семантического исследования номинаций мифологических персонажей можно считать работу И.Б. Качинской [Качинская 2018], посвященную терминам родства и выполненную на материале архангельских говоров. Указанные единицы рассматриваются в работе системно – как элементы одной лексико-семантической группы. Ученого интересуют семантические сдвиги, происходящие в значениях этих терминов, данная ЛСГ рассматривается как группа-«донор» для образования слов других семантических сфер, не связанных с темой родственных отношений, в том числе для единиц, обозначающих духов-«хозяев» дома, двора, овина, бани, воды, леса, поля; персонажей заговоров; привидений; колдунов; персонажей высшей мифологии. Выводы автора также очень важны для нашего исследования, поскольку в наших материалах также имеются названия духов-«хозяев», восходящие к терминам родства (см. главу 2 настоящей работы).

Семантико-мотивационному анализу мифологической лексики посвящена, например, работа И.И. Русиновой [Русинова 2013б]. В ней рассматриваются бытующие в русских говорах Пермского края названия «вселяющихся» духов. И.И. Русинова выявляет семантические сферы-доноры, единицы которых являются базой для возникновения номинаций «вселяющихся» духов, и основные мотивационные модели, по которым образуются эти номинации.

Следующее направление в рамках исследования мифологической лексики с позиций лексикологии предполагает ее изучение в **аспекте межъязыкового взаимодействия**, т.е. как фрагмента словарных составов языков и диалектов, носители которых проживают на граничащих друг с

другом территориях. Так, в работе И.А. Подюкова [Подюков 2016] рассматриваются процессы заимствования и освоения коми-пермяцким языком русских названий мифологических персонажей (домового, лешего, колдуна), а также обрядовой терминологии. Автор, выделяет зоны распространения коми-пермяцкой обрядовой традиции, где эти процессы происходят наиболее активно; выявляет особенности обрядовой коммуникации, отраженные в семантике заимствований; анализирует способы освоения заимствований языком-реципиентом; исследует семантические классы заимствованных терминов (включая мифологическую лексику) и характеризует функции заимствований в вербальном обрядовом коде, а также раскрывает этнокультурные коннотации этих терминов.

Еще одним направлением в рамках лексикологического подхода является **ономастическое**, которое предполагает изучение имен собственных, относящихся к мифологической лексике. Так, М.В. Боброва и И.И. Русинова анализируют происхождение, структуру и функции собственных имен бесов – духов болезни, вселяемых колдуном в тело жертвы и вызывающих у нее приступы болезни *икоты* [Боброва, Русинова 2020]. И.А. Подюков и Е.Н. Свалова в работе [Подюков, Свалова 2020] рассматривают особенности названий духов природных локусов, которые образованы от антропонимов: описываются функции таких мифонимов, особенности их семантики, делается попытка прояснения их культурной мотивированности. А.Б. Мороз анализирует в этимологическом аспекте наименование домового и лешего *Кутафий / Кутафья* [Мороз 2015]. Л.Н. Виноградова рассматривает личные имена чёрта в украинской мифологической традиции [Виноградова 2019]; собственные имена духов-«хозяев» в общеславянской традиции рассмотрены, например, в [Раденковић 2012; Раденкович 2013], а в общерусском масштабе – в уже упоминавшейся диссертации О.А. Черепановой [Черепанова 1983]. «Мифологическим» топонимам внимание уделяется, например, в работе И.А. Подюкова [Подюков 2019], где вместе с собственными наименованиями смерти изучаются номинации кладбищ и локусов того света с целью

реконструкции мифологических представлений русских, связанных с темой смерти; в ином ракурсе рассмотрена топонимия в работе [Березович, Макарова, Муллонен 2015]: ученые анализируют топонимы, образованные от номинации *черт*, функционирующие на территории Русского Севера, и сопоставляют их с субстратной финно-угорской топонимией с основой *hiisi-* (со значением ‘черт, леший’), а также выявляют мотивационные признаки, лежащие в основе *чертовых* топонимов (термин авторов статьи).

1.3.6. Лексикографический аспект

Мифологическая лексика включается в различные словари, как литературного (например, в словарь русского языка под редакцией А.П. Евгеньевой [МАС] включены такие номинации духов локусов, как *домовой, леший, русалка*), так и диалектные (например, «Словарь русских народных говоров» [СРНГ] содержит номинации мифологических персонажей (*вредун, домовиха, портун*), некоторых их действий (*сделать, поделать портёж*) и результатов этих действий (*портёж*). Однако в таких словарях мифологическая лексика описывается достаточно фрагментарно, поскольку перед составителями таких словарей стоят совсем другие задачи – описать лексику литературного языка или говоров как целостную систему; мифологическая же лексика – только часть этой системы.

Мифологическая лексика присутствует также в тематических словарях, посвященных различным аспектам славянской народной культуры. Так, например, в работе [Голстая 2005] представлены «Материалы к этнодиалектному словарю полесских хрононимов», словарь содержит «Предметно-тематический указатель», составленный Е.Л. Березович [там же: 303–335], в котором приводятся записи, связанные с персонажами народной демонологии, обрядовыми действиями, запретами и т.д. Другой пример тематического словаря, посвященного одному фрагменту традиционной народной духовной культуры, в котором имеется мифологическая лексика, – «Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья» [ЭССТСП]. В словарь включены названия мифологических

персонажей (*вежливец, знатливая бабушка, колдун*) и их действий (*испортить, оборачивать свадьбу*); в словаре есть также справочник символики свадебного обряда, где семантика подобных слов раскрывается посредством развернутых энциклопедических толкований.

Наконец, имеются специальные мифологические словари различной тематики и направленности. Во-первых, существуют издания, в которых описывается мифология разных народов. Один из первых таких словарей – «Краткий мифологический лексикон» М.Д. Чулкова [Чулков 1767], который содержит сведения по мифологии разных народов и включает названия некоторых персонажей. Другой словарь, посвященный разным мировым традициям, – энциклопедия «Мифы народов мира» [МНМ]. Здесь «архаичные явления традиционной народной культуры представлены не только на уровне описания, но и как результат <...> реконструкции» [Плотникова 2000: 151]. В словаре описываются персонажи как высшей (*Перун, Велес, Марена* и др.), так и низшей (*банник, кикимора, леший* и др.) славянской мифологии. Еще одно издание энциклопедического типа по различным мировым традициям – «Мифологический словарь» Е.М. Мелетинского [МС], цель которого – дать читателю справочные сведения о персонажах различных мифологических систем, чтобы помочь ему понимать произведения искусства, в том числе литературные. В словаре присутствуют статьи о богах, духах и полубожественных персонажах, эпических и фольклорных героях, о различных мифологизированных объектах – животных, растениях, элементах ландшафта, атрибутах, а также о наиболее значимых религиозно-философских понятиях.

Вторую группу мифологических словарей составляют издания, посвященные всей славянской традиции. В их число входит, например, «Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей и снабденнаго примечаниями» М.И. Попова, вышедшее в 1768 г. (см., напр., переиздание [Попов 2010]). Автор пытался реконструировать высшую и низшую мифологию, а также народную магию

древних славян, основываясь на текстах письменных памятников, трудах В. Татищева и М. Ломоносова, латинских и византийских ученых. Другой пример подобного словаря – «Древняя религия славян» Г.А. Глинки [Глинка 1804], составленная по материалам художественных произведений и исторических источников. Словарные статьи в нем расположены не по алфавиту, а в соответствии с классификацией славянских мифологических персонажей по их локусу и функции, предложенной автором. Еще одно издание по славянской мифологии – вышедшая в 1810 г. книга А.С. Кайсарова «Славянская и российская мифология» (см. переиздание [Кайсаров 2012]), опубликованная на немецком языке. Это первая попытка научного освещения славянских мифологических представлений. В словаре даются статьи о славянских богах, демонологических персонажах, некоторых культурных реалиях.

Одним из современных словарей, описывающих мифологию славян, является энциклопедический словарь «Славянская мифология» [СМЭС]. Он представляет собой переработанное и существенно расширенное издание «Славянская мифология. Энциклопедический словарь» (1995). В словаре описываются явления природы, локусы «нечеловеческого» пространства, растения, животные, персонажи языческих и христианских верований, народный календарь, ритуальные действия, предметы и объекты, традиционные орудия труда, пища и одежда, части человеческого тела, болезни, а также рассматриваются и некоторые фольклорные мотивы. Специфика словаря заключается в том, что толкования элементов мифологической системы даются с позиции наивного (т.е. не научного), мифопоэтического сознания. Охарактеризованный словарь рассчитан на широкий круг читателей и представляет собой сокращенную и адаптированную версию другого издания – пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД], который создавался тем же авторским коллективом – представителями Московской этнолингвистической школы. Этот фундаментальный труд, адресованный

прежде всего специалистам, дает представление о славянских “древностях”, т.е. тех формах и элементах средневековой славянской культуры, которые дожили до настоящего времени или недавнего прошлого и стали предметом внимания ученых с конца XVIII века» [СД 1: 5]. Это энциклопедический словарь, однако вокабулы словарных статей, в том числе посвященных мифологической лексике, снабжаются лингвистическим комментарием (даются диалектные названия реалий из разных славянских языков, этимологические сведения об этих названиях). Наконец, к мифологическим словарям, посвященным славянской традиции в целом, можно отнести «Славянский бестиарий» О.В. Беловой [СБ]. Издание описывает одну подгруппу мифологической лексики – названия животных (как реальных, так и мифических) по данным памятников восточно- и южнославянской книжности XII–XVII вв.

Помимо словарей, описывающих славянскую мифологическую традицию в целом, есть и издания, посвященные отдельным славянским территориям (не совпадающих с территориями государств). Примером такого словаря можно считать «Словарь полесской этнокультурной лексики», опубликованный в настоящее время лишь в виде материалов (см. [Агапкина и др. 2001]). Словарь создавался на основе электронной базы данных «Полесский архив», которая, в свою очередь, разрабатывалась на материале рукописного «Полесского архива», находящегося в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Главная цель составителей этого словаря – «презентация фиксируемых в электронной версии Архива терминов традиционной народной культуры вместе с контекстами их употребления, которые приводятся в качестве иллюстраций к заглавным словам и представляют собой краткие диалектные текст» [Плотникова 2001: 300]. Рассматриваемый словарь включают пять тематических словарей полесской этнокультурной лексики: «Родины» (М.М. Валенцова), «Похороны» (А.А. Плотникова), «Хлеб» (Т.А. Агапкина), «Астрономия. Метеорология. Время» (М.М. Валенцова) и «Демонология» (Е.Е. Левкиевская). Каждый из

них содержит и мифологическую лексику (названия мифологических персонажей, их действий, различных ритуалов, времени и мест их активизации), однако основной интерес для нас представляет раздел «Демонология». Он включает имена мифологических персонажей, предикаты, описывающие их действия и состояния, а также номинации процессов и состояний, являющихся результатом действия нечистой силы [Левкиевская 2001б: 379]. Основной принцип расположения единиц в словаре – алфавитный с элементами идеографического. В некоторых статьях приводится подробное описание мифологического персонажа (см., например, статью *ведьма*). Важными отличительными особенностями словарных статей являются этнографический комментарий, включаемый с толкования и помогающий читателю – часто городскому жителю – понять реалии крестьянского быта и культуры, и использование в иллюстративной части статей кратких диалектных текстов, помогающих получить основную информацию о бытовании слова в речи.

Словари третьей группы посвящены традициям отдельных славянских стран. Например, это «Сербский мифологический словарь» (1970 г., см. напр., издание [СМР 1998]), «Болгарская мифология. Энциклопедический словарь» [БМЭР] и др. Мы подробно остановимся на польском издании “Słownik stereotypów i symboli ludowych” («Словарь народных стереотипов и символов») [SSSL] Е. Бартминьского, главы Люблинской этнолингвистической школы. Словарь описывает язык, поэтику и символику польских фольклорных текстов и отраженные в них архаические представления о мире. Словарь строится по тематическому принципу (в порядке божественного творения мира) и предполагает несколько томов: «Космос», «Растения», «Животные», «Человек», «Общество», «Религия, демонология», «Время, пространство, мера, цвет». Е. Бартминьским разработан специальный тип толкования единиц в данном словаре – «когнитивная дефиниция», которая моделирует способ восприятия описываемого явления носителями традиции: в статье приводятся само название явления, его дериваты, синонимы, согипонимы, гиперонимы;

оппозиты предмета или явления; сведения о происхождении данного явления, его внешних характеристиках, действиях, использовании его человеком, культурных эквивалентах явления, связанных с ним символах.

Среди словарей, посвященных русской традиции, укажем, во-первых, «Словарь русских суеверий» [Чулков 1782]. В нем представлены статьи о различных обрядах, культах и верованиях, включая запреты и приметы, связанные с ними; есть также статьи о демонологических персонажах, магических действиях, мифологических представлениях. Дополненная версия «Словаря русских суеверий» имеет название «Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных и простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч.» [Чулков 1786] и включает следующие группы мифологической лексики: названия мифологических персонажей (представляющих как высшую мифологию, так и демонологию), названия обрядов и обычаев, лексику народного календаря и мифологизированных пространств, обозначения предметов, наделяемых мифологической семантикой, названия магических действий, а также номинации некоторых болезней.

Среди современных изданий, посвященных русской мифологии, укажем «Русский демонологический словарь» Т.А. Новичковой, который «является опытом систематизации русских верований, связанных с домом, лесом, водой, земным, подземным и воздушным пространством» [Новичкова 1995: 3]. Материалом для словаря послужили тесты мифологических рассказов XIX – начала XX вв. и описания обрядов, связанных с контактами с нечистой силой; в качестве сравнительных данных используются материалы древнерусских памятников. В словаре представлены названия самих персонажей и различных мифологизированных явлений; встречаются также описания персонажей народного христианства (*антихрист, дьявол*) и сказочных героев (*баба-яга, кощей*). Это словарь энциклопедического типа, однако в словарных статьях приводятся различные диалектные варианты номинаций. Другое издание по русской демонологии – «Новая АБЕВЕГА русских суеверий» [Власова 1995].

Как и описанная выше книга Т.А. Новичковой, этот словарь имеет этнолингвистический характер. Издание посвящено низшей мифологии крестьян, живших на европейской части России и в Сибири в XIX–XX вв. Важно отметить, что в описываемый словарь включены не только демоны и мифологизированные явления (*блудячий огонь*), но и персонажи народного христианства (*Антип, чёрт*) и сказочные персонажи (*яга*); в словарных статьях приводятся перечни диалектных названий мифологических персонажей, иногда объясняется происхождение номинаций.

Среди мифологических словарей XXI в. укажем учебный лингвокультурологический словарь мифологем, концепцию которого предлагает О.В. Абыякая в работе [Абыякая 2004]. Автор пытался противопоставление лингвистического и энциклопедического способов толкования единиц: в словарных определениях отражается не только ближайшее (собственно лексическое) значение вокабул, но и дальнейшее (этимологическое). Таким образом, это толкование не слова, а слова-концепта (О.В. Абыякая работает на материале слов-мифологем *ведьма, домовой, леший, кикимора, русалка* и др.).

Существуют также словари, представляющие мифологические традиции различных регионов России. Во-первых, мифологическая лексика включается в издания, описывающие весь комплекс традиционной народной культуры какой-либо российской территории. В качестве примера можно привести книгу «Традиционная культура Ульяновского Присурья» [ТКУП]. Составители отнесли свой словарь к типу фольклорно-этнографических и поставили задачу описания локальных и региональных разновидностей традиционной культуры (по терминологии авторов – этнодиалектов). В словаре описан широкий круг мифологических персонажей (есть статьи «Ворожея», «Домовой», «Колдун», «Летун», «Оборотень», «Покойник снится», «Русалка», «Уж», «Шишига»), обрядов («Молить о дожде», «Обновление икон» и т.д.), календарных терминов («Духов день», «Иван Купальный» и др.), артефактов, используемых в магических практиках

(«Икона»), сакральных локусов («На святой родник ходить»). Отличительной чертой словарной статьи является использование развернутых диалектных текстов, которые служат не просто иллюстрациями, а элементами, равноправными с авторскими комментариями и представляют взгляд носителя традиции. В работе Е.Ю. Баловой [Балова 1999] представлены материалы к словарю демонологической лексики говоров Нижегородской области. Описываются номинации мифологических персонажей, а также мест их обитания и появления (*круговое место*). В отличие от всех изданий, рассмотренных выше, этот словарь носит лингвистический характер. Другим примером регионального мифологического словаря служит «Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края», который составлен И.И. Русиновой, А.В. Черных, К.Э. Шумовым и С.Ю. Королёвой. Словарь посвящен низшей мифологии региона. В настоящее время издан первый том этого словаря «Люди со сверхъестественными свойствами» [ЭСМРПК], в котором описывается собственно диалектная и общерусская лексика, обозначающая самих персонажей (а также связанную с ними нечистую силу), их характеристики и атрибуты, способности, действия, средства магического воздействия, объекты такого воздействия и его последствия. В книге использован алфавитно-гнездовой порядок расположения статей; толкование определяет вокабулу с позиции самого носителя традиционной культуры, т.е. представляет наивное, обыденное сознание, а не взгляд ученого-лексикографа. Словарь носит этнодиалектный характер, поскольку толкования строятся на сочетании лингвистического и энциклопедического подходов (в них, если необходимо, включаются этнографические комментарии и другие энциклопедические сведения об описываемом явлении) и в качестве иллюстраций выступают краткие диалектные тексты, отражающие употребление толкуемого термина традиционной духовной культуры.

Наконец, среди мифологических словарей встречаются такие, которые представляют традицию одного населенного пункта, например словарь «Демонология севернорусского села Тихманьги» Е.Е. Левкиевской

[Левкиевская 2001a], посвященный демонологическим представлениям жителей с. Тихманьги Архангельской области. Указанный словарь опубликован лишь в виде материалов. В нем описаны номинации демонологических персонажей (*баба, домовой, водяная*), их действий (*водит*), средств магического воздействия (*колдовство, отпуск*) и последствий действий персонажей (*порча*). В словаре использован алфавитно-идеографический принцип подачи статей: выделяются пучки релевантных для персонажа признаков и функций.

Одна из важных тенденций современной лексикографической науки – активное развитие компьютерной лексикографии. Возникнув в 1950-х гг. как «часть обычной лексикографии, занимающейся составлением обычных, бумажных словарей для пользования человеком» [Марчук 2002: 52] и посвященная вопросам автоматизации наиболее трудоемких этапов разработки печатных словарей, она превратилась в самостоятельное научное направление, «содержанием которого являются теоретические и практические вопросы создания компьютерных словарей разных типов и жанров, а также осмысление всей суммы относящихся к этому проблем» [Мандрикова 1994: 18]. Таким образом, основным понятием компьютерной лексикографии выступает «электронный словарь».

Отметим, что в настоящее время нет общепринятого термина для обозначения этого понятия. В научных работах используются такие терминологические сочетания, как «машинный словарь» [Нелюбин 1991], «автоматический словарь» [Беляева, Герд, Убин 1996; Марчук 2002], «компьютерный словарь» [Мандрикова 1994], «электронный словарь» [Берков 2000; Сивакова 2004], «автоматизированный словарь» [Беляева 2010].

По мнению О.И. Максименко, эти термины не являются синонимичными. Ученый разводит их следующим образом: машинные словари предназначены для работы в информационно-поисковых системах (ИПС); автоматические (автоматизированные) словари используются в системах машинного перевода (СМП); компьютерные (электронные)

словари – более широкий термин, под которым понимаются любые словари, работающие с помощью компьютера, созданные на основе технологии мультимедиа и гипертекста (цит. по [Варинская 2005: 39]).

Мы будем понимать все указанные термины как синонимы, т.к. все описанные выше типы словарей так или иначе функционируют на базе компьютерных технологий. В рамках настоящей диссертации мы будем использовать термин «электронный словарь», поскольку именно он, на наш взгляд, указывает на принципиальное отличие формы такого словаря от печатных лексикографических изданий.

Единого определения электронного словаря сегодня также не существует. Наиболее подробная дефиниция, описывающая ключевые элементы такого словаря, предложена В.М. Андрющенко и В.В. Морковкиным: по их мнению, электронный словарь – это «обычный словарь, хранимый в ЭВМ», т.е. «один или несколько словарных файлов (наборов данных, содержащих тексты или фрагменты словарных статей какого-либо введенного в ЭВМ или созданного в ней словаря), индексы к ним, описания макро- и микроструктуры этого словаря и система программ, обеспечивающих создание этой конструкции, ее поддержание в рабочем состоянии, ее преобразование и обращение к ней за справками, как правило, в диалогичном режиме или из другой программы, например, из лексикографического процессора» [Андрющенко, Морковкин 1988: 23].

Л.Л. Нелюбин считает, что электронный (в терминологии ученого – машинный) словарь – это «любой упорядоченный, относительно конечный массив лингвистической информации, представленный в виде списка, таблицы или перечня, удобного для размещения в памяти ЭВМ и снабженного программами автоматической обработки и пополнения» [Нелюбин 1991: 149].

В определениях, приводимых в более поздних работах, остается только два ключевых признака электронного словаря – его компьютерная форма и возможность его использования только с помощью компьютера (ср. определения Н.В. Саковской и Е.В. Булдаковой: электронный словарь – это

«словарь, которым можно пользоваться с помощью персонального компьютера, загружая его или с диска (как обычное программное приложение), или через глобальную сеть Интернет» [Саковская 2005: 81]; «электронный (автоматический) словарь – это словарь в специальном машинном формате, функционирующий как часть программного обеспечения компьютера» [Булдакова 2009:10]).

Самое широкое определение предлагает Г.М. Мандрикова, которая считает, что электронным словарем является «любое лексикографическое произведение на машинных носителях» [Мандрикова 1994: 15]. Подобного широкого подхода часто придерживаются и авторы более новых работ (так, А.А. Давыдова, опираясь на статью В.П. Селегея, определяет электронный словарь как «оформленный в программную оболочку лексикографический объект, обеспечивающий быстрый и удобный поиск необходимой информации и позволяющий реализовать и ввести в обращение многие продуктивные идеи, которые не получили дальнейшего развития в бумажных словарях» [Давыдова 2013: 51]; Х. Неси считает, что электронным словарем можно считать любой массив данных в электронной форме о написании, значении или употреблении слов [Nesi 2009: 839]).

Мы не считаем абсолютно любой словарь, записанный на электронный носитель и/или работающий с помощью компьютера, электронным словарем. В этом смысле мы солидарны с Я.А. Первановым в том, что такой словарь «необходимо создавать, а не просто воспроизводить. Качественное отличие электронного словаря от бумажного видится <...> в новой манере лексикографической интерпретации языковой семантики» [Перванов 2010: эл. ресурс]. Если разработчик просто воспроизводит содержание какого-либо печатного лексикографического первоисточника, то он создает лишь электронную версию бумажного словаря [там же].

Что касается особенностей электронного словаря, то, согласно исследованиям (см., напр., [Стройков 2008; Рублева 2010]), важнейшей из них является принцип гипертекста, лежащий в основе такого продукта. Именно это

позволяет представить лексическую единицу как элемент системы и структуры языка, показать все парадигматические и синтагматические связи этой единицы с другими словами. Кроме того, гипертекстовая организация электронного словаря обеспечивает его преимущества по сравнению с печатными словарями: за счет выстраивания гипертекстовых связей достигается увеличение объема словарной статьи, повышение скорости поиска информации в словаре, возможность включения в один словарь информации различного типа и формата (текст, изображения, видео), постоянное обновление словарных данных, долговечность и компактность словаря.

Опираясь на все сказанное выше, мы предлагаем следующее определение электронного словаря, отвечающее задачам нашей работы: **электронный словарь** – это один или несколько файлов или вэб-страниц, содержащих различную информацию о лексических единицах какого-либо языка (толкование, перевод и т.д.), которая представлена в виде словарных статей, организованных как гипертекст в соответствии с одним или несколькими принципами (алфавитным, идеографическим и т.д.); электронный словарь не имеет прямых печатных аналогов и функционирует только при использовании компьютера либо другого электронного устройства (например, мобильного телефона) и хранится либо в памяти этого устройства, либо на внешнем электронном носителе, либо в сети Интернет.

Создание электронных словарей и баз данных (БД) происходит и в сфере «мифологической» лексикографии. Среди таких продуктов можно указать, во-первых, базу данных «Полесский архив». Эта БД послужила источником материала для охарактеризованного выше «Словаря полесской этнокультурной лексики» [Агапкина и др. 2001]; в нее вошли материалы, записанные в 1960–1990 гг. в ходе этнолингвистических экспедиций под руководством акад. Н.И. Толстого. Всего в эту БД было внесено 88 600 рукописных карточек с русской, украинской и белорусской этнокультурной (в том числе мифологической) лексикой. Система поиска, созданная для БД,

позволяет искать материал по различным параметрам, например, по терминам или ключевым словам (при этом перечень ключевых слов ориентирован на словник этнолингвистического словаря «Славянские древности» [СД]). Другая БД, о которой стоит упомянуть, – база «Славянские мифологические персонажи», разработанная сотрудниками Института славяноведения РАН Е.Е. Левкиевской, Л.Н. Виноградовой и А.А. Плотниковой в среде Microsoft Visual FoxPro 6.0 и выпущенная на CD-ROM. Как указывают разработчики, это «первая и <...> единственная не только в российской, но и в зарубежной практике попытка аналитического описания мифологической системы, в том числе мифологической лексики всех славянских традиций» [Левкиевская 2002б: 12]. База данных создавалась как основа для славянского диалектного мифологического атласа. «Единицей описания является персонаж как совокупность мифологических функций и признаков, скрепленных именем, устойчиво существующим в традиции» [там же]. База включает составленные по материалам Русского Севера, Полесья и Балкан (сербская, болгарская и македонская традиции) словари диалектных номинаций персонажей, их функций и признаков, мест и времени их появления. Поиск в базе может осуществляться по любому параметру (номинации персонажа, его атрибутам, функциям и т.д.).

Еще один тип электронных продуктов, посвященных мифологической лексике – это тезаурусы языка фольклора, разрабатываемые С.Е. Никитиной. Ученый понимает под тезаурусом «особый тип словаря с эксплицитно выраженными семантическими связями между его единицами (например, синонимическими, антонимическими и проч.)» [Никитина 1994: 27]. Для описания языка различных фольклорных жанров исследователь считает наиболее подходящим именно такой тип электронного словаря, поскольку «фольклорный мир замкнут, стабилен, ситуации исчислимы и повторяемы, описания клишированы, и эти клише могут быть заданы в словарной форме, где регулярные отношения, соединяющие элементы языковой фольклорной картины мира, образуют вполне обозримый набор, который может быть

использован в словарной статье как перечень тезаурусных функций» [Никитина, Кукушкина 2000: 10]. С.Е. Никитина создает словарь описанного типа на материале свадебных и похоронных причитаний и духовных стихов. Главными элементами словарной статьи выступают вокабула (с ее вариантами) и перечень ее семантических функций, каждая из которых представлена как двухместный предикат, где первое место занимает толкуемая единица, а второе – слова, связанные с ней определенными отношениями – синонимии, антонимии, гипо-гиперонимии, части и целого, субъекта и действия, субъекта и состояния, меры и степени и т.д. Словарь позволяет сопоставлять словарные статьи для одного слова, используемого в разных жанрах, и, следовательно, устанавливать особенности этих фольклорных жанров (например, единица *дверь* в причитаниях имеет конкретное значение ‘конструктивный элемент дома’ (у нее есть оппозитив *окно*, есть составные части – *скобы*, *петли*, *косяки*, сама *дверь* является частью *избы* или *горницы*, может *отворяться*), а в духовных стихах она получает более абстрактную семантику: это *двери ада* или *рая*, которые могут *отверзаться* или *закрываться*, они не имеют составных частей).

С.Е. Никитина, также высказала идею о том, что «надо составлять одножанровые словари, а затем пытаться объединять их, суммируя полученные связи и значения» [Никитина 1993: эл. ресурс], чтобы «выстроить фрагмент или проекцию общей фольклорной и мифологической картины народного мировидения» [там же].

А.Т. Хроленко и его ученики создают «Конкорданс русской народной лирики» (см. напр., [Хроленко 2010]) по материалам народных песен, записанных в XIX в. и опубликованных в сборнике А.И. Соболевского «Великорусские народные песни» (СПб., 1895–1902), а также былин, записанных от Т.Г. Рябина А.Ф. Гильфердингом. Созданный конкорданс включает и мифологическую лексику; он дает пользователю возможность выяснить, встречается ли какое-либо слово в сборниках А.И. Соболевского и А.Ф. Гильфердинга, увидеть частоту его встречаемости в текстах народных

песен и все контексты, в которые входит искомая единица, а также составлять нужные словники к текстам из указанных источников.

Примером электронного словаря, посвященного собственно мифологической лексике, может служить «Электронный словарь латышского мифологического концепта» [ЭСЛМК: эл. ресурс], разработанный М. Александровской в Латвийском университете. Как видно из названия словаря, автор придерживается не фольклористического, а лингвокультурологического подхода. В качестве основы для указанного словаря был использован двуязычный латышско-русский словарь мифологических концептов, концепция которого представлена составителем в работе [Александровская 2012]. М. Александровская выбрала для своего продукта форму pdf-файла, словарь доступен для в сети Интернет. Единицы описания – концепты (слова-понятия) – охарактеризованы в словаре «в аспекте языка, культуры и когнитивном аспекте» [ЭСЛМК: эл. ресурс]. Продукт сочетает принципы лингвистического и этнолингвистического словарей, а также словаря языка фольклора. Словарные статьи в качестве заголовочных слов содержат названия демонологических персонажей, которые сопровождаются литовскими, а также узколокальными латышскими вариантами; дают полное описание каждого персонажа, указывают фольклорные сюжеты, с ним связанные.

Итак, мы рассмотрели основные аспекты изучения славянской мифологической лексики, и, как видно из приведенного обзора, в настоящее время отсутствуют работы, специально посвященные исследованию номинаций духов-«хозяев» локусов (домового, банника, лешего и русалки), встречающихся в русских говорах и мифологических текстах Пермского края. На сегодняшний день нет работ, в которых эти подгруппы мифологической лексики (как собственные, так и нарицательные) были бы системно рассмотрены с точки зрения семантики, структуры, функций; также не изучено географическое распределение этих единиц по территории региона, не их проводилось их сравнение с подобными же номинациями других

территорий России. Кроме того, на сегодняшний день нет специального словаря, посвященного этим единицам, который был бы удобен для современного пользователя XXI в. (по нашему мнению, он должен иметь электронную форму). Именно стремлением восполнить данные лакуны в изучении русской мифологической лексики Пермского края продиктован выбор нами аспектов, в которых будут рассмотрены эти единицы в настоящей работе.

Выводы

Итак, мы рассмотрели ключевые для настоящей работы термины и понятия. Центральным понятием в ней является «мифологическая лексика». Сегодня в науке нет единства как относительно самого термина для обозначения такой лексики, так и относительно его объема. Для нашего исследования мы избираем термин «мифологическая лексика», в понимании которого опираемся на научную концепцию представителей Московской этнолингвистической школы (С.М. Толстая, Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская). Мы понимаем под *мифологической лексикой* тематический пласт лексики языка, отражающей архаические мифологические представления носителей традиционной культуры какого-либо народа, который включает: номинации самих мифологических персонажей (*домовой, Зевс, грифон, дракон, чёрт, ведьма, чудь*) и обозначения их действий (*блазнить, колдовать, гадание*).

В рамках настоящей работы внимание будет уделяться лишь одной из подгрупп мифологической лексики – номинациям духов-«хозяев» локусов (банника, домового, лешего и русалки). Ключевой особенностью мифологической лексики выступает отсутствие у нее реального денотата.

Одним из главных источников тех единиц, которые будут объектом нашего анализа, являются рассказы о контактах человека со мифологическими персонажами. К подобным текстам существует два основных подхода – фольклористический и этнолингвистический. В рамках первого такие тексты рассматриваются через призму фольклорных жанров (быличка, бывальщина,

мифологический рассказ, демонологический рассказ, суеверный рассказ. Мы же придерживаемся второго, этнолингвистического подхода, при котором подобные рассказы изучаются как тесты фольклорно-речевых жанров. Вслед за Е.Е. Левкиевской мы понимаем под мифологическим текстом такой, который содержит сведения о каком-либо мифологическом явлении, представляет эти сведения как достоверные и транслирует их в соответствии с одной из ситуационных (или семантических) моделей, закрепленных в общественной памяти; он предстает как текст, функционирующий в разных формах бытовой, полубрядовой и обрядовой речи и воспроизводящийся в ней в определенных тематических, языковых и ситуативных формах. Важнейшим свойством мифологического текста является его полижанровость в смысле сочетания в нем текстов различных речевых жанров (былички, поверья, дидактического высказывания и обращения к мифологическому персонажу). Мы считаем подобные тексты полноценным источником диалектной мифологической лексики, поскольку разделяем тезис о диалектном характере языка таких текстов прозаического фольклора, т.к. они функционируют исключительно в рамках диалога, в отличие от языка текстов поэтических жанров фольклора, тяготеющих к наддиалектности.

В современной науке мифологическая лексика рассматривается во многих аспектах: лингвокультурологическом лингвопрагматическом, этнолингвистическом, лингвогеографическом, лексикологическом, лексикографическом. Большое внимание в работах последних лет и уделяется региональным мифологическим системам и их лексике. Настоящее исследование посвящено многоаспектному изучению мифологической лексики одного региона России.

Еще одной лакуной, которую мы постараемся восполнить, является отсутствие электронных словарей, посвященных таким номинациям и отвечающих потребностям современного пользователя. В рамках настоящего исследования мы будем понимать под термином электронный словарь один или несколько файлов или вэб-страниц, содержащих различную информацию

о лексических единицах какого-либо языка, которая представлена в виде словарных статей, организованных как гипертекст в соответствии с одним или несколькими принципами. Одним из значимых результатов данной работы стал разработанный нами «Электронный словарь названий мифологических персонажей Пермского края».

ГЛАВА 2. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ПЕРМСКОГО КРАЯ: СЕМАНТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В предыдущей главе мы кратко охарактеризовали основные направления изучения мифологической лексики в современном языкознании. В данной части работы рассмотрим русскую мифологическую лексику Пермского края в аспекте семантики. Первый параграф посвящен мотивационному анализу нарицательных номинаций духов локусов, второй – сравнительному изучению собственных имен персонажей.

2.1. Мотивационный анализ номинаций духов локусов

При проведении данного исследования была использована методика мотивационного анализа, предложенная Е.Л. Березович в работе [Березович 2007]. Данная методика включает два уровня анализа.

Первый уровень предполагает поиск семантических сфер, лексические единицы которых выступают базой для образования тех или иных слов, то есть определение того, «что чему сопоставляется или что с чем соотносится (элементы отрицательного рельефа – с посудой, периоды человеческой жизни – с вегетативных циклом, насекомые-паразиты – с иностранными захватчиками etc.)» [там же: 33]. На первом этапе работы определяются семантические сферы-доноры и сферы-реципиенты. Внешняя логика этого соотношения «обнаруживает связь с внеязыковым контекстом», позволяет вскрыть «причины обращения к данным кодам со стороны носителя языка», т.к. «мотивационные коды так или иначе проецируются на образ жизни, занятия, бытовые и культурные пристрастия человека» [там же: 34]. Внутрисистемная логика позволяет «найти определенные закономерности в разнообразии тематических кодов (с помощью которых осмысливается определенный объект или явление внеязыковой действительности), подразумевает соединение тематически различных мотивов в единую картину» [там же: 36]. На втором этапе рассматриваются направление и закономерности взаимодействия единиц семантических сфер-доноров и

единиц сферы-реципиента, т.е. выстраиваются мотивационные модели для образования каких-либо изучаемых слов.

На втором уровне анализа осуществляется рассмотрение принципов номинации. Эти принципы, с одной стороны, обобщают различные признаки номинации, с другой, связывают их с установками номинатора, что позволяет «представить общее направление номинативной деятельности» [там же: 41].

В рамках настоящего исследования мы остановимся лишь на первом из указанных уровней мотивационного анализа и попытаемся выявить мотивирующую базу для единиц, называющих домового, банника, лешего и русалку в русских говорах Пермского края. Это предполагает следующие конкретные шаги:

- 1) поиск мотивирующих единиц для указанных слов;
- 2) определение сфер-доноров, единицы которых являются производящими для рассматриваемых названий;
- 3) описание мотивационных моделей, в соответствии с которыми происходит процесс номинации духов-«хозяев» дома, дома, леса и воды.

Необходимо также отметить, что анализ по методике Е.Л. Березович предполагает рассмотрение лишь лексем, возникших в результате семантической и семантико-словообразовательной деривации, понимаемой как порождение одного лексического значения от другого [Березович 2014: 14]. Таким образом, мы должны исключить из анализа названия духов, имеющие только словообразовательную мотивировку (например, *банник* ← *баня*, *русалка* ← *русалии*).

Итак, обратимся непосредственно к анализу.

1. Большое количество названий духов локусов (154 из 287 зафиксированных, т.е. 54 %) образованы от единиц мотивационной сферы «Человек». В рамках этой сферы можно указать несколько мотивирующих подгрупп.

1.1. Во-первых, номинации духов-«хозяев» нередко возникают на базе **общих названий человека**: *лесной человек* (леший), *лесной человек* (леший),

лесной мужик (леший), *лесная баба* (леший): *Ну она мне сказала, что всё-таки это какой-то вот лесной человечек <...> Ну нет, она не «леший» назвала. Она вот именно сказала, что это лесной человек* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; *Ручкой пишут, этому мужику лесному запишут: «Отпусти нашу скотинку, не держи нашу скотинку». Кладут на такое место: кто на пень, кто куды. Рыбный пирог пекут и кладут на пень. Надо писать слова задом наперёд на бумажке. Три бумажки надо* (У.-Зула Юрл.) [Русские: 228]; [А ещё кто-нибудь видел лесную бабу?] *Видели. Вот ещё рассказывают. Кто-то поехал в лес по дрова. Ну и видели лесную бабу. Будто сидит она, волосы чешет и ревет. А на следующий день войну объявили. Так говорят, что эта лесная баба по своему мужу ревела. Мужа у неё тоже на войну забрали* (Девяткино Сив.) [Материалы].

Такие номинации отражают народное представление о том, что духи-«хозяева» могут принимать антропоморфный облик ([Левкиевская 1999а: 121; 2004: 105]). Мотивационную модель в этом случае можно представить так: ‘человек’ → ‘дух-«хозяин»’. Кроме того, такие номинации могут указывать на гендерную принадлежность духа, поскольку и в пермской, и в славянской традиции в целом есть представления о мужской и женской ипостасях духов-«хозяев» (ср., напр., тезис Е.Е. Левкиевской о том, что у лешего может быть жена (лешачиха) или женская ипостась как самостоятельный персонаж – дух леса [Левкиевская 2004: 106]). В этом случае мотивационную модель можно представить следующим образом: ‘человек мужского / женского пола’ → ‘дух-«хозяин»’.

1.2. Следующую мотивирующую подгруппу в рамках мотивационной сферы «Человек» составляют **названия человека по возрасту**. К ним восходят следующие номинации духов-«хозяев»: *дед* (леший), *дедка-суседка* (домовой), *дедушка* (домовой, леший), *бабушка* (банник), *дедушка-суседушка* (домовой), *банное дедушко* (банник), *лесной дедушка* (леший), *лесовой дедушка* (леший), *домовая бабушка* (домовой), *банная бабушка* (банник), *Соломонида-бабушка* (банник), *лесная бабушка* (леший), *старушка-*

домовушка (домовой), банная девка (банник): В лесу – **дед** хозяин, заведёт, что и не выйдешь. Чтобы не заблудиться, нужно переобуться (Фёдоровск Куед.) [КБ: 18]; Домового я переносила в новый дом. Говорила: «Дедушка-братушка, пойди со мной». **Дедушка** помогает мне, за скотом смотрит (Комариха Ильин.) [Материалы]; Вот он ходит, воеет по дороге, пыль столбом идёт. А вот он идёт, надо говорить: «Чур нам, чур нам». **Дедушка** идёт – «чур нам, чур нам». Перед бурей он идёт. Столбом вьёт (У.-Зула Юрл.) [Русские: 223]; В бане **бабушка** живёт, **Соломонида-бабушка**. В баню заходите: «**Банна бабушка, Соломонида-бабушка**, пусти меня помыться-попариться». У неё разрешение нужно спросить, она тебя и хранить будет (В.-Язьва Краснов.) [ВС: 29]; В голбец спустишь свой подол и говоришь: «**Дедушка домовой, айда с нами, мы уходим в новый дом**». И она в подоле его несёт (Дубовая Гора Куед.) [КБ: 29]; В бане есть банна парушка, **банно дедушко** (Парфёнова Кудым.) [Русские: 237]; Это лесовой **дедушка**, кто заплутает, он водит (Бияваш Окт.) [СРГЮП 1: 222]; Новый дом строишь, дак **домовую бабушку** с собой зовёшь (Н. Бычина Краснов.) [ФС: 15]; Баню топить, дак у **банной бабушки** надо спроситься: разреши, мол, баню истопить (Черновское Больш.) [там же]; Вот пошёл он в лес по грибы, долго по лесу ходил, лег на местечко у ёлки да уснул. <...> И кто-то в спину папеньку толкает и за ноги дергает. <...> Баба, говорит, с мужиком длиннущие были. Он, как их увидел, так и побёг оттуда. То, видать, **бабушка с дедушкой лесные** были (Тетерина Сол.) [ББ: 55–56]; В доме **старушка-домовушка** живёт (Редикор Черд.) [там же: 92]; Поспорил парень с друзьями, что после двенадцати часов ночью достанет камень из каменки в печи. Пришёл в баню, видит – девка за каменкой. <...> Он привёл её домой. А у них дома девка горбатенькая была. Как раз девка горбатенькая пол подметает. **Банная-та девка** и говорит: «Брось ей нож в спину». Он не бросил, она бросила – был горб, чурка оказалась. Девки не стало, а сестра-та без горба уж, она и говорит парню: «Мать свою дочь проклянула в дикое время» (Караг.) [КС: 88].

Названия человека по возрасту, используемые в качестве номинаций рассматриваемых персонажей, как и общие названия человека, отражают народные представления об оборотничестве персонажей (ср.: домовая «имеет антропоморфный вид: древнего старика (в.-слав.), <...> приземистого мужика с большой седой бородой (рус.)» [Левкиевская 1999а: 121]; банник оборачивается «страшной лохматой старухой» [Будовская 1999: 138]; леший «имеет вид мужика, старика с белой бородой, одетого в крестьянскую одежду (в.-слав.)» [Левкиевская 2004: 105]; в целом все перечисленные духи могут принимать облик любого человека). Развитие семантики в данном случае происходит по модели 'старый / молодой человек' → 'дух-«хозяин»'. При этом, как видно из примеров, в пермской традиции духи-«хозяева» чаще предстают в облике старых людей, что отражается в диалектном языке большим количеством названий, образованных от корней *-дед-*, *-баб-* и *-стар-*. Такое положение может быть связано с тем, что происхождение духов-«хозяев» в народной культуре нередко связывается с душами умерших предков рода.

1.3. Большое количество названий духов локусов в русских говорах Пермского края возникло на основе слов мотивационной подгруппы «Родственники»: *батюшка* (домовой, банник, леший), *братанушка* (домовой), *братуха* (домовой), *дедушка-братанушка* (домовой), *дедушка-братушка* (домовой), *дедушка-батюшка* (домовой), *соседушко-братанушко* (домовой), *суседушка-батюшка* (домовой), *суседушка-матушка* (домовой), *Соломия-матушка* (банник), *батюшка банный царь* (банник), *дядя* (леший), *дядя лесной* (леший): *Нынче в больнице лежала с женщиной из Карьера. Она говорит: «А у меня есть этот, как его? Домовой! Я ему всё время говорю: «Батюшка, не обижай меня» (В.-Вильва Алекс.) [Материалы]; Прежде чем затопить, попроси разрешения: «Дозволь, батюшка, баньку истопить». И не вздумай ругаться в бане, разные бранные слова говорить. Он рассердится и напустит угару, или веники распотрошит, или ещё чего. Да поблагодарить его не забудь. Любое существо к себе отношения уважительного требует. А*

тут сам хозяин (Нердва Караг.) [там же]; *Надо вот нынче унести ему и поблагодарить его <...>, пенёчек найти хороший, аккуратненький, в лесу и унести. **Батюшка** помог нам вот два раза. Мы теряли кобылу и теряли двух телят и оба раза писали грамоту (Любанова Юрл.) [там же]; А одна тётка, говорит, домовничала у неё. Она в больнице лежала. Дак он её проганивал: «Уходи, ты не наша!» <...> Она говорит: «Ты чё, **братуха**, ты чё, **братанушка**, я ведь временно. Только хозяйка будет, и я уйду. Я ведь тут не буду жить-то». <...> Он её выгонят (Паль Осин.) [там же]; *Надо, когда в дом заходить, дак надо его просить с собой. [А как?] «Дедушка-братанушка, возьми нас с собой жить на новоселье. Будем пить, исть. И вот, чтобы нас не обижать». А я зашла с пустой душой к свекровке-то, и всё. Вот он начал меня беспокоить (Паль Осин.) [там же]; Домовой и называется. Если переезжать будешь, он сам съедет, куды вещи кладёшь, детей – он туды. Рая у нас переезжала, к ней подходит назавтре соседка: «А **соседушка-братанушка** с собой позвала?» (Ефремова Юрл.) [Русские: 233]; [В одном доме один домовой или у них целая семья?] **Суседушка-батюшка**, такой он, вроде, один и как бы самец. Даже про женский пол и не слыхала (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; *Когда покупают скотину, говорят такие слова: «Суседушка-матушка, пой, корми и бело води!», чтобы соседка её любил (Егорово Вер.) [Материалы]; У Валерия Палыча тётя была, она вот всегда говорила: «Банюшка-парушка, **Соломия-матушка**...» (С. Коммунар Сив.) [там же]; **Батюшка банный царь**, пойдём в новую баню, простися с этими стенами, всё, мы её будем разламывать, не будет этой бани, всё, пойдём со мной в новую баню (Поселье Усол.) [УД: 196]; В Урцевой потерялся парень, лет семнадцати, наверное. Год – нет, два – нет. Через три года вышел парень этот <...> Где-ко у чертей жил. «Чё делал?» – «Где-де свадьба, пьют, мы с **дядей-то** пойдём, оне матюкаются все, мы-де всю хорошую пищу-то съедим. А им наплюём, они плевотину-то нашу едят» <...> С бесом-то и ходил, раз уж бес его унёс (Петрецово Черд.) [ББ: 84–86]. Необходимо также сказать, что образования от корня -дед- и -баб-, о которых говорилось в предыдущем***

пункте, также могут быть рассмотрены как возникшие на базе названий родственников.

В номинациях духов, образованных от терминов родства, по нашему мнению, отразилось несколько народных верований о персонажах, поэтому здесь прослеживается несколько мотивационных моделей.

Во-первых, в этих единицах находит отражение представление об оборотничестве рассматриваемых духов, которые могут принимать облик любого человека, в том числе и любого члена семьи. Мотивационная модель в данном случае будет выглядеть так: 'родственник' → 'дух-«хозяин»'.

С представлениями об оборотничестве персонажей тесно связана вторая возможная мотивировка рассматриваемых названий: речь идет о восприятии духов-«хозяев» как душ умерших предков. Так, домовый «считается умершим членом семьи, первопредком рода (в.-слав.); умершим членом семьи, который за грехи назначен Богом в услужение живым домочадцам» [Левкиевская 1999а: 121]; что касается банника и лешего, то люди признают главенство каждого из этих духов как «отца», подобно тому, как сами крестьяне выступают в роли хозяина-кормильца для своих домашних животных [Качинская 2015: 17]. Таким образом, мотивационная модель здесь следующая: 'родственник старшего поколения' → 'дух-«хозяин» локуса'.

Еще одна причина использования терминов родства в названиях духов-«локусов» видится в стремлении носителей традиции задобрить персонажей, расположить их к себе и таким образом защититься от возможного вредоносного воздействия со стороны демонов. Как известно, в народной культуре одним из способов защиты от различных вредоносных явлений и мифологических существ является «кумление», «братание» с объектом опасности [Левкиевская 1999в: 244]. Одним из средств такого «братания» выступают термины родства, используемые по отношению к персонажам: обозначая демона как своего родственника (*батюшку, матушку, дедушку, бабушку, братанушку* и т.д.), человек стремится исключить возможность наступления негативных последствий от контакта с ним. Поэтому термины

родства часто используются в текстах апотропеических формул, содержащих какую-либо просьбу человека к духу. В этом случае они чаще всего выступают приложениями в составе двухкомпонентных номинаций (*суседушка-матушка, суседушка-батюшка* и под.). Задабривающая семантика таких единиц часто усиливается за включения в состав единицы суффиксов субъективной оценки с ласкательным значением (*-ушк-/-юшк-*).

Использование терминов родства в качестве названий духов локусов также может быть связано с имеющимся в народной традиции запретом называть любых представителей нечистой силы прямым именем, «вместо него употребляются заместительные имена, в частности деминутивы» [там же]. Так, единицы *батюшка, дедушка* и под. при их одиночном употреблении уже не просто обозначают один из образов оборотничества персонажей, а превращаются в полноценные названия демонов. Сравните два отрывка, в первом из которых слово *дедушка* обозначает облик лешего, а во втором случае является его заместительным именем: *У неё мать в церкви робит, девка с придурью была. Пошли они на покос. Мать оглянулась – а девки нет. Искали, кричали – нет нигде. А на следующий день сама нашлась. Спрашивают: «Где была?» А она говорит: «Ко мне дедушка подошёл, посадил под ёлочку. “Никуда не ходи, – говорит. – Собака придёт – не бойся”. Всю ночь, – говорит, – просидела, а утром старичок этот пришёл и говорит: “Иди по этой дороге и никуда не сворачивай”, – и пропал вместе с собакой». Девка-то пошла по дороге той да мать и встретила. [А кто это был, дедушка с собакой?] Лесной, говорят (Пожва Юсьв.) [Материалы]; *Один раз телёнка носило. Пасла я телят со старой женициной, которая всё время ругалась. Она телёнка-то и прокараулила, только утром заметила, что его нет. Пошла я к старухе, которая ворожить умела. Она сказала, что телёнок найдётся, что услышу о нём, как только домой приду. <...> Дедушка телёнка отпустил. Говорили, что знахарка с дедушкой зналась (Дмитриевское Ильин.) [там же].* Главным критерием перехода термина родства в полноценную номинацию персонажа является отсутствие в тексте других названий демона. В первом*

контексте имеется название *лесной*, следовательно, слово *дедушка* обозначает облик персонажа, что подкреплено употребленным в тексте словом *старик*. Во втором случае имеем единственное обозначение персонажа *дедушка*, следовательно, здесь оно уже может считаться номинацией, это подкрепляется и употреблением единицы *дедушка* в составе сочетания *зваться с дедушкой*, которое, согласно данным «Этнодиалектного словаря мифологических рассказов Пермского края», является достаточно устойчивым в пермской традиции и встает в один ряд с такими выражениями, как *зваться с бесом*, *зваться с врагами*, *зваться с дьяволом*, *зваться с лесным хозяином*, *зваться с лешием*, *зваться с Марьей*, *зваться с нечистой силой*, *зваться с сатаной*, *зваться с чертом* и др., обозначающими обладание полученными от нечистой силы знаниями, умениями [ЭСМРПК 1: 761].

Мотивационную модель в случаях, описанных в двух предыдущих абзацах, можно представить следующим образом: ‘родственник’ → ‘дух-«хозяин»’.

1.4. В русских говорах Пермского края выделяется довольно обширная группа номинаций домового, возникших на основе слов мотивационной подгруппы «Соседи»: *сосед*, *соседка*, *соседушка*, *сусед*, *суседиха*, *суседка*, *суседок*, *суседушко*, *сусидчиха*, *батюшка-суседушка*, *дедка-суседка*, *дедушка-соседушка*, *домашний суседка*, *домовой-соседушко*, *соседушка-баратушка*, *соседушка-буканушка*, *соседушко-братушко*, *соседушко-матушко*, *сусед-суседушка*, *суседко-батюшка*, *суседушка-сударушка*, *суседушко-баседушко*, *суседушко-боледушко*, *суседушко-буканушко*: *Суседка* скоту плетени плетет, если не ко двору, и масть ему может не нравиться, вместо черной купят пеганую если, вот он ее и мает (Тимина Юрл.) [Русские: 235]; *А если переезжаешь на новое место, то первую в дом пускают кошку. Если **дедка-суседка** полюбит кошку, то и вас тоже полюбит* (Куеда) [КБ: 29]; *Мы когда переезжали сюда, я пригласила: «Ну, **суседушко-братанушко**, мы поехали, и ты айда с нами. Не оставайся от нас»* (Краснояр Куед.) [там же].

На наш взгляд, эти номинации указывают не на облик духа-«хозяина», а на его отношения с человеком, т.е. отражают народное представление о том, что персонаж живет рядом с людьми, «делит» с человеком его жилище, т.е. является соседом по дому. Очевидно, именно этим объясняется наличие в пермских говорах столь широкого спектра номинаций духа дома, образованных от названий соседей.

Отметим, что номинации *soced*, *sused*, *susedka*, *susedko* и их производные, как и рассмотренные в предыдущем пункте единицы, образованные от названий родственников (*батьюшка*, *дедушка*), являются эвфемизмами, употребляемыми, чтобы не называть духа прямым именем, а обозначить его как соседа, т.е. «своего», а не «чужого» (каким по факту является для человека демон), и тем самым избежать возможного вредоносного воздействия со стороны персонажа или наладить с ним контакт (через апотропеические формулы), чтобы он помог человеку. С целью задабривания духа в составе перечисленных номинаций также используются суффиксы субъективной оценки с ласкательным значением (*-ушк/-юшк-*, *-к-*, *-ок-*). Мотивационная модель в данном случае выглядит так: ‘человек, живущий по соседству’ → ‘дух-«хозяин»’.

Помимо указанных названий духа дома, в пермских говорах зафиксированы такие единицы, как *банний soced* (банник) и *суседушко-лесной* (леший). Можно предположить, что они также возникли как производные от значения ‘человек, живущий по соседству’ по описанной выше модели. Однако более правомерной представляется цепочка ‘человек, живущий по соседству’ → ‘дух-«хозяин» дома как сосед человека по жилищу’ → ‘дух-«хозяин» другого локуса’. В пользу этой точки зрения говорит то, что количество производных от слова *soced*, называющих духа дома, достаточно велико, тогда как подобные названия других духов единичны. Это дает основание предположить, что сначала номинация человека *soced* стала обозначать духа-«хозяина» дома, поскольку именно он является самым «близким» соседом человека – обитает в его жилище. А затем такие

номинации стали обозначать других демонов, чьи локусы расположены дальше от места проживания человека (баня, лес). Подробнее такие номинации будут рассмотрены ниже, в п. 2.2. Здесь лишь коротко укажем, что перенос номинации с духа дома на других персонажей мог происходить и по сходству их функций: банник заботится о бане, а леший – о лесе так же, как домовый (суседко) о доме, т.е. банник превращается в домового в бане, леший – в домового в лесу. Что касается банника, то в традиции действительно имело место его слияние с домовым, а затем разделение двух духов на самостоятельных персонажей (см. п. 2.2). Поэтому мы отнесем номинации *банный сосед* и *суседушко-лесной* к единицам, возникшим на базе слов мотивационной сферы «Демоны».

1.5. Еще одна значимая мотивирующая подгруппа лексики – это подгруппа «Друзья». От слов данной подгруппы образовались следующие названия персонажей: *товарищ* (домовой), *друг* (леший), *подружка* (русалка): *Пойдут из дома, приговаривают: «Товарищ мой, пойдём со мной»* (Дубровка Юрл.) [Русские: 193]; *К нему друг подошёл в лесу. Дядька вроде как дядька. И это плохая примета – скоро заболел тяжело и умер* (Тюинск Окт.) [СРГЮП 1: 250]; *Глаша была продавцом. Идём мы по Сылве. Она говорит: «Смотри, подружка [шишига] сидит». Она сидит на пне, чешется. Волосы страшные, чёрные, сама без одежды. Она в воде живёт* (Меча Киш.) [Материалы].

Представляется, что такие номинации также связаны со стремлением человека задобрить персонажа, не называя его прямого имени, а обозначив его как близкого человека, постараться избежать возможного вредоносного воздействия демона или наладить с ним контакт. Обережная семантика таких эвфемизмов усиливается за счет использования притяжательного местоимения *мой* и суффикса *-к-* с ласкательным значением. Мотивационная модель в рассматриваемом случае выглядит так: ‘друг’ → ‘дух-«хозяин»’.

1.6. Одна из отмеченных на территории края номинаций лешего восходит к слову *гость*, принадлежащему к мотивационной подгруппе «Гости»: *Деревня Балда, там жили дедушка с бабушкой мои, в самом лесу. Я*

приеду к ним, а они знали с этим лесным-то. Дедушка говорит бабушке – завтра к нам *гость* придёт, надо барашка заколоть. Старуха брагу наделает, всё приготовит. Наутро приходит парень – такой здоровый, чуть не до потолка, грузной. Садится за стол к окошку. Он этого барана всего съест, а косточки в окошко выбросит. Кринку браги выпьет. Бабушка говорила: «Зато мы с дедом никуда далеко не ходили ни по грибы, ни по ягоды. Только пойдём – как насыпано <...>» (Юрла) [Русские: 230]. Из приведенного контекста видно, что анализируемая номинация близка по своей роли и семантике к названиям родственников, соседей, друзей: как и единицы этих подгрупп, слово *гость* носит эвфемистический характер, из текста ясно, что дедушка и бабушка рассказчика стремятся лишней раз не упоминать прямого имени духа-«хозяина» леса, чтобы не навлечь на себя его гнев, а обозначают его как гостя, т.е. превращают «чужого», каким является для них демон, в «своего» (ср. [Агапкина, Невская 1995: 531]). Мотивационная модель здесь строится по следующей схеме: ‘гость’ → ‘дух-«хозяин»’.

1.7. В рамках мотивационной сферы «Человек» можно выделить еще одну подгруппу лексики, значимую для образования номинаций духов-«хозяев» в пермских говорах – это подгруппа **«Лицо по социальному положению»**.

1.7.1. В эту группу попадают, во-первых, **единицы, образованные от слова *хозяин***: *хозяин* (домовой, банник, леший), *хозяин домовой* (домовой), *хозяюшка домовая* (домовой), *хозяюшко-батюшко* (домовой), *банный хозяин* (банник), *хозяюшка* (банник), *хозяин бани* (банник), *здеиный хозяин* (банник), *лесной хозяин* (леший), *хозяин леса* (леший), *хозя* (домовой, леший): *Домовой в каждом доме есть. Когда захочешь счастливо жить, при переезде в новый дом, скажи: «Хозяин, пойдешь со мной»* (Филатово Ильин.) [Материалы]; [А правда, что в бане тоже кто-то живет?] **Банний хозяин**. *Одного мужика никто ночевать не пускал. Он пришёл в баню и говорит: «Банний хозяин, пусть ночевать!»* (Чёрмоз Ильин.) [там же]; *А ещё мать одна сына прокляла. Шла, а он подкатился ей под ноги, {она} чуть не упала. И говорит: «Будь ты*

проклят». <...> *Лесной хозяин* приходил, утащил его (Чёрмоз Ильин.) [там же]; *Хозя*, говорят, хозяин леса, хозяин дома, хозяин ограды (Батерики Бер.) [СРГЮП 3: 319].

В приведенных номинациях отражается представление о том, что рассматриваемые персонажи – это «безраздельные хозяева, владеющие определенным пространством, регламентирующие всю жизнь в нем и распоряжающиеся его богатствами» [Левкиевская 1999б: 155]. Мотивационная модель для этой группы лексики выглядит так: ‘владелец какого-л. имущества’ → ‘дух-«хозяин» локуса’.

1.7.2. В мотивирующую подгруппу «Лицо по социальному положению» входят также **названия лиц с высоким социальным статусом**. Такие единицы послужили базой для появления следующих номинаций духов-«хозяев»: *господин* *домовой* (домовой), *батюшка* *банный царь* (банник), *царь* *лесной* (леший), *заведующий баней* (банник), *банная староста* (банник), *банный староста* (банник), *суседушко-атаманушко* (домовой): *Наша же вся культура построена на уважении, на почёте, если почитаешь этого господина домового, то и он и сытый, и за хозяйством будет следить, если соблюдаешь его требования* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; *А в баню идти – надо набиваться к банной старосте. <...> На сколько ты идешь, у банной старосты напрашиваешься: «Банная староста,пусти меня!» Ну, на квартиру к ей, как говорится* (Петрецово Черд.) [ББ: 131–133]; *«Батюшка банный царь, пойдем в новую баню, простися с этими стенами, все, мы ее будем разламывать, не будет этой бани, все, пойдем со мной в новую баню* (Поселье Усол.) [УД: 196]; *Царь лесной не кажется людям-то. А есть которы знаются с им* (У.-Зула Юрл.) [СРГКПО: 256]; *Дома была одна, уснула. И вижу, вроде как мужик бегают. Поймал меня и стал давить [А что в этом случае надо говорить?] «Суседушко-атаманушко, к чему давишь?»* (Седуны Сив.) [Материалы]; *Это вот бани нечистые, где раньше рожали, в банях. Дак там вот чё-то чудилось всем, что есь вроде как заведующий баней* (Нырб Черд.) [СРГСПК 1: 58].

Указанные номинации образованы соответственно от слов *господин*, *царь*, *заведующий*, *староста*, *атаман* и отражают народные представления о том, что рассматриваемые духи управляют своим локусом и главенствуют над всем, что в нем есть, в том числе над человеком, оказавшимся на этой территории; человек при этом должен признавать главенство демона и почитать его. Таким образом, используя названия лиц с высоким социальным статусом для обозначения духов локусов, человек стремится показать им свое уважение и так защититься от возможного вредоносного воздействия. Для усиления «задабривающего» эффекта говорящий может включить в структуру обозначений социальных статусов суффиксы субъективной оценки с ласкательным значением (*атаманушко*). Мотивационную модель в рассматриваемом случае можно представить так: ‘лицо с высоким социальным статусом’ → ‘дух-«хозяин» локуса’.

Представляется, что по этой же модели происходит развитие семантики номинации лешего *большак*: *Раньше это вот старики лешим не называли тамока, то ли стеснение было, что ли, како-то, а большаком называли* (Акчим Краснов.) [АС 1: 80]; *Мы когда-то с Терёхой лесовать ходили и вдруг: тор-тор-тор! Кто бы это мог? Лешой не говорили, а большак. То ли по-религиозному, что ли?* (Акчим Краснов.) [там же]. В диалектном языке единица *большак* обозначает члена семьи, занимающего главенствующее положение в доме (ср.: *больша́к* ‘старший в доме, глава семьи, хозяин’ [СРНГ 3: 86]). Называя лешего *большаком*, человек так же, как и в случае с единицами, образованными от слов *царь*, *атаман* и т.д., подчеркивает его главенство в локусе леса и выражает ему свое уважение.

К рассматриваемой группе отнесем номинацию домового *суседушка-сударушка*: *Суседушку переносили в новую избу, с помелом придём: «Суседушка-сударушка...» Он в голбце живёт, суседушко-то* (Лызиб Сол.) [Материалы]. Второй компонент данной единицы восходит к ласковому обращению *сударушка* из *сударка* ← *сударь*. Отметим, что *сударь* – «форма вежливого обращения к мужчине из **привилегированных** [выделено нами –

М.Г.] слоев общества» [МАС 4: 300]. Само слово *сударушка* использовалось в языке в дореволюционную эпоху по отношению к девушкам или женщинам (см. об этом, напр., в [Безрукова 2000: 785]). В пермских же говорах единица стала функционировать как вежливое обращение к мифологическому персонажу (и при этом поменяла грамматический род с женского на мужской). Появление такой номинации персонажа, как и образований от обозначений лиц с высоким социальным статусом, также вызвано желанием говорящего задобрить демона и установить с ним контакт.

1.8. Следующая подгруппа, единицы которой мотивируют названия духов локусов в русских говорах Пермского края, – это подгруппа «**Человек с особенностями внешности**». К номинациям, образованным от слов этой подгруппы, отнесем следующие: *шима* (домовой), *волосатка* (русалка), *росомаха* (русалка): *Шима-то, нать-то, в подпечке живёт, хозяйке помогают, а иной раз пообидится, дак и спрячет чё-нибудь* (Постаногово Нытв.) [СПГ 2: 551]; *Говорили, что которым волосатка казалась, в реке* (Елога Юрл.) [СРГКПО: 67]; *Говорили, что в борозде огородница зелёная лежит, а у воды и у ключика росомаха живёт: страшная бабка с чёрными космами* (Брёхово Сукс.) [СРГЮП 3: 47].

Единица *шима* в говорах имеет значение ‘чуб, космы’ [Даль: эл. ресурс]. В «Словаре пермских говоров» единица отмечена со значением ‘домовой в образе косматой женщины’ [СПГ 2: 551]. Таким образом, мотивационную модель можно представить следующим образом: ‘женщина с длинными нерасчесанными волосами’ → ‘дух-«хозяин»’. По этой же модели развивается значение слова *волосатка*. Единица *росомаха* в диалектном языке имеет сходную семантику: ‘неаккуратная, нечистоплотная женщина, неряха; растрепанная’ [СРНГ 35: 188]. Таким образом, и в этом случае присутствует сема ‘женщина с длинными нерасчесанными волосами’, на базе которой появляется значение ‘дух-«хозяин» локуса’.

Все три номинации отражают народные представления о наличии у духов природных локусов длинных волос, которые маркируют их

демоническую природу: согласно славянской традиции, «распущенные и непокрытые волосы считались <...> характерным признаком женских персонажей нечистой силы: русалок, вил, самовил, ведьм» [Толстой, Усачева 1995: 423], поскольку выступали знаком их принадлежности к миру демонов. Кроме того, шерсть, мех и густой волосяной покров часто служат «символом богатства и плодovitости» [Плотникова 2012: 576]. Ср.: «У богатых людей домовая покрыт шерстью, у бедных – он голый (рус., в.-укр.)» [Левкиевская 1999а: 121]; русалка, расчесывая свои волосы, могла влиять на вегетацию растений или на количество рыбы в реке [Виноградова 2009: 497; Толстой, Усачева 1995: 423].

1.9. Еще одной подгруппой лексики, единицы которой выступают мотивирующей базой для названий духов-«хозяев» локусов в говорах Пермского края, является подгруппа «**Названия человека по действию**». К единицам этой подгруппы восходят такие номинации персонажей, как *суседка-топало* (домовой), *банная парушка* (банник), *батюшко-парушко* (банник), *Соломея-парушка* (банник), *помощник* (леший), *помощник человека* (леший): [А кто-нибудь в доме нечистый водится?] *Суседка-топало в каждом доме есть. Домовиком ещё зовут* (Чёрмоз Ильин.) [Материалы]; *В бане есть банна парушка, банно дедушко. В баню придёшь, спрашиваешь: «Пусти нас попариться, погладиться, грешно тело помыть»* (Парфёново Кудым.) [Русские: 237]; *«Батюшко-парушко, Соломея-бабушка, пусти меня помыться, побелиться, в банюшке попариться, и спаси меня, сохрани»* (Караг.) [КС: 83]; *Баню истопишь, спрашивайся: «Матушка-банюшка, Соломея-парушка, пусти-ка меня попариться, помыться, попарить себя»* (Караг.) [там же]; *Помощник, говорят, есть в лесу. Кто потеряется, он-де помогут искать, хоть человека, хоть скотину. Надо ему писать грамоты. Напиши и на пенёчках оставь. Мол, помощник, помоги найти того-то* (Пож Юрл.) [Русские: 228].

Все указанные номинации отражают народные представления о действиях духов локусов. Сравните: домовый шумит по ночам в подполе или

на чердаке [Левкиевская 1999а: 122]; образ банника связан в пермской традиции с образом Соломеи-повитухи, однако она не только принимает роды, но и выполняет все функции, присущие деревенской знахарке, в том числе парит в бане; леший «помогает тем, кто его уважает и обращается к нему за помощью: <...> заблудившегося выводит на правильную дорогу (рус.)» [Левкиевская 2004: 107]. Таким образом, мотивационная модель имеет следующий вид: ‘человек, совершающий определенное действие’ → ‘дух-«хозяин»’.

2. Проведенный анализ показывает, что обозначения духов локусов часто происходят от названий других демонов (таких единиц зафиксировано 68, что составляет 23 % от всех зафиксированных номинаций), т.е. семантический перенос происходит внутри сферы «Демоны» по общей модели ‘какой-либо демон’ → ‘другой демон (дух-«хозяин» локуса)’. Эта тенденция характерна для славянских названий духов локусов вообще, что неоднократно отмечено составителями этнолингвистического словаря «Славянские древности» (см., напр., [Левкиевская 1999а: 121; Левкиевская 2004: 104–105]) и другими учеными (см., напр., [Березович, Виноградова 2012: 519; Власова 1995: 340] и др.). Отметим, что при проведении мотивационного анализа принято учитывать лишь переходы единицы из одной семантической сферы в другую. Однако, поскольку номинации духов-«хозяев», образованные путем семантического сдвига внутри сферы «Демоны», как сказано, чрезвычайно характерны для традиции Пермского края, мы считаем возможным проанализировать их в рамках настоящего исследования. Таким образом, мы выделяем еще одну мотивационную сферу – «Демоны», в которой можно выделить несколько мотивирующих подгрупп.

2.1. Так, единицы подгруппы «**Чёрт, дьявол**» мотивируют следующие номинации духов-«хозяев»: *бес*, *чёрт*, *дьявол* (домовой, банник, леший), *лесной дьявол* (леший), *сатана* (леший), *бесишко* (домовой, леший), *бияк* (леший), *чертёнок* (домовой), *чёртик* (банник), *чертовка* (банник, русалка), *чертиха* (русалка), *шайтан* (леший), *шайтанка* (русалка), *шши* (банник,

домовой, русалка), *шишок* (домовой), *шишко* (домовой), *шишига* (русалка), *шишнырь* (банник), *шутовка* (русалка), *злой дух* (леший), *некошной* (русалка), *недобрый* (леший), *нехороший* (леший), *нечистый дух* (домовой, банник, леший), *нечистый* (банник, леший), *нечистик* (леший), *нечисть* (домовой, леший, русалка), *нечистая сила* (домовой, леший), *отпадшая сила* (леший), *непонятная сила* (леший), *чёрные силы* (банник), *окаянный* (леший), *идол* (банник). Приведем контексты: *Маленьки шиши в бане живут под полом или потолком* (Юрл.) [Русские: 237]; *Леший в лесу живёт, это дьявол лесной* (Б. Долды Черд.) [ББ: 60–61]; *На свадьбы-то ить тоже едут шиши по речушам.* <...> *А чертовка пришла и греется* (Зюздино Юрл.) [Русские: 233]; *Как-то мать пришла, говорит: «Сегодня я видела: шишига купалась, волосы чесала. Раз появилась шишига, значит кто-то утонет»* (Осинцево Киш.) [Материалы].

Отметим, что в целом лексические единицы *бес* / *чёрт* / *дьявол* / *сатана* и пришедшее из мусульманской культуры слово *шайтан* обозначают некий «продукт взаимодействия церковно-книжных представлений о богопротивнике, носителе абсолютного зла, и архаических народных верований о вредоносных духах, присутствующих в земном пространстве», поэтому указанные термины в народной демонологии трактуются неоднозначно: «как воплощение нечистой силы вообще и – как особый мифологический персонаж с индивидуальным набором признаков» [Березович, Виноградова 2012: 519]. Поэтому думается, что мотивационная модель здесь выглядит так: ‘представитель нечистой силы вообще’ → ‘дух-«хозяин» локуса’.

Активное использование названий черта, дьявола в качестве номинаций духов-«хозяев» отражает важность для носителей традиции представления о «нечеловеческой» природе персонажей, их принадлежности к миру демонов.

2.2. В мотивационную сферу «Демоны» входит также подгруппа «**Духи локусов**». В этом случае происходит перенос названия с одного духа на другого: *леший* (домовой), *банный лешак* (банник), *банный сосед* (банник),

домовой (банник), дворовой (домовой), лешачиха (банник, русалка), суседка (банник), суседушко-лесной (леший): *Леший* живёт в конюшне. Если корова ему не понравится, то утром приходишь доить, а она вся в поту стоит. Лошади он заплетает из гривы косы (Еламбуй Куед.) [КБ: 19]; *Банний лешак* на пороге сидит, а мужику ковши воды подал. Мужик спрашивает: «Как ты там сидишь, а ковши подал?» А он: «Я тебя даже могу языком достать» (Андронов Черн.) [СРГЮП 2: 24–25]; Говорят, в бане всё *банний сосед* ходит. Я три раза плесну в каменку, всегда говорю: «Сосед, иди в баню мойся, родители, идите в баню мойтесь» (Ананьино Черн.) [СРГЮП 3: 156]; [А вот про банников ничего не рассказывают? Или как у вас их называют?] Ну, тоже говорят, домовой да в бане который *домовой* живёт (У.-Зула Юрл.) [Материалы]; А это плёл косы лошаде на гриве суседко-то. Какой-то *дворовой*, чертёнок такой (Ныроб Черд.) [ББ: 110]; [Живёт в бане кто-то?] Да чучело какое-то в каменке, *лешачиха* (Юсьва) [Материалы]; Мне ещё лет пятнадцать было. На мостках сидит голая женщина, чёрные волосы чешет <...>. Она сначала ноги в воду опустит, потом сама туда прыгнет – и нигде нету. Бабушка сказывала, что *лешачиха* это была (Лужково Очёр.) [Материалы]; У нас вот раньше баня была здесь на горе. И мы когда вот уйдем гулять (я самая младшая в семье), парни домой убегут уже, а я потом иду одна, и всегда меня пугали: *суседка* в бане поймает (Корнино Черд.) [там же]; Скотину потеряют, на пенёк просто кусочек хлеба кладут: «*Суседушко-лесной*, – скажут, – скотина потерялась...» (Пильва Куед.) [КБ: 17].

Как видно из примеров, подобный перенос дают единицы *леший*, *лешак*, *лешачиха*, *домовой*, *дворовой*, *сосед*, *суседка*. Развитие семантики здесь может идти несколькими путями. Первая модель выглядит так: ‘дух-«хозяин» одного локуса’ → ‘дух-«хозяин» другого локуса’. Представляется, что по этой модели развили свое значение слова *домовой*, *дворовой*, *суседка*, (*банний*) *сосед* и *суседушко (лесной)*. По нашему мнению, перенос названия с домового на банника может отражать синкретизм образов домашних духов, существующий в традиции. Так, Н.А. Криничная указывает, что банник –

древнейший домашний дух, который дифференцировался «вместе с домовым, дворовым, овинником, гуменником, ригачником из синкретичного домашнего духа по мере развития жилища» [Криничная 2004: 93–94], затем же происходило вытеснение из живой традиции духов-«хозяев» надворных построек, поэтому пространство домового расширялось [там же: 151–152]. В случае с *суседушкой* лесным мотивация может быть двойной. Возможно, здесь леший сближается по своим функциям с духом дома: он так же заботится о лесе, как и домовый – о доме (ср.: домовый как мифический хозяин дома «выполняет все хозяйственные работы <...> следит за отношениями между домочадцами», «считается хозяином-опекуном скота и птицы в доме, влияет на их здоровье и плодовитость» [Левкиевская 1999а: 122]; леший «сторожит лес и безраздельно распоряжается всем, что там есть» – животными и растениями [Левкиевская 2004: 106]). При другом варианте номинацию можно возвести к названиям человека (о чем говорилось выше, в п. 1.4): *суседушко* ‘дух-«хозяин» локуса, находящегося по соседству с местом проживания человека’ ← *сусед / сосед* ‘человек, проживающий рядом, по соседству’).

Что касается переноса номинаций лешего на других духов, то мотивационная модель здесь, по нашему мнению, сближается с моделью п. 2.1., но с некоторым изменением: название лешего сначала расширяет свою семантику, а затем сужает ее по следующей схеме: ‘дух-«хозяин» леса’ → ‘представитель нечистой силы вообще’ → ‘дух-«хозяин» другого локуса’ (на возможность появления у слова *леший* значения ‘черт’ указывает, например, О.И. Васнева в [Васнева 2013: 38]).

2.3. Наконец, в рамках указанной мотивационной сферы выделим подгруппу «**Другие демоны**». Среди единиц этой подгруппы присутствуют названия персонажей, относящихся как к традиционной, так и современной культуре. К первым можно отнести номинации *полудница* (леший, русалка), *кикумора* (домовой): *Маленьким говаривали: «В лес не кодите, полудница поймат»*. *А кака така полудница, не знаю* (Живые Кудым.) [СРГКПО: 193]; *Полудница в реке. Тёмным вечером пойдёшь полоскать – опасно. Я боялась*

поздно вечером к проруби ходить, к речке. А то полудница утащит (Касиб Сол.) [ЗС: 141–142]; *В избе никого нет, а печка топлена – кикумора, видно, хозяйничала* (Полуденная Перм.) [СПГ 1: 388]. Изначально единица *полудница* обозначала «женского мифологического персонажа, персонифицированное выражение полудня как опасного для человека пограничного времени суток», персонаж «сочетает в себе черты солярного духа, связанного с летним солнечным светом и жаром; сезонного демона, проявляющего себя в период цветения и созревания хлебов и влияющего на вегетацию растений» [Левкиевская 2009: 154]. Последнее сближает полудницу с русалкой, поскольку русалка также может в виде длинноволосой женщины появляться в летнее время (троицко-купальский период) в злаковом поле и влиять на вегетацию растений [Виноградова 2009: 495, 497]. А поскольку русалка может встретиться и в лесу [там же: 495], слово *полудница* начинает обозначать и женскую ипостась лешего. Что касается кикиморы, то в народной традиции это женский мифологический персонаж, «обитающий в жилище человека, приносящий вред, ущерб и мелкие неприятности хозяйству и людям». Место обитания (дом), а также некоторые действия этого духа (связь с шитьем и прядением, предсказание будущего, причинение вреда хозяйству [Левкиевская 1999д: 494, 495], «роднят» ее с домовым, что создает условия для переноса номинации. С другой стороны, как указывает М.Н. Власова, «в поверьях XIX в. и особенно XX в., образ кикиморы часто обезличен: кикиморами могут именоваться самые разнообразные опасные, неприятные и нелюдимые существа» [Власова 1995: 177].

Таким образом, можно указать следующую мотивационную модель: ‘вредоносный дух’ → ‘дух-«хозяин»’.

В рамках подгруппы «Другие демоны» следует рассмотреть и номинацию *лобаста*, которой в пермских говорах обозначается русалка: *Детей-то мы раньше лобастами пугали* (Крюково Ел.) [СРГЮП 2: 31]. Слово происходит из тюркского *albasty, albasti* ‘злой дух’ [Фасмер 1: 69]. Так, «у татар албасты (албасти) – огромное, опасное существо. Издали албасты не

более собаки, но, приближаясь к человеку, становится величиной со стога. Альбасти (альмасти) таджиков, как и албасты турков, – дух, опасный для родильниц и новорожденных. Албасты киргизов – злой дух рожениц. Однако, по поверьям, подобное существо не только опасно, но и необходимо для появления ребенка на свет» [Власова 1995: 36]. Таким образом, развитие семантики анализируемой единицы происходило по следующей схеме: ‘злой дух, опасный для рожениц’ (тюрк.) → ‘представитель нечистой силы вообще’ (русск.) → ‘дух-«хозяин» водоема (реки, озера и т.д.)’.

Среди мифологических персонажей, «отдавших» свои названия духам-«хозяевам» локусов, есть и такие, которые принадлежат к современному фольклору. Так, в пермской традиции встречается номинация домового *барабашка*: [Во многих местах рассказывали, что иногда дом пугает или показывается домовый. Не было у вас такого?] *Угу, щас я вам скажу. Есь у нас такое на Мутихе. <...> Выдают даже. [А выглядит-то как?] Такой, говорит, небольшой человечек, а близко-то не показывается. <...> А топает, ходит. <...> [Он живёт в школе, этот вот дух-то какой-то?] Да, какой-то он там живёт, он живёт, и сейчас живёт. [А его как-то называют?] <...> Вот *барабашкой* называют. Суседкой редко, не называют. *Барабашкой* только чаще всего говорят (Красновишерск) [Материалы]. Барабашка – персонаж современного городского фольклора, полтергейст, который проживает только в городских домах (ср.: в приведенном примере говорится, что персонаж живет в школе, т.е. не в традиционном деревенском доме), проявляет себя различными звуками (шумит, скребется, скрипит и т.д.), разбрасывает вещи хозяев, причиняет другой вред (см., напр., в работе [Дмитриева 1994]). По народным представлениям, домовый также может пугать жильцов дома различными звуками, причинять различный вред хозяйству: «шумит по ночам в подполе или на чердаке (в.-слав.), сбрасывает кошку с печи, бьет посуду, швыряет горшки (рус., в.-укр.), камни (в.-укр.), топчет ночующего на гумне (в.-укр.), сбрасывает с человека одеяло, съедает все, что не спрятали на ночь (с.-рус., в.-укр.), <...> завивает человеку колтун (чернигов.), зализывает*

волосы спящему (рус.)» [Левкиевская 1999а: 122]. Представляется, что именно это послужило причиной семантического переноса ‘полтергейст’ → ‘дух-«хозяин» дома’.

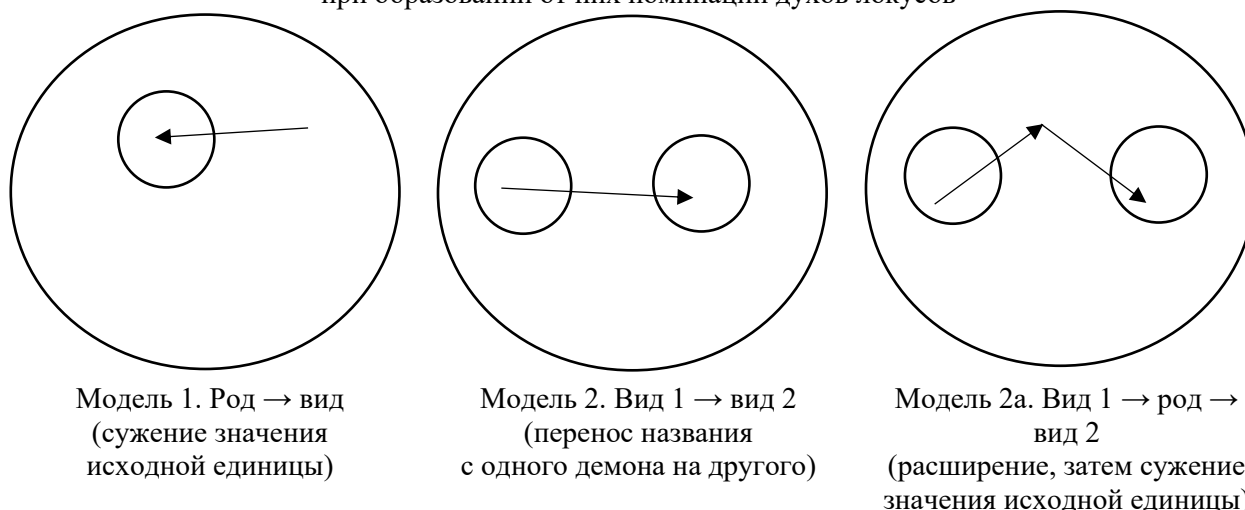
В русских говорах Пермского края также встречаются лексические единицы, семантика которых развилась по модели ‘персонаж, которым пугают детей’ → ‘дух-«хозяин» локуса’. К числу таких номинаций духов-«хозяев» относятся *соседушка-буканушка* (домовой), *суседушко-буканушко* (домовой), *уберениха* (леший), *калян* (домовой): *Парень из сеней вернулся и говорит: «Суседушко-буканушко, пойдём со мной вместе служить»* (Быстрая Усол.) [УД: 129]; [И1:] *Бабушка тоже нас пугала: «Не бегайте допоздна-то, уберениха уташишьт»*. Скажет, значит, ещё «уташишьт». [Как она выглядит?] *Ну это сродни Бабы Яги*. [И2:] *Да-да, чё-то наподобие, то что всегда пугали детей вот и этой бобой, и этой уберенихой*. [Нам рассказывали, что видели в лесу, что она выглядит как женщина с распущенными волосами выше леса]. [И2:] *Кто-то где-то, может, и видал, я не знаю. Нечистая сила* (Красновишерск) [Материалы].

Так, слово *буканушка* образовано от слова *бука*, обозначающего «фантастическое страшилище, которым пугают детей; таинственное существо в пустых постройках, в лесной глухомани» [Власова 1995: 63]. Номинация *уберениха*, как представляется, родственна слову *обороника*, обнаруженному нами в [КПРС: 86] со значением ‘чучело, пугало’, где значимой, на наш взгляд, является сема ‘страх; то, что вызывает страх’, отсюда у рассматриваемой единицы развивается семантика ‘страшный, пугающий’ → ‘существо, которым пугают детей’. Кроме того, как видно из приведенного контекста, рассматриваемый персонаж является аналогом бабы-яги (ср. также коми-язьвинскую сказку «Леший и Оборениха» [Паршакова 2000]). В народной традиции баба-яга – ведьма или злой дух в облике безобразной старухи, живущей в лесу, и ею тоже часто пугают детей. Вероятно, пугающий облик этого персонажа и его обитание в лесу дают толчок к осмыслению бабы-яги

как мифологической хозяйки леса (‘нечистая сила в облике страшной старухи, живущей в лесу’ → ‘существо, которым пугают детей’ → ‘дух-«хозяин» леса’).

Итак, мы рассмотрели лексические подгруппы сферы «Демоны», единицы которых служат базой для возникновения названий духов локусов в пермских говорах. Поскольку при этом процессе не происходит выхода за рамки сферы-донора (т.к. она совпадает со сферой-реципиентом), то следует говорить не о собственно семантическом переносе, а о семантическом сдвиге в значениях исходных единиц. Обобщение всех описанных в п. 2 мотивационных моделей позволяет установить два типа такого сдвига при образовании названий духов-«хозяев». Они представлены на схеме ниже:

Схема 1. Модели сдвига в семантике единиц сферы «Демоны» при образовании от них номинаций духов локусов



Первая модель семантического сдвига иллюстрирует переход родового названия нечистой силы в номинацию демона конкретного типа – духа локуса. Таким образом, в этом случае имеется сужение значения исходной единицы. Эта модель реализуется при образовании номинаций духов хозяев от слов *черт*, *бес* и эвфемистических обозначений со значением ‘любой представитель нечистой силы’ (*отпадшая сила* (леший), *нечисть* (домовой, леший, русалка)).

Вторая модель описывает перенос наименований с одного персонажа на другого, при этом оба они представляют собой видовые названия нечистой силы, а не родовое и видовое, как было в модели 1. В чистом виде эта модель

реализуется при образовании номинаций духов локусов от названий духов других локусов (*соседушка лесной* (леший), *банный сосед* (банник) ← *сосед*, *сосед* (домовой); *полудница* (русалка) ← *полудница* (дух полудня); *барабашка* (домовой) ← *барабашка* (полтергейст); производные от названий персонажей, которыми пугают детей).

Однако в некоторых случаях сдвиг происходит не напрямую, а по более сложной схеме: вид 1 → род → вид 2, т.е. демон 1 → представитель нечистой силы вообще → демон 2 (дух-«хозяин» локуса). Таким образом, имеет место сначала расширение семантики единицы, а затем ее сужение и перенос названия на другого демона. При этом выхода за пределы семантической сферы «Демоны» не происходит. Описанный процесс на схеме представлен как модель 2а. По этой модели возникла, например, номинация *лобаста* (русалка).

2.2. Семантика и структура собственных имен духов локусов

В предыдущем параграфе мы рассмотрели нарицательные номинации духов-«хозяев», а в настоящей части работы объектом анализа станет вторая группа названий этих персонажей – имена собственные.

В данной части исследования мы рассмотрим демононимы с точки зрения способов их образования, структуры, функций, а также опишем мифологические представления, которые находят в них свое отражение. В проанализированных мифологических текстах Пермского края мы обнаружили 17 демононимов. Рассмотрим подробнее имена каждого из четырех персонажей – банника, домового, лешего и русалки.

2.2.1. Собственные имена банника

В наших материалах представлено 5 имен этого духа. Среди них, во-первых, необходимо назвать имена *Федул* и *Митька Окаянный*: *У нас один мужик был такой <...>. Ну все и смеются, что он, горит, наверно, под пьяную лавочку-то увидел. Вот. У него опять банничека звали Федул, он его Федулом звал. Вот. Ну он его, видно, сам назвал. «Ну также прихожу, – горит, – это самое, в баню, поддал туда, а там Федул выходит»* (С. Коммунар Сив.)

[Материалы]; [А банники были?] *Да, они в бане за каменкой жили. Мы его Митькой Окайным называли.* [А почему Митька?] *А у каждого должно быть имя. Мы перед призывом в армию, например, гуляли. Вытягивали его верёвкой из бани, <...> дразнили (Искор Черд.) [там же].*

Нетрудно видеть, что данные онимы образованы от антропонимов – календарных имен (ср. замечание О.А. Черепановой: в роли имен мифологических персонажей обычно используются «календарные личные имена бытового характера. Перечень их разнообразен, но ограничен и социально мотивирован. Чаще встречаются имена широкого хождения» [Черепанова 1983: 178]). Так, имена *Федул* и *Дмитрий* характерны для крестьянской среды, носителей традиционной культуры. При этом исследователь отмечает, что многие из календарных имен, перешедшие в разряд демонимов (в первую очередь мужские), имеют уменьшительную форму [там же]. Так, во втором случае имеем производную форму имени с суффиксом -к-: *Дмитрий* → *Митя* → *Митька*.

Прозвище *Окайный*, сопровождающее имя банника во втором контексте, одновременно подчеркивает демоническую сущность персонажа и выступает ругательством (ср. «хулительное» название черта *окайный* в [Березович, Сурикова 2020: 10]). Таким образом, можно заключить, что оно указывает на пренебрежительное отношение человека к персонажу: рассказчик не боялся банника, вместе с друзьями дразнил его. Стоит сказать, что в наших материалах это единственный пример имени духа локуса, указывающий на фамильярное отношение к нему; как будет показано ниже, большинство имен духов-«хозяев» отражают уважительное или нейтральное отношение человека к персонажу.

Наиболее распространены в пермских говорах имена банника *Соломея*, *Соломия*, *Соломонида*. Всего в наших текстах встретилось 7 таких наименований: *бабушка Соломея*, *Соломея-бабушка*, *Соломея-парушка*, *Соломия*, *Соломия-бабушка*, *Соломия-матушка*, *Соломонида-бабушка*: *В доме-то суседка, а в бане – бабушка Соломея хозяйка* (Мухоморка Юрл.)

[СРГКПО: 45]; *Когда заходишь в баню, говори: «Батюшко-парушко, Соломея-бабушка, пусти нас помыться, пробелиться, погреться, попариться»* (Караг.) [КС: 83]; *Баню истопишь, спрашивайся: «Матушка-банюшка, Соломея-парушка, пусти-ка меня попариться, помыться, попарить себя»* (Караг.) [там же]; *Когда в бане вымоются, приговаривают: «Спасибо, Соломия-бабушка, за тёплое парушко»* (Курган Черд.) [ФС: 14]; *А у Валерия Палыча тётя была, она вот всегда говорила: «Банюшка-парушка, Соломия-матушка...» <...> А почему Соломия? Вот Соломия-матушка* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; *В бане бабушка живёт, Соломонида-бабушка. В баню заходите: «Банна бабушка, Соломонида-бабушка, пусти меня помыться-попариться»* (В.-Язьва Краснов.) [ВС: 29].

Представляется, что появление таких собственных имен духа-«хозяина» бани обусловлено трансформацией в народной культуре Пермского края образа Соломеи-повитухи, которая «согласно апокрифическим Евангелиям, присутствовала при рождении Христа» [Королёва, Туманова 2013: 266]: в народной культуре ее образ тесно связан с баней, поскольку именно там, по крестьянским традициям, происходят роды. Поэтому Соломея становится «охранительницей человека в “нечистом” пространстве бани» [там же: 271], а затем – и мифологической хозяйской этого локуса. Имя *Соломонида* можно, как отмечает О.А. Черепанова, также связать с образом мудрой жены библейско-легендарного царя Соломона [Черепанова 1983: 162], что, в сочетании с компонентом *бабушка* отсылает к мудрости предков.

Как видно из приведенных контекстов, рассматриваемые единицы часто включают в себя термины родства – *бабушка* и *матушка*. Их использование в составе номинаций банника может быть обусловлено несколькими причинами. Во-первых, тем, что духи-«хозяева» часто воспринимаются в народной культуре как души умерших предков рода или умерших старших родственников [Левкиевская 1999б: 156]. Во-вторых – тем, что «можно увидеть некий параллелизм в отношениях человека и подвластных ему домашних животных и мифологических хозяев <...> и людей. В отношении к

домашним животным хозяйка берет на себя функции матери-кормилицы, в отношении к мифологическим хозяевам дома, двора, бани, леса и т.д. все домочадцы считают себя <...> [их] подчиненными, признают [их] главенство <...> как “отца”» [Качинская 2015: 17] (или матери – как в нашем случае). В третьих – тем, что, по народным представлениям, духи локусов могут принимать облик любого человека, в том числе и любого члена семьи (см. [Левкиевская 1999а: 121; 2004: 105]). В этом случае «в отношении к мифологическим хозяевам <...> термины дедушко, бабушка могут рассматриваться в качестве метафоры как от основного значения (кровного родства), так и от производного (‘старый человек, неродственник’)» [Качинская 2015: 19]. Кроме того, компонент *бабушка* может обозначать и «профессию» мифической хозяйки бани – она помогает принимать роды: слово *бабушка* в пермских говорах имеет также значение ‘знающая’ [Русинова 2013а: 28]. В категорию «знающих» попадают многие деревенские специалисты, в том числе и повитухи; для нашей работы также важно и то, что такие специалисты пользуются в деревенском социуме большим уважением.

Компонент *парушка* в составе одной из рассматриваемых номинаций также отсылает к действиям духа: *парушка* – ‘та, которая парит в бане’. В составе единицы важную роль играет суффикс субъективной оценки *-ушк-* с ласкательной семантикой: он обеспечивает «задабривающий эффект» всей номинации с компонентом *парушка*. Последнее обуславливает использование номинации *Соломея-парушка* в апотропеических формулах-обращениях к персонажу.

Отметим, что этот же суффикс присутствует в структуре терминов родства, входящих в состав рассмотренных выше единиц типа *Соломия-бабушка*, *Соломия-матушка*, которые также используются в формулах-обращениях. Задабривающая семантика таких названий формируется прежде всего за счет обозначения духа-«хозяина» как родственника человека, а ласкательный суффикс лишь усиливает ее.

Таким образом, можно назвать следующие функции собственных имен банника: номинативную функцию, связанную с ней функцию антропоморфизации и персонификации мифологического персонажа, функцию табуирования прямого имени демона, вокативную функцию, прагматическую функцию (показывает отношение говорящего к персонажу), характеризующую функцию (отметим, помимо описанных признаков – принадлежности к демоническому миру, связи с первопредками семьи и старшими родственниками, оборотничества персонажа, некоторых его действий (парить в бане), – собственные имена указывают также на «половозрастные особенности» демона: банник в пермской традиции осмысливается как представитель старшего поколения; дух может выступать как в мужской, так и в женской ипостаси).

2.2.2. Собственные имена домового

Собственные имена домового встречаются в пермской традиции намного реже, чем имена банника. Так, в проанализированных нами текстах встретилась всего одна единица – *Кузька*: [Вы говорили, что в доме домовый есть. Как его называли?] *У меня Кузька. Это я сама придумала* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]. В описываемом случае мы вновь наблюдаем переход антропонима в область демононимов и имеем производную форму имени с суффиксом -к-, образованную по модели: *Кузьма* → *Кузя* → *Кузька*.

Можно предположить, что информанты выбирают такое имя для персонажа под влиянием известного мультфильма «Домовенок Кузя», что, в свою очередь, свидетельствует о воздействии на сознание жителей края (в том числе на мифологические представления) современной массовой культуры.

При этом для собственных имен пермских мифологических персонажей характерна тенденция, касающаяся русской мифологической лексики вообще, – процесс перехода демононимов в апеллятивы. Как отмечает О.А. Черепанова, «при табуировании наименований персонажей могут быть использованы собственные имена, которые затем становятся апеллятивами» (например, ард ‘черт, бранно’ ← Ирод) [Черепанова 1983: 155]. Этот процесс

отмечают и авторы статьи о духах болезни: «традиционность производящих антропонимов в сочетании с дейктичностью производных от них демонимов получила развитие в лексеме эвфемистического характера иванушки (из имени Иван), служащей обобщенным именованием духов – помощников колдуна» [Боброва, Русинова 2020: 95].

В наших материалах встретился контекст с единицей *кузя* (из *Кузя*), использованной в качестве нарицательного наименования домового: *Залезет в голбец, а кузя-то там, кузя-то поймает его* (Б. Букор Чайк.) [СРГЮП 1: 440]. Из контекста видно, что исследуемая единица является здесь эвфемистическим названием духа, поскольку иного, прямого, обозначения персонажа в тексте нет. Переход собственного имени *Кузя* в нарицательное *кузя*, возможно, связан с регулярным употреблением собственного имени в качестве обозначения духа дома без использования нарицательного существительного – прямого имени персонажа, поскольку предмет речи был известен носителям традиции.

2.2.3. Собственные имена лешего

Для пермского лешего зафиксировано самое большое количество собственных имен – 10. Среди них есть одиночный антропоним в полной форме (*дядя Виктор*), множество имен, образованных по формуле «имя + отчество» (*Виктор Викторович, Вихрь Вихрович, (дедушко) Теретей Теретеевич, Еврей Евреевич, Иван Васильевич, Леонтий Леонтьевич, Михаил Иванович, Шалопай Салапонтьевич*), одна единица, включающая личное имя, отчество и фамилию (*Митрофан Сергеевич Ягода*) и одно прозвище (*дедушка Алий*). Приведем контексты: *Лесной есть, слышали, его зовут дядя Виктор* (Сергеева Юрл.) [Русские: 223]; *Виктор Викторович, говорят, леший-то, его просят, если корова потеряется* (У.-Зула Юрл.) [СРГКПО: 64]; *В бумажках писали: «Вихрь Вихрович, отдай телёнка живого или мёртвого, а то я на тебя подам в суд». И эти бумажки вот свертывали и бросали по росстаням* (У.-Зула Юрл.) [Русские: 228]; *Писали письмо: «Дедушко Теретей Теретеевич, отдай мне-ка корову»* (Елога Юрл.) [СРГКПО: 237]; *Случай был.*

*Я пашу, а леший по полю идёт. У него пинжак, пуговики. Я не забоялся, по бороздке иду: «Куда ты, **Еврей Евреевич?**». Он говорит: «Вот, мужика ищу». Сам одет – пинжак, пуговики зеют, огнём горят (Таволжанка Юрл.) [Русские: 223]; Блазнит в лесах-то, блазнит. Это дедушко блазнит. <...> Один мужик шёл выпившим. <...> Видит, на мостках седенький старик сидит. Идёт и говорит ему: «Здорово, **Иван Васильевич!**» А он ему как дал, аж шапка полетела. Пьяных-то он не любит (Тетерино Сол.) [Материалы]; Тётя Мария, да как мы его найдём? – Я счас вас научу: табачку возьмите, папиросок, сходите в лес, пенёк найдёте, ложите на пенёк и там скажете: «**Леонтий Леонтьевич**, угостись вот табачком, приведи нам такого-то». Он, – гыт, – придёт (Насадка Кунг.) [СРГЮП 2: 18]; У меня руки болели, экзема была. Я всё её просила вылечить. А она мне: «Ты не веришь, дак из-за того не могу помогчи». Вот взялась как-то, давай в трубу кричать: «Помоги бабе-то, помози». Она всё его **Михаил Иванычем** звала, помози, мол, **Михаил Иванович** (Монино Усол.) [УД: 210]; Я, правда, сама лешего не видела, но вот там бабка живёт – сказывала. Говорит, я коз пасла. <...> Я, говорит, гляжу к лесу-то – а там человек идёт, чуть не с лесом наравне. <...> Он подходит ко мне. Говорит: «Ну ак чё ты тут делаешь? – Козей пасу. – А кто ты такая?» Она говорит: «Раба Божья. А кто ты? – Я **Шалопай Салапонтьевич**». И тут сразу ветер поднялся, и он опять ушёл в лес (Соковниха Киш.) [СРГЮП 3: 379–380]; У нас был один [пастух]. Я ещё в деревне была. Он всё говорит: «У меня **Митрофан Сергеевич Ягода** завсегда пасёт коров (Губдор Краснов.) [Материалы]; Грамотки пишут: «**Дедушка Алий**, верни корову такой-то масти» (Мухоморка Юрл.) [СРГКПО: 85].*

Среди перечисленных единиц можно, во-первых, выделить группу имен лешего, образованных от антропонимов: *Иван Васильевич, Митрофан Сергеевич (Ягода), Леонтий Леонтьевич, (дедушко) Теретей Теретеевич, Михаил Иванович, Виктор Викторovich, дядя Виктор*. Все перечисленные имена появились на базе распространенных календарных антропонимов, что согласуется с общерусской традицией (см., напр., в [Черепанова 1983: 178]).

При этом антропонимы иногда претерпевают фонетические изменения диалектного характера (напр., *Теретей Теретеевич* ← *Терентий Терентьевич*).

Что касается имени *Михаил Иванович*, то, помимо простой распространенности, «обычности» этого русского имени для крестьянской среды, можно предложить и другую мотивировку его использования для обозначения лешего. Дело в том, что названные имя и отчество в русской фольклорной традиции часто используются по отношению к медведю: «С приходом христианства медведь в русском фольклоре получил христианские имена, как бы вводящие его в семейную структуру патриархальной семьи русской сказки: Потапыч, **Михайло Иваныч** [выделено нами – М.Г.], Михаил Потапыч, Топтыгин» [Сиссе 2020: 165]. Образ медведя же в традиции связывается с образом лешего. Так, леший является хозяином медведя, перегоняет стада различных лесных животных, в том числе и стада медведей, с места на место или из одного леса в другой [Криничная 1989: 185–186]; с другой стороны, медведь в русских сказках тоже предстает как хозяин леса и всех его обитателей [Кошкарлова 2009: 101]; леший может принимать облик медведя [Левкиевская 2004: 105]; и леший, и медведь могут сожительствовать с девушкой или женщиной, которая заблудилась в лесу либо специально была похищена персонажем; оба персонажа зимой уходят под землю, в хтонический мир, залегают в спячку [Кошкарлова 2009: 101–102]; оба обитают в лесу. Поэтому имя медведя *Михаил Иванович* в пермской мифологической традиции стало обозначать лешего как смежного, связанного с этим животным демонического персонажа.

Имя лешего *Теретий Теретеевич* также можно связать не только с календарным антропонимом. И.А. Подюков и Е.Н. Свалова отмечают еще несколько версий его появления. Одна из них – звукоподражательная: это «имя воспринимается как звук от трения (шаркания с силой, с нажимом), который воспринимается как интенсивный <...>, [или] воссоздаёт звук дробного стука», что обусловлено народными представлениями о том, что леший хлопает в ладоши, свистит, стучит, производит звуки, характерные для

лесных животных [Подюков, Свалова 2020: 132]. Другая версия может быть связана с одним из образов оборотничества персонажа: «в быличках нередки описания лешего в облике тетерева. Последний в охотничьей речи носит то же название *Теретей Теретеевич*, что и леший». Эта птица тоже издает булькающие или бормочущие звуки.

Другая большая группа наименований духа леса включает имена, образованные от апеллятивов. К ним отнесем имена *Вихрь Вихрович*, *Еврей Евреевич*, *Шалопай Салапонтьевич*. Как указывает О.А. Черепанова, имена данного типа возможно разделить на такие, где апеллятивы использованы в качестве собственных имен без каких-либо изменений их структуры (баба Серeda, бес Колдун), и такие, которые представляют собой отапеллятивныe образования, построенные по моделям «обычных» антропонимов (Ворон Воронович, Вихорь Иванович, змея Ригатуха) [Черепанова 1983: 179]. Наши единицы, таким образом, отнесем ко второй группе.

Рассмотрим теперь представления жителей Пермского края о лешем, которые нашли отражение в перечисленных номинациях. Так, имя *Вихрь Вихрович* связано с представлением о том, что появление духа леса «обычно связано с различными погодными явлениями, особенно с бурей, вихрем или резким ветром» [Левкиевская 2004: 105]. Кроме того, в пермской традиции леший сам часто принимает облик вихря: *Вот когда ветер сильный, может унести. Сильный ветер-то, буря-то живёт – это леший, вихрь называют* (Таволжанка Юрл.) [Русские: 222]; *Что за лешак, мы его не видим. Что погода вот бывает: взззь, так, как крылом метёт с дороги, – это вихор, его внуки. Как-то шла из больницы, не надо дорогу пересекать ему, видно пересекла. Дак гальками в шары – тики-тики-тики! Господи! Чур наш аминь! Чур наш аминь! Тебе дорога, мене другая! Да меня чисто всю ишишелкал гальками-то вихор* (Караг.) [КС: 90]. Таким образом, в анализируемой единице получил отражение один из образов оборотничества персонажа.

Кроме того, по нашему мнению, с влиянием этого демононима связано функционирование в пермской традиции имен лешего *Виктор Викторovich* и

дядя *Виктор*. Хотя формально они образованы от антропонимов, однако нельзя не отметить фонетической близости демононимов *Вихрь Вихрович* и *Виктор Викторovich*, т.е. отапеллятивный оним заменяется на более привычный для людей антропоним, поскольку, как представляется, собственно антропоним в большей степени способствует антропоморфизации и персонификации демонологического персонажа, чем отапеллятивный, т.к. первый напрямую связан с обозначением человека, а второй – только косвенно, по форме, за счет суффикса (-ович).

Интересен демононим *Еврей Евреевич*, оба компонента которого образованы от этнонима *еврей*. Для нашего анализа важно, что данный этноним обозначает представителя этноса, отличного от русского, поэтому использование указанного этнонима в качестве имени демона следует связать с универсальной для народной культуры оппозицией «свой» – «чужой»: «Бинарное противопоставление “свой – чужой” является одной из базовых семантических оппозиций в народной культуре <...> Оппозиция “свой – чужой” в приложении к социуму осмысливается через разноуровневые связи человека: кровно-родственные и семейные (свой/чужой род, семья), этнические (свой/чужой народ, нация), языковые (родной/чужой язык, диалект), конфессиональные (своя/чужая вера), социальные (свое/чужое сообщество, сословие) <...>. Признаки “чужести” могли приобретать и члены “своего” коллектива (семьи, общины)» [Белова 2006: 28–29]. Таким образом, в народной традиции любой иноэтничный представитель, оказавшийся в сообществе русских, воспринимается последними как «чужой», поскольку его поведение и образ жизни отличаются от принятых в данном сообществе и являются для русского языкового коллектива определенной территории малоизвестными и малопонятными. Поэтому «иностранец» воспринимается русскими как потенциально опасный, такой, который может причинить вред. Следующим шагом является приписывание этнически чужим сверхъестественных способностей и демонических характеристик, поскольку любой демонологический персонаж также воспринимается людьми как

представитель чужого, «нечеловеческого», демонического мира: оппозиция «свой» – «чужой» «соотносится с такими оппозициями, как хороший – плохой, праведный – греховный, чистый – нечистый, живой – мертвый, **человеческий – нечеловеческий** (звериный, демонический) [выделено нами – М.Г.], внутренний – внешний» [Белова 2009: 581]. Так, например, представители нерусского этноса часто считаются в деревенском социуме колдунами: «Приписывание вредоносных магических способностей живущим рядом представителям иного этноса – чрезвычайно популярная модель описания социального пространства. В случае практически моноэтничного и моноконфессионального населения подобные подозрения обычно падают на жителей соседнего района, села или куста деревень», поэтому «в русской народной картине мира почти всякий чужой воспринимается как потенциальный колдун» [Христофорова 2010: 91]. Кроме того, по народным представлениям, демоны могут принимать облик этнически чужих: например, облик инородца «(немца, француза, литовца, **еврея**, арапа) принимают черт, водяной, **леший** [выделено нами – М.Г.]» [Белова 1999: 416]. Все сказанное выше, по нашему мнению, служит причиной превращения рассматриваемого этнонима в собственное имя духа леса.

Имя лешего *Шалопай Салопонтьевич* образовано от апеллятива *шалопай*. В литературном языке последний имеет значение ‘бездельник, повеса’ [МАС 4: 698]. Однако для нашего анализа более интересны замечания В.В. Виноградова. Ученый указывает, что *шалопай* находится в этимологическом родстве со словами *шалопут* и *шалопан* и, ссылаясь В.И. Даля и И.А. Бодуэна де Куртенэ, в качестве одного из их диалектных значений указывает ‘рослый’, ‘долговязый’. Виноградов также отмечает, что «установилась традиция сблизать *шалопай* с франц. *chéparan* (‘негодяй’). Это сопоставление сделано М. Михельсоном, который в параллель к *шалопай* приводил и немецк. *Schnapphahn* (‘хапун’, ‘мошенник’) и франц. *chéparan*» [Виноградов 1999: 740–741]. Кроме того, ученый указывает, что существует и

народная этимология, в соответствии с которой слово *шалопай* сближается с *шалить*, *шалун*.

Представляется, что любая из описанных сем могла служить причиной превращения рассматриваемого апеллятива в демононим. Так, слово *шалопай* в русском языке имеет отрицательные коннотации ('негодяй', 'мошенник', т.е. тот, кто опасен, может причинить вред), и, соответственно, лицо, обозначаемое этим словом, получает отрицательную оценку, что отсылает к вредоносной для человека демонической природе персонажа. Кроме того, *Шалопай* может рассматриваться как «хулительное» имя демона (как мы видели ранее, анализируя прозвище банника *Окаянный*). Другой мотивировкой появления этого демононима может быть связь с глаголом *шалить*. Отметим, что диалектная единица *шалить* в отношении к мифологической лексике обозначает вредоносные действия мифологического персонажа по отношению к человеку. (ср. данные «Этнодиалектного словаря мифологических рассказов Пермского края» об этом глаголе, характеризующем действия колдуна: *шалить* – 'зло шутить, издеваться над кем-либо, вызывать болезни, применяя магические знания и умения' [ЭСМРПК 1: 736]). В подобном значении глагол *шалить* может использоваться и по отношению к другим мифологическим персонажам, в том числе духам локусов. Таким образом, если принять эту мотивировку, то демононим указывает на вредоносность лешего для человека. Наконец, происхождение анализируемого демононима может быть обусловлено семой 'долговязый, высокий', которая имеется у слова *шалопай* в диалектном языке. В этом случае демононим мотивирован народными представлениями о росте духа леса: леший «имеет вид <...> человека огромного роста, одетого в белое» [Левкиевская 2004: 105]. В этом случае высокий рост отличает персонажа от людей, т.е. маркирует его принадлежность к миру демонов.

К отапеллятивным образованиям необходимо отнести и единственную встретившуюся в пермских материалах фамилию лешего – *Ягода*. Эта фамилия указывает на связь персонажа с его природным локусом, поскольку

леший является покровителем леса и всего, что в нем есть – как животных, так и растений (деревьев, грибов, ягод и т.д.). При этом, если человек ведет себя в лесу правильно, уважительно общается с хозяином леса, персонаж делится с человеком «дарами леса» (леший «помогает тем, кто его уважает и обращается к нему за помощью: женщине, которая не могла найти ягод, показывает ягодное место» [там же: 107]).

Наконец, отапеллятивную природу имеет прозвище лешего *дедушка Алый*, где собственно демононим образован от прилагательного *алый*. Мотивировку этого демононима следует связывать с существующей в народной культуре колористической символикой, которая «основывается на цветовой триаде *белый – черный – красный*» [Тараканова 2012: 15]. «Белый и черный цвета находятся на полярных точках цветового спектра, а их названия и символика антонимичны. В символической сфере корреляция ‘белый’ – ‘черный’ (‘светлый’ – ‘темный’) может входить в эквивалентный ряд с парами ‘хороший’ – ‘плохой’, ‘мужской’ – ‘женский’, ‘живой’ – ‘мертвый’, отчасти ‘молодой’ – ‘немолодой» [там же], «свой – чужой, грешный – праведный <...>, а также с категориями добро и зло <...>; при этом символика каждого цвета неоднозначна» [Белова 2012: 474].

Необходимо, вслед за О.А. Черепановой, сказать, что «символика красного цвета в народной мифологии различна, но глубинная семантика красного – это связь с огнем, и с огнем как небесным, так и огнем подземного царства. Отсюда своеобразная энантиосемия красного цвета в мифологической символике: это цвет жизни, солнца, но это и цвет потустороннего мира, демонических сил. Именно поэтому красный цвет часто присутствует в описаниях мифологических персонажей» [Черепанова 1996: эл. ресурс]. Отметим, что красный цвет часто присутствует в одежде лешего (*Нарядная такая, в красной юбке, в красной кофте лешачиха-то ходит* (Б. Долды Черд.) [ББ: 64–65]; *У дороги стоит старик, ругается. Мама спрашивает: «Что случилось?» Старик отвечает: «Сметали мы конны. Идёт нам навстречу мужик в красных сапогах. Говорит: “Дай прикурить”».*

*Мужик был некурящий, прикурить не дал, кричит: «Лешак вас носит, ходите, просите покурить». Мужик в **красных сапогах** плюнул и дальше пошёл. Только отошёл подальше — как туча идёт, ветер поднялся. Буря началась, все конны по ветру разметала. Вот старик и говорит: «Не простой мужик прошёл, а лешак. Не дал я ему прикурить, вот он всё и разметал» (Сол.) [Материалы]) либо характеризует его облик в целом ([Леший?]) *Чёрт – леший, может, есть. Говорят, какой-то он **красный**. Вот когда ветер подует, всё сносит конна. Чёрт-де пришёл, конна несёт. Когда крепко-крепко задует ветер. Может, его старые люди встречали* (Писаное Краснов.) [там же]). Заметим, что в нашем случае цвет не просто красный, а *алый*, т.е. очень насыщенный красный, цвет крови, что еще больше выделяет персонажа, ярче маркирует его демоническую природу.*

Рассмотрев народные представления, лежащие в основе собственных имен лешего, обратимся к анализу структуры демононимов. Так, говоря о наименованиях лешего по имени-отчеству, нельзя не обратить внимание на повтор корней компонентов таких наименований: *Виктор Викторович, Вихрь Вихрович, (дедушко) Теретей Теретеевич, Еврей Евреевич, Леонтий Леонтьевич*; в рамках единицы *Шалопай Салапонтьевич* наблюдаем аллитерацию и ассонанс (корни имени и отчества уподобляются друг другу за счет присутствия в них согласных звуков *ш – с, л, п* и гласных звуков *а, о*); ассонанс гласного *а* можно наблюдать и в наименовании *дедушка Алый*. Вслед за А.Ф. Журавлевым, нужно отметить, что повторы «характеризуют не только фонетику бесовских текстов, но пронизывает всю их ткань, вплоть до синтаксиса», это «принципиальная особенность бесовской речи» [Журавлев 2013: 362]. Таким образом, с одной стороны, повторы в именах маркируют речь персонажа, когда он представляется человеку сам (напр., фраза-представление в одном из приведенных выше отрывков: *Я Шалопай Салапонтьевич*). С другой стороны, как видим из приведенных примеров, подобные имена часто используются в грамотах лешему (*В бумажках писали: «Вихрь Вихрович, отдай телёнка живого или мёртвого, а то я на тебя подам*

в суд») либо при личном столкновении человека с демоном (*Случай был. Я пашу, а леший по полю идёт. У него пинжак, пуговики. Я не забоялся, по бороздке иду: «Куда ты, Еврей Евреевич?»*), т.е. анализируемые единицы становятся принадлежностью ритуальной речи, которая должна уподобиться речи представителей потустороннего мира, с которыми человек хочет установить контакт, чтобы выгодным для себя образом воздействовать на персонажа [Толстая 2009: 431].

Стремлением вести с персонажем конструктивный диалог или защититься от его вредоносного воздействия диктуется и использование наименований по имени-отчеству, что является в русском языке уважительной формой обращения. Используя такие демононимы, человек показывает свое почтительное отношение к лешему как к старшему по положению и возрасту. Именно поэтому модель «имя + отчество» наиболее часто встречается при номинации лешего, чем именованья, образованные по другим моделям (только имя, прозвище и т.д.).

Как и в случае с банником, задобрить лешего призваны помочь и термины родства, используемые вместе с именем собственным (*дедушко Тетей Теретеевич, дедушка Алый, дядя Виктор*), они превращают демона в «родственника» человека, тем самым исключая возможность его вредоносного воздействия на последнего.

2.2.4. Собственные имена русалки

В пермских материалах встретилось лишь одно собственное имя русалки – *Даша*: *Утонул тот старик, восемьдесят годов ему было, он рассказывал. <...> Там Ужты место зовётся, Ужты. И вот он ночевать остался один в избушке на покосе. Верст за пять, за шесть будет тамока. И вот эта вышла-то и села – русалка ли, кто ли – на берёзу и чёшет волосы, чёрные, до озера. И всё расчёсывает и качается. И говорит: «Я Даша, я Даша». Он испугался да гукнул. Она-де только булькнула в озеро. И вот до сих Дашиным озером и зовут (У.-Уролка Черд.) [ББ: 43–44].*

Демононим образован от антропонима *Дарья*, который является одним из наиболее распространенных русских календарных имен (наряду с именем *Мария*). В приведенном тексте использована неполная форма имени, что указывает не только на пол персонажа (русалка в традиционной культуре русских – исключительно женский мифологический персонаж), но и на его возраст: это либо девочка, либо девушка. Это согласуется с общерусскими представлениями: русалки – «души утопленниц; души умерших детей, проклятых при жизни своими родителями» [Виноградова 2009: 494]. Вероятно, русалка, описанная в приведенном тексте, – это утонувшая в озере девочка / девушка, которая продолжает носить свое имя и после смерти.

Интересным представляется то, что в пермской традиции процесс не завершился на стадии перехода антропонима в демононим (как мы наблюдали это в случаях со всеми другими духами локусов), а продолжился по модели, типичной для антропонимов (антропоним → топоним): антропоним → демононим → топоним (*Дашино озеро*). Отметим, что базой для появления топонимов чаще являются нарицательные названия мифологических персонажей (см. об этом, например, в [Березович, Макарова, Муллонен 2015]) либо собственные имена людей. Кроме того, чаще, чем процесс образования топонима от демононима, в народной культуре, как отмечает О.А. Черепанова, наблюдается (и это типично именно для духов локусов) обратный процесс, при котором топоним, называющий локус персонажа, мотивирует собственное имя демона (напр., царь Двинской, царь Пинежский – о водяном) [Черепанова 1983: 160].

Выводы

1. Номинации духов локусов в пермских говорах возникают прежде всего на базе слов, обозначающих человека. Это касается как нарицательных названий (*лесная баба* (леший), *банная бабушка* (банник), *старушка-домовушка* (домовой), *дедушка-братанушка* (домовой), *соседушка-матушка* (домовой), *друг* (леший), *подружка* (русалка), *хозяин леса* (леший), *заведующий баней* (банник), *волосатка* (русалка), *банная паруйка* (банник)),

так и собственных имен персонажей (*Виктор Викторович* (леший), *Даша* (русалка)). Доля таких единиц в системе номинаций пермских духов локусов составляет 54 %.

Большое число (23 %) нарицательных названий духов локусов в пермских говорах также образуется от номинаций других демонов, при этом в семантике мотивирующей единицы происходит не семантический перенос (как в случае с названиями человека, которые превращаются в обозначения демонов), а семантический сдвиг. В пермских говорах прослеживаются две модели такого сдвига: 1) перенос родового названия нечистой силы на отдельный вид демонов – духов-«хозяев» (*чёрт* (леший), *бес* (леший), *нечистая сила* (домовой, леший)); 2) перенос видового названия демона на духа локуса (*банный сосед* (банник), *барабашка* (домовой), *полудница* (русалка)). Последняя модель часто может усложняться и представлять собой превращение видового названия демона в родовое наименование нечистой силы с последующим переносом этой родовой номинации на другого демона (*сатана* (леший), *банный лешак* (банник), *лобаста* (русалка)).

2. Количество собственных имен резко различается у разных персонажей. На одном полюсе по этому признаку находятся леший (10) и банник (5), у домового и русалки зафиксировано по одному имени. На наш взгляд, это связано с традицией обращения к мифологическим персонажам с какой-либо просьбой. Так, наиболее часто люди обращаются к лешему, в регионе бытует традиция написания лешему «грамот» с просьбой вернуть пропавшего в лесу человека или скотину. Традиция обращения к мифологической хозяйке бани также хорошо сохранилась в крае. Ритуал обращения к домовому (чаще всего – при переезде в новый дом, а также для узнавания будущего с помощью вопроса «К добру или к худу?» или «К чему давишь?» в ситуациях, когда домовый *давит* человека) тоже имеет высокую сохранность. Однако домового в такой ситуации принято называть не по имени, а при помощи различных нарицательных – часто двухкомпонентных – единиц (*дедка-соседка*, *дедушка-соседушка*, *соседушка-баратушка*,

соседушка-буканушка, соседушко-братушко). Что касается русалки, то, как показывают проанализированные нами мифологические тексты, в Пермском крае нет традиции обращения к ней с какими-либо просьбами. Поэтому она не имеет широкого спектра имен.

3. С точки зрения структуры пермские номинации духов локусов бывают однословными (*соседко, шишига, Федул*), двухсловными (*банная бабушка, водяная русалка, Митька Окаянный*), трехсловными (*батюшка банный царь, Митрофан Сергеевич Ягода*), двухкомпонентными (*домовой-соседушко, Соломонида-бабушка, лесовичок-болотничек, соседушко-атаманушко*).

Основными структурными особенностями номинаций духов хозяев в пермских говорах являются: 1) суффиксы субъективной оценки *-ушк-/-юшк-, -ок-*, которые маркируют уважительное отношение говорящего к обозначаемому персонажу (*Соломея-парушка, дедка-соседка соседушка-браток, суседок*); 2) термины родства, служащие для задабривания персонажа; они могут быть самостоятельной номинацией персонажа (*дедушка, бабушка, братуха, братанушка*) или компонентом более сложной единицы (*лесной дедушка, банная бабушка, дедушко-беседушко*); 3) обозначения высокого социального статуса (*банная староста, соседушко-атаманушко, батюшка банный царь*), которые подчеркивают такой статус духа по отношению к человеку и, следовательно, помогают задобрить персонажа; 4) элементы зауми, маркирующие принадлежность духа к потустороннему миру (*соседушко-баседушко, соседушко-вакедушка*).

Структурные модели единиц, включающих собственные имена духов, различаются в зависимости от персонажа. Так, для банника более частотной моделью является сочетание собственного имени и термина родства (*бабушка Соломея, Соломия-матушка, Соломонида-бабушка, Соломея-парушка*); изредка встречается также употребление одиночного полного имени (*Федул*) и наименований, образованных по модели «неполное имя в форме деминутива + прозвище» (*Митька Окаянный*). Собственное наименование

домового также представляет собой неполное имя в форме деминутива (*Кузька*). Причем в двух последних моделях активен один и тот же суффикс -к-.

Основная модель для создания собственных имен лешего – формула «имя + отчество» (*Иван Васильевич, Виктор Викторович*), которая иногда может дополняться фамилией (*Митрофан Сергеевич Ягода*). При этом для имен лешего характерны повторы корней (*Виктор Викторович, Леонтий Леонтьевич*), а также звуков – аллитерации и ассонансы (*Шалопай Салопонтьевич*). Иногда встречаются также одиночные полные имена лешего (*дядя Виктор*) и наименования прозвищного типа (*дедушка Алый*). Подобно именованиям банника, имена лешего могут дополняться терминами родства.

Имя русалки представляет собой неполную форму антропонима без каких-либо изменений (*Даша*).

4. В номинациях духов локусов регулярно находит отражение определенный комплекс верований, связанных у русских Пермского края с этими персонажами. Этот комплекс включает следующие признаки духов-«локусов»: 1) принадлежность к «нечеловеческому» миру, демоническая сущность (*чёрт, нечисть, шишига, кикимора, лобаста, барабашка, соседушка-буканушка, Митька Окаянный*); 2) различие по полу (*лесной мужик, лесная баба, дедушка домовой, лесная бабушка, Даша, Виктор Викторович*); 3) способность к оборотничеству (*старушка-домовушка, дедушка, бабушка, Вихорь Вихоревич, Еврей Евреевич*); 4) связь с предками человека (*банная бабушка, дедушка-соседушка, дедушко Теретей Теретеевич*); 5) обитание по соседству с человеком (*домашний суседка, сусидчиха*); 6) владение своим локусом (*хозяйюшка домовая, банный хозяин, хозя*) и всем, что в нем есть (*Митрофан Сергеевич Ягода*); 7) опасность, исходящая от персонажа, с которой связаны запрет называть демона прямым именем (*дедушка, бабушка, подружка*) и необходимость задабривать духа (*батюшка, суседушка-матушка, дядя, суседушко-баседушко, господин домовой, царь лесной, Виктор Викторович, бабушка Соломия, Шалопай Салопонтьевич*);

рост персонажа (*Шалопай Салопонтьевич*); 8) наличие густого волосяного покрова как признак внешнего облика (*шима, волосатка*); 9) пугающая внешность (*росомаха, убереренха*); 10) некоторые действия, характерные для персонажей (*соседка-топало, банная парушка, помощник, Соломея-парушка*); связь лешего с образом медведя (*Михаил Иванович*).

ГЛАВА 3. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА ПЕРМСКОГО КРАЯ: ЛИНГВОГЕОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Одним из важных аспектов изучения мифологической лексики является лингвогеографический, который позволяет увидеть ареалы функционирования единиц на определенной территории.

В рамках настоящей работы нами составлены карты, иллюстрирующие распределение номинаций каждого из четырех рассматриваемых персонажей по территории Пермского края. Эти карты послужили базой для лингвогеографического исследования изучаемых названий и позволили сделать некоторые выводы о мифологической традиции региона.

Отметим, что при создании карт мы опирались на правила картографирования (касающиеся используемой системы картографических знаков), изложенные в проекте «Лексического атласа русских народных говоров» (ЛАРНГ) [Попов 1994]. Преимуществом этой системы помет является то, что она позволяет отражать не только лексические (синонимические), но и структурные и словообразовательные особенности картографируемых единиц, что отвечает традициям лингвогеографических исследований. Однако нужно отметить, что в данной работе мы не претендуем на создание полноценного атласа русской мифологической лексики Пермского края и представленные ниже карты не являются материалами такого атласа.

Отметим также, что мы не претендуем и на исчерпывающую полноту лингвогеографических данных, которые будут отражены на картах, поскольку материал по различным локальным традициям региона собран неравномерно. Так, лучше всего обследованы мифологические традиции северных районов края – Чердынского, Красновишерского, Юрлинского, Соликамского; западных районов – Сивинского, Карагайского, Очёрского, Верещагинского; некоторых южных (Куединского) и юго-восточных районов (Кунгурского,

Кишертского, Суксунского). По мере дальнейшего сбора материала картографические данные будут дополняться и корректироваться.

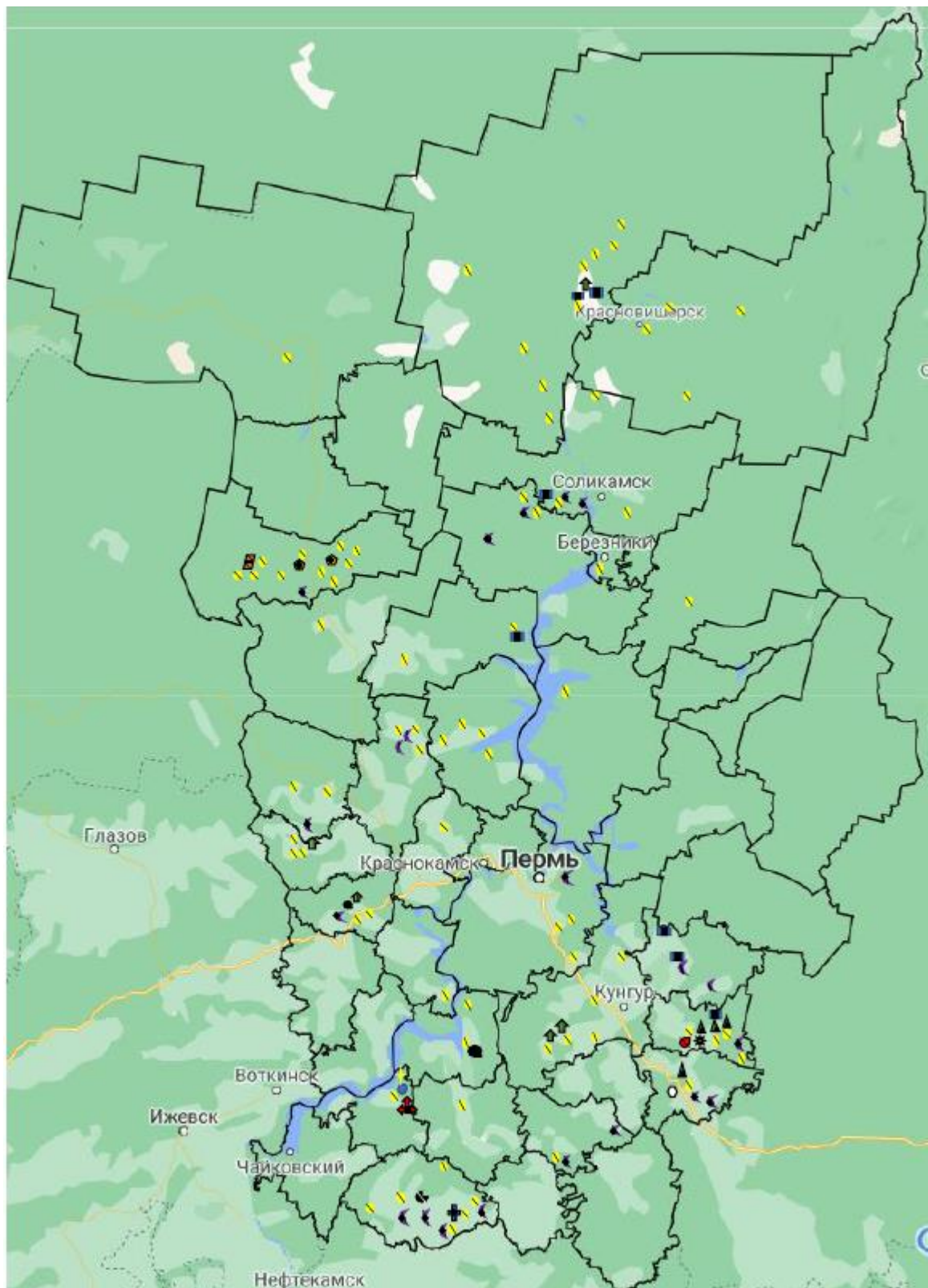
3.1. Номинации русалки в лингвогеографическом аспекте

Одна из составленных нами лексических карт посвящена отдельной подгруппе русской мифологической лексики Пермского края – названиям русалки. Отметим, что на карте отражены лишь нарицательные номинации персонажа (всего их насчитывается 20).

Согласно правилам ЛАРНГ, которыми мы руководствовались, внешние очертания картографических знаков показывают корень, внутренняя незалитая фигура – второй корень сложного слова, верхний диакритик – зависимое слово в номинации, выраженной сочетанием, залитая черным фигура или линия внутри основного знака или диакритика – аффикс.

Анализ созданной карты позволяет сделать следующие выводы относительно ареалов бытования названий русалки в Пермском крае.

Наиболее распространена на территории региона номинация *русалка*: *У русалки, говорят, волос зелёный. Видали на мельнице, сидит, чешет их гребнем* (Пожва Юсьв.) [Русские: 231]; *Русалки на деревьях будто бы сидели и чесали волосы* (Чердынь) [ББ: 42]; *Русалки показываются. <...> Если покажется, то в жизни чё-то плохое будет* (В.-Язьва Краснов.) [ВС: 31]; *Мельницы были в Колесухе, Ярилове, Петровке. Говорили, что там была русалка. Мельник знал эту русалку* (Б. Кусты Куед.) [КБ: 21]; [А о русалках что-нибудь слышали?] *У нас видели их, они на берегу сидят и чешутся. Они очень красивые, раньше говорили, что русалки – это дети, которых родители проклинали* (Первомайский Сив.) [Материалы]. Такое положение, вероятно, обусловлено тем, что данная единица носит общерусский и – шире – общевосточнославянский характер. Ср.: «В.-слав. термин русалка связан с др.-рус. названием языческого весеннего праздника русалия (из лат. Rosalia ‘праздник роз, посвященный умершим’ <...>)» [Виноградова 2009: 495]. Таким образом, эта номинация отражает представления о времени появления персонажа в мире людей, о периоде его возможных контактов с человеком.



Карта 1. Номинации русалки

✦	Бес	♣	Кикимора	♠	Подружка	☾	Чертиха
■	Водяная	♣	Лешачиха	☼	Полудница	☾	Чертовка
⚡	Водяная русалка	●	Лобаста	⦿	Росомаха	♣	Шайтанка
♣	Водяная шишига	♣	Некошной	⚡	Русалка	♣	Шишига
♣	Волосатка	♣	Нечисть	☾	Черташка	♣	Шутовка

Следующими по степени распространенности на территории региона являются номинации, образованные от названий других мифологических персонажей – *чертовка*, *лешачиха* и (водяная) *шишига*, *полудница*, которые указывают на демоническую природу русалки. Самый большой ареал из них имеет *чертовка*: *Мужик, помню, рассказывал. Идёт он вечером, смотрит, на колодце женщина сидит, волосы чешет. <...> Чертовка, говорит, это была* (Касиб Сол.); [Материалы]; *Чертовка сидит на камню, волосы чешет. А потом плеснула хвостом-то, и в воду* (Торговище Сукс.) [СРГЮП 2: 339]. Единица встречается на юге (Куединский, Уинский, Суксунский, Кишертский районы) в центре (Пермский, Сивинский, Очёрский районы) и на севере (Соликамский, Усольский и Юрлинский районы).

Три ареала также имеет единица *лешачиха* – северный (Чердынский район), западный (Верещагинский и Очёрский районы) и южный (Кунгурский район): *Водяная-то есь, водяная, как это, русалка, водяная русалка, лешачиха. Дак вот, а кто иё видел? Иё тоже эть никто не видел. Лешачиха – водяная русалка* (Чердынь) [СРГСПК 1: 253]; *Однажды мы жали, когда отработались, пошла я на реку умываться по сходням, пенькам. Смотрю: лешачиха сидит, волосы чёрные, длинные; вдруг она падёт в пруд, только волны раздались* (Талачик Кунг.) [Материалы]. Номинация *шишига* отмечена на юге края, в Кишертском и Суксунском районах: *Шишигу, русалку, я сама видала. Пошла я в Суксун на рынок. Если б я раньше видала, что пня не было. Вдруг сбутькало. Дак только волосы по Сылве чёрные-чёрные* (Меча Киш.) [Материалы]. Название *полудница* отмечается в Соликамском и Кишертском районах: *Полудница-от в речке живёт. Одна баба пошла вечером бельё на речку мыть-от. Так и пропала вовсе. Чё ли полудница утащила её* (Касиб Сол.) [Материалы].

Единица *водяная* также имеет ареалы: северный – дискретный – Чердынский, Соликамский и Юсьвинский районы и юго-восточный (Берёзовский район). Приведем контекст: *Водяная, дак говорят, что черташка. Она выходит, выходит на берег, голову чешет. Это видали её*

(Берёзовка) [СРГЮП 3: 351]. Эта номинация указывает на локус персонажа: русалка – «вредоносный дух, появляющийся в летнее время в виде длинноволосой женщины <...> у воды, способный зачекотать человека насмерть или утопить в воде» [Виноградова 2009: 495].

Итак, мы рассмотрели номинации русалки, имеющие ареалы распространения на территории Пермского края. Остальные названия, зафиксированные в регионе, являются принадлежностью отдельных локальных традиций.

Так, в Красновишерском районе, помимо общерусской номинации *русалка*, встречается вариант *водяная русалка*: *Водяная-то есь, водяная, как это, русалка, **водяная русалка**, лешачиха. Дак вот, а кто иё видел? Иё тоже зть никто не видел. Лешачиха – **водяная русалка** (Чердынь) [СРГСПК 1: 253].*

В Юрлинском районе отмечены еще два названия, не встречающиеся в других локальных традициях края – *кикимора* и *волосатка*: *В воде **кикиморы** какие-то, русалки хохлатые. Хохлатые – ну, распущенные, нерасчёсанные. Они так-то тоже не кажутся, если уж к уросу, если чё-нибудь получится к нехорошему. Могут задавить, за горло схватить, если мало ли в воде переругаешься (Юм Юрл.) [ЮК: 319]; Говорили, что которым **волосатка** казалась, в реке (Елога Юрл.) [СРГКПО: 67].* Еще одно название русалки, образованное от обозначения другого персонажа, – *чертиха*, которое зафиксировано в Карагайском районе: *Если **чертиха** чешется – не к добру: волосы чешет, завлекат, потом в воду утянет (Нердва Караг.) [СПГ 2: 529].*

На западе (Очёрский район) и юге (Осинский район) региона русалку также называют *нечистью*: *Слышала байку о русалке. Мельница водяная ещё работала тогда. Мужик как-то шёл ночью по дороге мимо, видит, что колесо не вертится, зашёл внутрь и увидел там девушку в белом, она расчёсывала волосы. <...>. Чтобы исчезла эта **нечисть**, перекреститься надо и её перекрестить (Очёр) [Материалы].*

Ряд номинаций русалки, образованных от названий демонов, встречается в других южных районах – Берёзовском (*черташка*), Еловском

(*бес, некошной, лобаста*), Куединском (*шайтанка, шутовка*): *Водяная, дак говорят, что черташка. Она выходит, выходит на берег, голову чешет. Это видали её* (Берёзовка) [СРГЮП 3: 351]; [Вот иногда, рассказывают, на мельнице девушка сидит и волосы чешет.] *Так это некошной, бес. Это он на мельнице-то. Нужно сказать: «Ангелы со мною, Христос навстречу», – он исчезнет* (Крюково Ел.) [Материалы]; *Детей-то мы раньше лобастами пугали* (Крюково Ел.) [СРГЮП 2: 31]; *Вот раньше мама рассказывала, они ведь единолично жили, и говорит: сидит женщина на плотках, волосы чёрные чешет. Шайтанка, кто ли?* (Н. Тымбай Куед.) [КБ: 22]; *На дальнем-то пруду все тонули очень много, дак все говорили, шутовка там их затягиват. Нам наказывали – туда не ходите* (Куеда) [там же].

К единицам, восходящим к названиям человека, отнесем номинацию русалки *росомаха* (из *росомаха* – ‘неаккуратная женщина, неряха’ → ‘женщина, имеющая страшный, пугающий внешний вид, нерасчесанные, неприбранные волосы’). Это название зафиксировано в Суксунском районе: *Говорили, что <...> у воды и у ключика росомаха живёт: страшная бабка с чёрными космами* (Брёхово Сукс.) [СРГЮП 3: 47]. На юге края встречается и другое название демона, образованное от номинации человека, – *подружка* (Кишертский район): *В Осинцево один шофёр утонул на машине. Бумажку написал: «Меня не ищите, я ушёл к подружке [русалке]». Стало быть, она его заманила. На ремень камень привязал и утон. Не вытащили его. В озере утонул* (Меча Киш.) [Материалы]. Это название служит эвфемистической заменой прямого имени персонажа и отражает стремление человека обозначить демона как своего друга, чтобы таким образом избежать возможного вредоносного воздействия с его стороны.

Результаты проведенного ареального исследования обозначений русалки показывают, что единственным ее названием, распространенным по всей территории края, является общерусское (общевосточнославянское) слово *русалка*. При этом наблюдается наличие множества локальных номинаций персонажа; наибольшее количество единиц образовано от корней *-вод-*

(*водяная, водяная русалка, водяная шишига*) и *-черт-* (*черташка, чертиха, чертовка*), которые составляют словообразовательные гнезда. Значит, именно они отражают наиболее значимые для носителей традиции представления о русалке.

Однако в целом подобная ситуация, когда в крае не имеется диалектного названия персонажа, не совпадающего с общерусской единицей, по нашему мнению, свидетельствует о сильной редукции и постепенном исчезновении представлений об этом персонаже в пермской мифологической традиции. Общность верований сохраняется лишь на уровне отдельных представлений и не подкрепляется данными диалектного языка. К числу верований, нашедших отражение в номинациях русалки и поддерживающих единство ее образа на территории края, относятся представления о ее демонической природе (*чертовка, шайтанка, лобаста, лешачиха*), о месте ее обитания (*водяная, водяная шишига*), о наличии у нее длинных распущенных волос (*волосатка, росомаха*), о запрете называть ее прямым именем и о необходимости ее задабривать (*подружка*).

3.2. Номинации банника в лингвогеографическом аспекте

Общее число имен нарицательных, обозначающих трех остальных демонов, значительно больше (нарицательных названий банника зафиксировано 51, домового – 109, лешего – 91). Поэтому нам представляется, что составлять полную карту номинаций для каждого из них будет нецелесообразно, т.к. из-за большого количества нанесенных знаков такая карта будет «слепой», т.е. не позволит увидеть ареалы распространения картографируемых единиц. Следовательно, использовать такую карту для научного исследования будет затруднительно. Поэтому в качестве объекта картографирования были выбраны нарицательные номинации духов-«хозяев» – банника, домового и лешего, – которые составляют словообразовательные гнезда с тем или иным корнем, содержащие не менее трех единиц (включая неоднословные номинации, если один из компонентов имеет интересующий нас корень). Представляется, что такой подход позволит

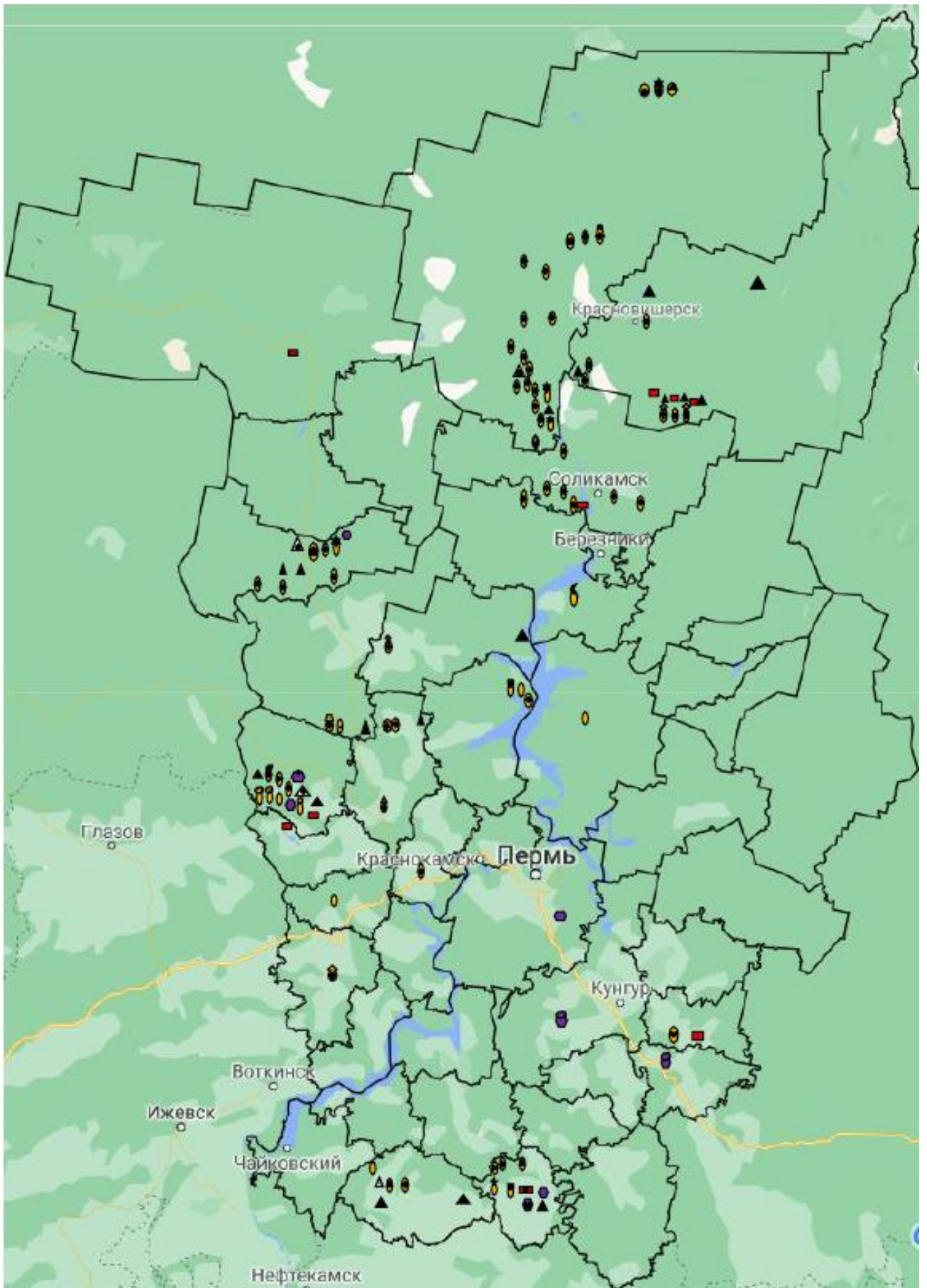
выявить наиболее распространенные и, следовательно, наиболее значимые для носителей пермской мифологической традиции верования об исследуемых персонажах.

Так, нами была создана карта, иллюстрирующая распространение по территории Пермского края номинаций духа-«хозяина» бани с корнями *-бан-*, *-бес-*, *-черт-* и основой *нечист-*. Как показал анализ, именно эти номинации банника образуют развитые словообразовательные гнезда и, следовательно, отражают некоторые наиболее важные тенденции, имеющиеся в мифологической традиции региона. Полученная карта представлена ниже.

Внешняя форма знака показывает картографируемый корень (или основу); верхний диакритик – слово в составе сочетания, не имеющее корней *-бан-*, *-бес-*, *-черт-* или основы *нечист-*; залитая черным фигура или линия внутри основного знака или диакритика – аффикс (суффикс или префикс).

Перейдем к анализу полученной карты. Уже при анализе легенды становится ясно, что наибольшее количество образований дает в русских говорах Пермского края корень *-бан-* (всего 24 названия). Остальные группы не так обширны: отмечено 4 номинации с основой *нечист-* и по 3 названия с корнями *-бес-* и *-черт-*.

Что касается ареалов распространения указанных номинаций, то, как показывают картографические данные, единицы с корнем *-бан-*, отражающие народные представления о месте обитания духа, встречаются практически на всей территории края: *Поздно-то нельзя в баню ходить. Говорят, банники там. Пока роженица в церковь не сходит – в баню ходить нельзя. Один раз пошла рожинка в баню да долго не выходила. Когда пришли, то увидели, что она уже мёртвая. Рожинка-то в церковь не сходила, вот и задавил её банник* (Лимеж Черд.) [ББ: 136]; *Это вот бани нечистые, где раньше рожали, в банях. Дак там вот чё-то чудилось всем, что есь вроде как заведующий баней* (Нырб Черд.) [СРГСПК 1: 58]; *Знаю, перебанников каких-то раньше боялись. Как в баню пойдут, так и боялись* (Исаково Черд.) [Материалы]; [В новую



Карта 2. Номинации банника с корнями <i>-бан-, -бес-, -черт-</i> и основой <i>нечист-</i>					
Единицы с корнем <i>-бан-</i>			Единицы с корнем <i>-бес-</i>		
	Банная		Баннный душок		Бес
	Банная бабушка		Баннный душочек		Бесёнок
	Банная девка		Баннный лешак		Бесь
	Банная парушка		Баннный сосед	Единицы с основой <i>нечист-</i>	
	Банная староста		Баннный староста		Нечистая сила
	Банник		Баннный хозяин		Нечистик
	Банница		Банщик		Нечистый
	Банничек		Банщица		Нечистый дух
	Банное дедушко		Батюшка баннный царь	Единицы с корнем <i>-черт-</i>	
	Баннушка		Заведующий баней		Чертовка
	Баннный		Перебанник		Чёрт
	Баннный дух		Хозяин бани		Чёртик

баню банного царя перевозили. За сутки до этого под лавку, напротив камина, ставили наберушку. Через сутки приходили в баню, брали посудину со словами:] *Батюшка баннный царь, пойдём в новую баню, простися с этими стенами, всё, мы её будем разламывать, не будет этой бани, всё, пойдём со мной в новую баню* (Поселье Усол.) [УД: 196]; [А вот после двенадцати в баню ходили раньше?] *Нет. Ну, считалось плохой приметой, что там черти могут быть, к чертям.* [Черти в бане – это как?] *Говорили, что образ человека, но он с рогами, чёрт, и с копытами. Вот.* [А не говорили, что это банник? Не называли слово «банник»?] *Ну, может называли, но у нас вот, мы знали как чёрта, что там, в бане, может быть чёрт.* [Но это дух бани тоже? Или это просто какая-то нечисть?] *Ну нет, это хозяин бани, наверно* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; [А вы, когда в баню заходите, что-то говорите?] *А в баню захожу... Чё же кто-то мне говорил? [«Банная бабушка...»?] «Баннный душочек, прими нас, помоги, помоги нам, чтобы помыться хорошо и здоровье получить»* (С. Коммунар Сив.) [там же]; *В бане баннушка, ей воду оставляй, когда помоешься* (Меча Киш.) [СРГЮП 1: 40]; *Говорят, в бане всё баннный сосед ходит. Я три раза плесну в каменку, всегда говорю: «Сосед, иди в баню мойся, родители, идите в баню мойтесь»* (Ананьино Черн.) [СРГЮП 3: 156].

Номинации, относящиеся к трем другим группам, указывающие на демоническую природу персонажа, менее распространены в крае. Единицы каждой группы имеют по несколько относительно небольших замкнутых ареалов на территории региона. Так, употребление единиц с основой *нечист-*,

составляющих вторую по величине группу номинаций духа бани в регионе, возрастает при движении с севера на юг края: одна номинация отмечена в Юрлинском, две – в Сивинском районе; отдельный ареал образуют Пермский, Кунгурский и Суксунский районы; две номинации отмечены также в Чернушинском районе. Приведем контексты: [А после двенадцати в баню можно ходить?] *После двенадцати... нельзя. Ну ходили.* [А почему нельзя?] *Там же нечистая сила после двенадцати часов.* [А что за нечистая сила?] *Уташишит куда-нибудь* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; *В баню без креста нельзя ходить, там, говорят, нечистик, по-нашему, как бесёнок* (Ананьино Черн.) [СРГЮП 2: 186]; *У одной было. В баню ушла, мыла ребёнка-то. Он реветь начал, она его изругала. Так ребёнок-то и не стал. Полено одно. Нечистый подменил* (Меркушево Перм.) [Материалы]; *В бане может показаться кто-нибудь из родителей. Я всегда хожу с иконой. И говорят, надо идти назад пятки. Не то нечистый дух задавит* (Калинино Кунг.) [СРГЮП 2: 141].

Названия с корнем *-бес-*, наоборот, больше распространены на севере края (Гайнский, Красновишерский, Соликамский районы), меньше – на западе (Сивинский и Верещагинский районы), еще меньше – на юге (локальные традиции Кишертского и Чернушинского районов). Приведем примеры из текстов: [А о банниках вы что-то слышали?] *Так-то не слышала, но вот был случай. В Лубянке рожонка ушла в баню. Ребёнка вымыла, муж ребёнка и унёс. Около бани брат дрова пилил. Вдруг в бане забрякало. Брат мужа крикнул. Муж в баню заходит. Видит, а жена в каменку до пояса затолкана. Это бес её так. Сырой женщине в бане одной оставаться нельзя* (Тетерина Сол.) [Материалы]; *В баню без креста нельзя ходить, там, говорят, нечистик, по-нашему, как бесёнок* (Ананьино Черн.) [СРГЮП 2: 186]; [А в бане моются в кресте или без?] *Без.* [А почему?] *А там нечисто. Бывает, что пойдешь туда, а там в каменку человека запирают – беси всё.* [А что делать, чтоб бесы не трогали?] *А молитву, как входил: «Господи Иисусе Христе! Помилуй нас, Господи...»* (Осинцево Киш.) [Материалы].

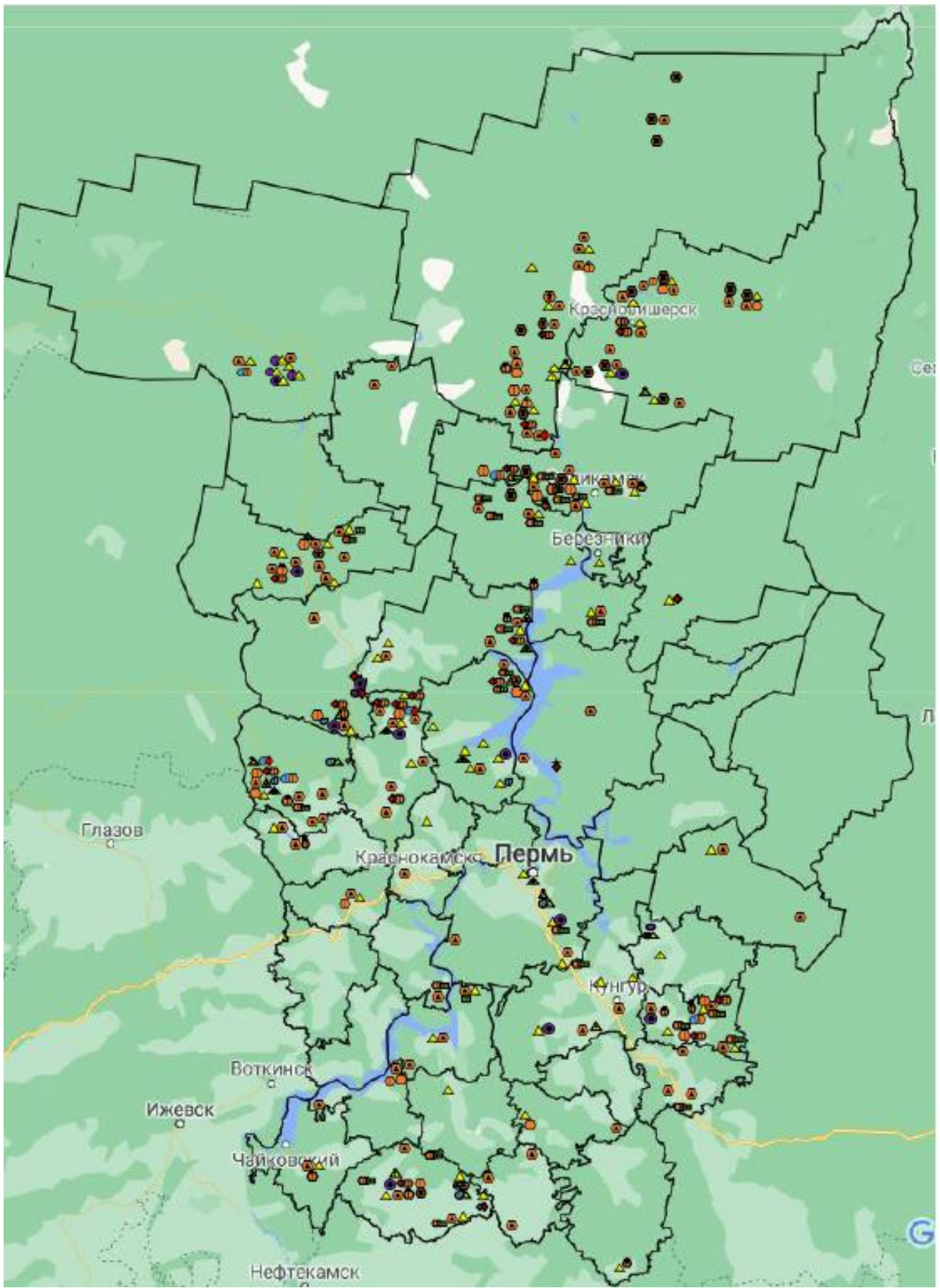
Наконец, единицы, включающие корень *-черт-* имеют три четких зоны распространения: северную (Чердынский и Красновишерский районы), северо-западную (Юрлинский, Кудымкарский, Юсьвинский, Сивинский, Карагайский районы) и южную (Куединский и Чернушинский районы). Сравните контексты: *В бане тоже **чёртики** есть, банниками зовутся. Пошла тут у нас бабка одна в баню в святки. Не выпустили из бани её, задавил её банник-то там* (Пянтег Черд.) [Материалы]; *В бане после двенадцати – глухая пора. Глухая пора – день переходит в ночь, плохо там. После двенадцати **черти** парятся. Когда поздно моешься, надо говорить: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа! Аминь! Спасибо, матушка-банюшка, Соломея-парушка!» Крест с себя убирают – кладут в рот под язык* (Бадья Юрл.) [УД: 291]; *Мама моя случай рассказывала. Родился ребёнок и не растёт. <...> Восемнадцать лет пролежала в колыбели девочка да такой и осталась. Потом у той семьи, как двенадцать часов наступит, в малой избе свет зажигается. <...> Работника попова послали туда ночью посмотреть. <...> Открывается половица, девушка выходит красивая, начинает прибираться. Потом говорит: «Ну, выходи, молодой человек, или боишься? Выходи, бери меня замуж!» – <...> «А венчаться будем?» – «Хоть сейчас». Пришли к попу: «Венчай нас!» Обвенчал. Девушка в избе сидит и спрашивает: «Что в зыбке-то?» – «Ребёнок». – «А сколько лет ребёнку?» – «Да вот уже восемнадцать лет не растёт». Девушка взяла ребёнка на руки, перекинула через левое плечо, тот поленом обернулся. «Я ваша дочь, говорит, меня **чертовка** украла и восемнадцать лет воспитывала. И приданое припасла». Под пол пошли – там сундук стоит* (Б. Кусты Куед.) [ББ: 140–141].

3.3. Номинации домового в лингвогеографическом аспекте

При составлении карты, иллюстрирующей распространение в Пермском крае номинаций домового, мы руководствовались теми же принципами, что и при создании карты номинаций банника. Однако стоит отметить некоторые различия в системе номинаций банника и домового. Дело в том, что, во-первых, в пермской традиции по отношению к домовому часто используются

двухкомпонентные названия (например, *дедушка-соседушка*). Такие единицы (если обе их части содержат интересующие нас корни), как и двухсловные, показываются на карте посредством двойного знака, состоящего из знаков, каждый из которых обозначает один из корней такой номинации. Аффиксы, содержащиеся в составе каждого компонента таких единиц, показываются заливкой черным фигурой или линией, которая располагается внутри основного знака, соответствующего корню. Если сочетание или двухкомпонентная номинация содержит только один искомый корень, то второе слово или компонент показываются в виде черной заливкой фигуры-диакритика, расположенной над основным знаком. Во-вторых, особенностью системы номинаций домового является наличие пар двухсловных и пар двухкомпонентных названий, компоненты которых могут меняться местами (*домовая бабушка* и *бабушка домовая* или *батюшка-соседушка* и *соседушка-батюшка*). Поскольку на карте мы стремимся показать прежде всего распространение номинаций с тем или иным корнем, что не зависит от порядка следования компонентов (так, *батюшка-соседушка* и *соседушка-батюшка* – это разные единицы, но они обе содержат одни и те же корни – *-сосед-* и *-бат-*), то мы приняли решение подавать подобные названия под одним картографическим символом. Это же касается фонетических вариантов единиц.

Итак, обратимся к анализу составленной карты. Как видим, спектр номинаций домового в традиции русских Пермского края оказывается гораздо шире, чем спектр названий банника. Всего нам удалось выделить 6 гнезд; наиболее обширную из этих групп составляют единицы с конями *-сосед-/-сосед-*: [Говорят, что в каждом доме есть кто-то, кто помогает или нет.] *Да, есть. Это домашний соседка* (Чёрмоз Ильин.) [Материалы]; *Случай был, с дёминской Марией Антоновной. Они свой дом поставили, не выплотничали, железом покрыли. Только видела: два малюсеньких звереночка выбежали и в избу забежали новую... Ну это, видно, и есть соседко и соседиха* (Талица Краснов.) [ББ: 90]; *Мы в дом поехали, так я соседушку с собой пригласила. А*



Карта 3. Номинации домового с корнями <i>-бат-, -брат-, -дед-, -дом-, -сосед-/сусед-, -хозяй-</i>			
Единицы с корнем -бат-		Единицы с корнем -дом-	
	батюшка, батюшко		господин домовой
	батюшка-соседушка, батюшко-соседушко, батюшко-соседушко, соседушка-батюшка, соседушко-батюшко, соседушка-батюшка, соседушко-батюшко		дедушка домовой, дедушка-домовой
	батюшко милостивый		домашний домовой
	дедушка-батюшка		домашний суседка
	суседко-батюшко		доминошник
	хозяйюшко-батюшко		домовая
Единицы с корнем -брат-			домовая бабушка, бабушка домовая
	братанушка, братанушко		домовёнок
	братуха		домовик
	соседушка-братанушка, соседушко-братанушко, соседушка-братанушка, соседушко-братанушко		домовиха
	соседушка-браток		домовой
	соседушка-братушка, соседушко-братушко, соседушка-братушка, соседушко-братушко		домовой-соседушко
Единицы с корнем -дед-			домовуха
	дедка-суседка		домовушка
	дедушка, дедушко		старушка-домовушка
	дедушка домовой, дедушка-домовой		хозяйин дома
	дедушка-батюшка		хозяйин домовой
	дедушка-соседушка, дедушка-соседушка, дедушко-соседушко		хозяйюшка домовая
	дедушко-боданушко		хозяйюшко домовой
		Единицы с корнем -сосед-/сусед-	
			батюшка-соседушка, батюшко-соседушко, батюшко-соседушко, соседушка-батюшка, соседушко-батюшко, соседушка-батюшка, соседушко-батюшко
			батюшка-соседушка
			батюшко-соседушко
			соседушка-братанушка, соседушко-братанушко
			соседушка-буканушка, соседушко-буканушко
			соседушко-боданушко, соседушко-ботанушко
			соседушко-матушко, соседушка-матушка, соседушко-матушко
			соседиха, сусидиха
			суседок
			соседушка-сударушка
			соседушко-атаманушко
			соседушко-баседушко
			соседушко-боледушко
			соседушко-вакедушко
			соседушко-покладушко
			сусидиха
		Единицы с корнем -хозяй-	
			голубчный суседко
			дедка-суседка
			дедушка-соседушка, дедушка-соседушка, дедушко-соседушко
			домашний суседка
			домовой-соседушко
			сосед, сусед
			сусед-соседушка
			хозя
			хозяйин
			хозяйин дома
			хозяйин домовой
			хозяйюшка домовая
			хозяйюшко домовой
			хозяйюшко-батюшко

в доме-то кошку вперед пустили серую, потом уже иконы, вещи заносишь (Рождественск Караг.) [КС: 70].

Анализ картографических данных показывает, что такие единицы распространены по всему краю, причем шире, чем названия, образованные от корня *-дом-*, что свидетельствует о чрезвычайной актуальности в рассматриваемой региональной традиции, во-первых, представления о статусе персонажа по отношению к человеку: дух-«хозяйин» живет с ним в одном доме, является его соседом. Во-вторых, все производные от корня *-сосед-/сусед-* возникли и используются как эвфемистические номинации духа-«хозяина», они содержат суффиксы субъективной оценки с ласкательной семантикой – *-ушк-, -к-, -ок-*. Таким образом, подобные единицы используются для того, чтобы не называть духа прямым именем, а обозначить его как соседа, т.е. «своего», а не «чужого»; суффиксы субъективной оценки помогают усилить

задабривающую семантику. Поэтому единицы данной группы часто встречаются в формулах-обращениях к персонажу: *Переезжая в новый дом, зывали с собой домового словами: «Батюшко-соседушко, пойдём с нами»* (Перино Караг.) [КС: 70]; *Когда покупают скотину, говорят такие слова: «Суседушка-матушка, пой, корми и бело води!»*, чтобы соседка её любил (Егорово Вер.) [Материалы]; *Суседко давил меня два раза. Родила первого парня, на полатах спим. Лежала, и вдруг – тяжело дышать, тяжело. А слыхала, спросить надо: «Суседушко-баседушко, к чему меня давишь?»* А он: *«К шуму»*, – в правое ухо вытянул (Васькова Юрл.) [ЮК: 311].

Единицы, включающие корень *-дом-*, тоже распространены по всей территории региона. Приведем примеры контекстов с единицами данной группы: *У Ординых домовой был. Вот они стали переезжать, и его надо было с собой взять. Так они лапоть в печь бросили и кричат: «Домовой, выходи!»* (Редикор Черд.) [ББ: 112–113]; *Мать проснулась, видит: домовик сидит и прядёт, да так быстро! Мать спросила его: «К добру ли ты ко мне пришел?» – «К добру, – говорит, – в этом году замуж выйдешь».* Так оно и случилось (Пожва Юсбв.) [Русские: 235]; *Домовой с домовихой всю скотину кормили. Глянули они во двор, а там домовой с домовихой катаются* (Б. Кусты Куед.) [КБ: 107–108].

Анализ картографических данных также показывает, что на территории Пермского края распространены номинации домового, образованные от терминов родства. Так, имеем три достаточно больших группы единиц – образования от корней *-бат-*, *-брат-* и *-дед-*. Подобные номинации могут отражать представление об оборотничестве персонажа, то, что он является предком рода, а также стремление людей задобрить демона, «побрататься», «покумиться» с ним.

Отметим, что, в отличие от слов с корнями *-сосед-/сусед-* и *-дом-*, образования от терминов родства имеют отдельные замкнутые ареалы распространения, эти единицы характерны для некоторых локальных традиций Пермского края, не встречаются повсеместно. Так, единицы с

корнем *-бат-* имеют три ареала. Первый из них достаточно большой и тянется с северо-востока до западных районов центральной части, в него входят Красновишерский, Чердынский, Соликамский, Александровский, Добрянский, Ильинский, Юсьвинский, Юрлинский, Кудымкарский, Сивинский, Карагайский районы. Имеются также два узких ареала: один на юге края в Куединском районе, а другой – на юго-востоке в Кишертском районе. Приведем некоторые контексты: *Молодая, когда к мужу переезжат, приходит наперед к колодцу: «Батюшка-суседушка, воду мне давай!»*. *Копейки бросали серебром. Потом в загон идёт, тоже копейки бросали* (Б. Кусты Куед.) [КБ: 30]; [Заговор избе.] *Пускай какую нечисть не говори, пусть избушка-матушка не слушает, а суседушко-батюшко, братанушко, всё дом стереги* (Ефремова Юрл.) [ЮК: 290].

Номинации с корнем *-брат-* также имеют три ареала: северный, включающий Соликамский, Усольский, Юсьвинский, Ильинский районы (к этому же ареалу отнесем Юрлинский и Сивинский районы), юго-восточный (Пермский, Нытвенский, Осинский, Кунгурский, Кишертский и Суксунский район) и южный (Куединский район). Вот несколько контекстов, записанных в разных районах: *Когда строили новый дом и переезжали в него, то клали хлеб в углу для суседки. И в хлеву клали хлеб в углы кормушки для суседки и говорили: «Суседушка-братанушка, люби мою скотинушку»* (Габята Сив.) [Материалы]; *Когда скотину заводишь, говоришь: «Соседушко-братушко, люби мою скотинушку!»* (Урталга Куед.) [КБ: 36].

Названия, имеющие корень *-дед-*, расположены по территории края очень дискретно. Можно выделить лишь один достаточно крупный ареал на западе региона, в него входят Сивинский, Карагайский, Ильинский районы. Остальные ареалы равны одной локальной традиции. Так, рассматриваемые номинации зафиксированы в Гайнском, Соликамском, Пермском, Кишертском и Куединском районах. Приведем контексты: *Домового я переносила в новый дом. Говорила: «Дедушка-братушка, пойдя со мной»*. *Дедушка помогает мне, за скотом смотрит. Как-то корова лягаться начала,*

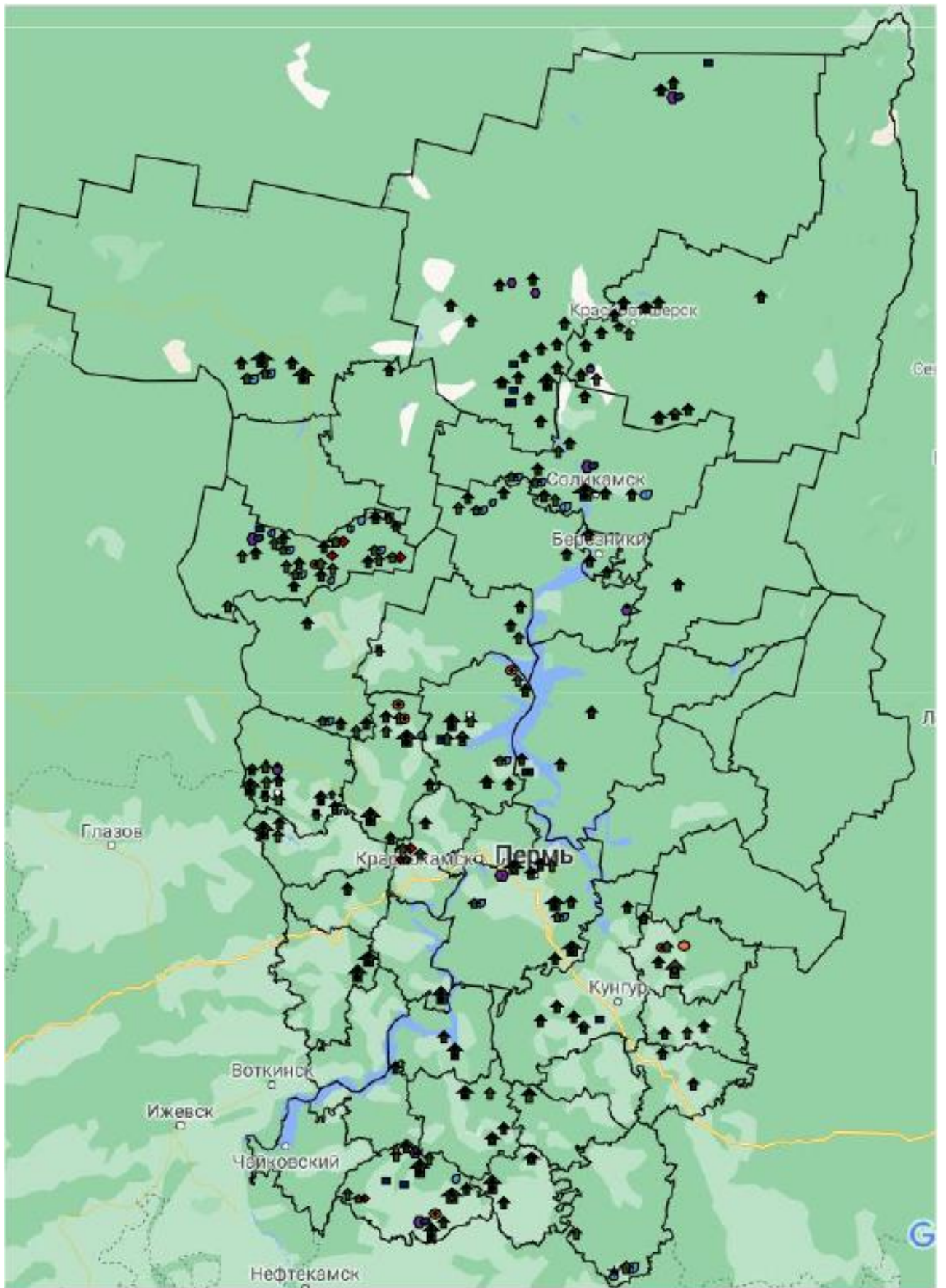
я говорю: «*Дедушка-братушка, помоги*». Корова и перестала лягаться (Комариха Ильин.) [Материалы]; *А надо, чтоб дом не пугался, испечь своими руками каравай маленький, вдавить в него медяшку и серебрушку и спустить в голбец, зарыть и сказать: «Дедушка-домовой, прошу любить и жаловать, чтоб не болела скотинушка, да и мы жили счастливо»* (Кизьва Сив.) [там же].

Единиц с корнем *-хозяй-*, отражающих общеславянские народные представления о том, что домовый является мифологическим покровителем дома и домочадцев, насчитывается 8 единиц. Такие номинации имеют два ареала бытования – северо-западный (Юрлинский, Кудымкарский, Карагайский, Ильинский) и юго-восточный (Пермский, Кунгурский, Кишертский, Берёзовский районы), они также встречаются в ряде других районов: Гайнском, Красновишерском и Куединском. Вот несколько отрывков из мифологических текстов: [Домового в новый дом зовут?] *А как без хозяина-то пойдешь? Раньше это приговаривали все. А я уж не могу сказать. Со мной не случилось, я же родилась – дом был. Я не знаю, но видела их* (Губдор Краснов.) [Материалы]; *Хозя, говорят, хозяин леса, хозяин дома, хозяин ограды* (Батерики Бер.) [СРГЮП 2: 319].

3.4. Номинации лешего в лингвогеографическом аспекте

Обратимся к исследованию номинаций последнего персонажа – лешего. Соответствующая карта представлена ниже (см. карту 4). Принципы картографирования здесь те же, что и при составлении карты названий домового.

Рассмотрим составленную карту. Для картографирования нами были выбраны названия лешего с корнями *-бат-*, *-бес-/-бис-*, *-дед-*, *-лес-/леш-*, *-хозяй-* и основой *нечист-*, поскольку именно эти единицы наиболее широко представлены в пермских материалах и образуют обширные словообразовательные гнезда. Следовательно, именно эти единицы отражают наиболее важные для носителей традиции представления о персонаже.



Карта 4. Номинации лешего с корнями <i>-бат-, -бес-/бис-, -дед-, -хозяй-</i> и основной <i>нечист-</i>					
Единицы с корнем <i>-бат-</i>		Единицы с корнем <i>-лес-/леш-</i>		лесовичиха	
	батюшка		батюшко лесовой		лесочиха
	батюшко лесовой		бес лесной		леш
	лесной батюшка, батюшка лесной, батюшко лесной		дядька лесной		лешай
			дядя лесной		лешак
			лесная баба		лешачиха
			лесная бабушка, бабушка лесная		леший
	бес		лесной		мужик лесной
	бес лесной		лесной дед		суседушко-лесной
	бесишко		лесной дедушка, лесной дедушко, дедушка лесной, дедушко лесной		хозяин леса
	бисяк				царь лесной
				Единицы с основной <i>нечист-</i>	
					нечистая сила
					нечистик
					нечистый
					нечистый дух
					нечисть
				Единицы с корнем <i>-хозяй-</i>	
	ветряной дедушка		лесной хозяин, хозяин лесной		лесной хозяин, хозяин лесной
	дед		лесной человек, человек лесной		хозя
	дедушка, дедушко лесной дедушка, лесной дедушко, дедушка лесной, дедушко лесной		лесной человек		хозяин
	лесовой дедушка		лесовик		хозяин леса
			лесовичок		
			лесовичок-болотничек		
			лесовой		
			лесовой дедушка		

Как видно из легенды, наибольшее число номинаций образовано от корней *-лес-/леш-*: *От лешего надо хрест натянуть, если без хреста, без пояса, хоть ниткой, булавкой, тогда черти не так декуются* (Мухоморка Юрл.) [Русские: 222]; *Лешачиха коров доит. У лешего тоже лешачиха есть, баба-то* (Б. Долды Черд.) [ББ: 64–65]; *Кто-то поехал в лес по дрова. Ну и видели лесную бабу. Будто сидит она, волосы чешет и ревет. А на следующий день войну объявили. Так говорят, что эта лесная баба по своему мужу ревела. Мужа у неё тоже на войну забрали* (Девяткино Сив.) [Материалы]; *Раньше говорили, что люди наши знали с лесными людьми. Была такая Настасья (Седуны Сив.) [Материалы]; Царь лесной не кажется людям-то. А есть которые знают с им* (Усть-Зула Юрл.) [СРГКПО: 256]; *Мы никого не боялись, малёхонькие ходили в лесу. Говорили, какой-то лесной живёт. Если заблудишься, значит, меня, говорят, кто-то водил, лесной это* (Вильва Сол.) [ЗС: 151]. Такие названия распространены по всей территории края, причем самыми частотными из них являются единицы *леший, лесной* и *лешак*.

Единицы с корнями *-лес-/леш-* указывают на локус персонажа и распространены на всей восточнославянской территории: ср. данные этнолингвистического словаря «Славянские древности»: «в названиях лешего отражено место его обитания, например: рус. *лесник, лесной, лесной дядя,*

лесовой, лешак и др.; бел. лясун (гомел., могилев.), <...> лесовик (гомел., витеб.); укр. лісовик (харьков, сум., винниц., днепропетров.)» [Левкиевская 2004: 104].

Следующей по количеству включенных в нее единиц является группа номинаций духа леса с корнем *-дед-*: <...> *Одного парня потеряли. <...> Махорку на пень положили, а дедушка лесной его увёл, и они махорку положили, и потом его нашли* (Касиб Сол.) [Материалы]; *Телушка двух годов у нас потерялась (на самом-то деле её соседи украли и закололи). А маме сказали, что дедушка где-то носит* (Ильин.) [там же]. Подобные названия отражают народные представления об оборотничестве персонажа, а также стремление носителей традиционной культуры задобрить духа-«хозяина» леса для защиты человека от возможного вредоносного воздействия с его стороны.

Эти единицы наиболее распространены на севере края: прежде всего в Юрлинском, Соликамском и Березниковском районах, а также в Гайнском. Единичные фиксации наблюдаются также в отдельных населенных пунктах Кудымкарского, Карагайского и Ильинского районов. Эту территорию можно считать северным дискретным ареалом распространения таких названий. К этому ареалу можно отнести также Пермский район, где также присутствуют такие номинации. Кроме того, обнаруживается и южный ареал бытования единиц с корнем *-дед-*, включающий Чернушинский и Октябрьский районы, однако там наблюдаем фиксации лишь в единичных населенных пунктах.

Группа названий лешего с корнем *-бат-*, также производных от обозначений родственников и отражающих те же народные представления, что и номинации с корнем *-дед-*, гораздо уже, чем предыдущая. Эти названия встречаются всего в трех районах края – Юрлинском (на севере края), Нытвенском (в средней части территории региона) и Октябрьском (на юге). Приведем примеры контекстов: *Батюшка лесной (также батюшко лесовой), поешь, попей, скотинушку верни* (Сергино Нытв.) [Нытва: 12]; *Мы вот просто писали: «Батюшка лесной, у нас потерялась кобыла, допустим, рыжей*

масти, лысаная, – примерно пишешь возраст. – Помоги, батюшка, найти».
Ложили на три перекрёстка (Лобанова Юрл.) [Материалы].

Названия с корнем *-хозяй-*, отражающие статус духа леса по отношению к своему локусу, имеют на территории Пермского края четыре ареала распространения. Один из них включает Карагайский и Ильинский районы; три других совпадают с границами Юрлинского, Берёзовского и Октябрьского районов соответственно. Приведем примеры контекстов с этими названиями: *Хозя, говорят, хозяин леса, хозяин дома, хозяин ограды* (Батерики Бер.) [СРГЮП 2: 319]; *Пошёл в лес стадо искать, нашёл скоро. Видит: стадо пасётся, а на краю поляны стоит высокая-высокая старуха, оперлась на клюку; дряхлая такая, и качается, будто дремлет. Мужик подошёл к ней и говорит: «Ты, бабушка, устала, так ляг, отдохни». Она ему: «Спасибо, кормилец, спасибо». Закачалась, стала всё меньше и меньше, а потом и вовсе пропала. Мужик-от испугался сначала, а потом вспомнил, что старик говорил, и понял, что то – сам **хозяин лесной** к нему в гости наведалься* (Нердва Караг.) [Материалы]; *Раз ходили мы с соседкой по грибы. И места-то знакомые; на Ивановку ходили. Вроде далёко в лес не заходили. Набрали по корзине, собрались домой идти. Батюшки! Куда идти, не знаем. Лес кругом, и просвету не видно. Пошли в ту сторону, где светлей. Идём, идём, а лес всё гуще, а дороги и близко нету. Пошли в другую сторону. То же самое. Плутали, плутали, а выйти из леса не можем. Оказались на полянке. Смотрю: знакомое место, да мы отсюда и искали выход. Видно, сам **хозяин** нас по лесу кружит* (Нердва Караг.) [там же].

Рассмотрим, наконец, названия лешего, указывающие на его демоническую природу. Объектами картографирования стали две группы таких номинаций – слова с основой *нечист-* и с корнями *-бес-/-бис-*.

Так, единицы с основой *нечист-* чаще встречаются на севере края: имеется достаточно большой ареал в северо-восточной части края, включающий территории Чердынского, Красновишерского, Соликамского и Усольского районов; в этот же ареал можно включить и Юрлинский район,

отделенный от него территорией Косинского района. Кроме того, анализируемые названия встречаются в трех отдельных районах – Сивинском и Пермском – в центре края – и в Октябрьском – на юге региона. Приведем некоторые примеры: *Пошла утром загонять лошадей из ночного. Только вышла из Губдора, за мной едет мужик на лошади и маленькой тарантайке. Говорит мне: «Девушка, садись». Я села, он меня довёз до поворота, взошла на гору, а под горой вижу город. <...> Пошла на станцию, а там тот же мужик. Говорит мне: «Садись, держись за меня. Как увидишь кляпую берёзу, так цепляйся за неё». Я села, он как помчался, я берёзу-то увидела, а вцепиться не успела. Он говорит: «Держись, а то далеко прокачу». Я за вторую-то берёзу зацепилась, встала и заревела. А тут меня кто-то потащил, и очутилась я в своём доме, зацепилась за полати. **Нечистая сила** меня тащила, леший был (Губдор Краснов.) [ВС: 30]; *Говорят, пастух с лешим знатца. Был у нас тут один пастухач, знался он с лешим. Коровы у него не пропадали. Звали его Лука. С **нечистым** знался. Всю жизнь пропас, ни одна корова не пропала (Купчик Черд.) [Материалы].**

Единицы с корнями *-бес-/-бис-* имеют один относительно большой ареал распространения – в центре региона, включающий Ильинский и Добрянский районы. Кроме того, эти номинации встречаются в четырех районах, не образующих ареалов: на севере края – в Чердынском и Юрлинском, и на юге – в Октябрьском и Кунгурском. Приведем несколько примеров: [А в лесу?] *В лесу – **бес** лесной. Захочет – уведёт, заблудит, задавит, душит (Ильин.) [Материалы]; В лес-от пужаюсь ходить, **бисяк** уведёт (У.-Гаревая Добр.) [СПГ 1: 39].*

3.5. Мифологическая лексика Пермского края на фоне других региональных традиций

Выше мы рассмотрели те группы номинаций духов локусов, которые имеют широкое распространение на территории Пермского края и, следовательно, являются наиболее значимыми для традиции региона.

Настоящий параграф посвящен сравнению этой системы названий с подобной лексикой других территорий.

Результаты такого сопоставления, во-первых, указывают на большое сходство пермской традиции с традицией Русского Севера. Опираясь на данные фольклорных сборников и исследовательских работ, посвященных севернорусским территориям, приведем некоторый перечень номинаций исследуемых персонажей, зафиксированных в этом регионе (единицы, полностью совпадающие с пермскими по семантике и форме, выделены полужирным):

а) единица *русалка* (Арх.²) [Дранникова, Разумова 2009: 71; Черепанова 1996: эл. ресурс; 1983: 68];

б) названия, отражающие локус персонажей:

– домового *домовой* (Арх., Волог.) [Дранникова, Разумова 2009: 78; Черепанова 1996: эл. ресурс; 1983: 51; Рейли 2004: 412;], *дедушка-домовой* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 95], *домовушка* (Арх.) [там же: 100], *домовишко дедушка* (Арх.) [Черепанова 1983: 51];

– банника *банник* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009:107], *банничек* (Арх.) [там же: 109], *банная староста* (Кар.), *банный хозяин* (Новг.) [Черепанова 1996: эл. ресурс], *баищик*, *баенная бабушка* [Черепанова 1983: 57];

– лешего *лешак* (повсеместно) [Черепанова 1983: 60], *лешачиха* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 37], *леший* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 34; Черепанова 1996: эл. ресурс; Рейли 2004: 397], *бабушка лесавая* (Арх.), *дедушка-лесовичок* (Арх.) [Качинская 2018: 35], *дедушка лесной* (Арх.) [там же: 37], *лешаха* (Арх.) [Рейли 2004: 399], *лесовик* (повсеместно) [Черепанова 1983: 60], *лесной* (Арх.) [Рейли 2004: 406], *лесной житель* (повсеместно), *лесной царь* (Олон.), *леш* (Коми) [Черепанова 1983: 60], *лесовой* (Волог.) [там же: 61], *лесной чёрт*, *дьявол леший* [там же: 68];

² Единицы, приведенные в настоящем перечне, снабжены следующими территориальными пометами: Арх. – Архангельская область; Волог. – Вологодская область; Кар. – Республика Карелия; Новг. – Новгородская область.

– русалки *водяница* (Новг.) [Черепанова 1996: эл. ресурс; 1983: 68], *водяниха* [Черепанова 1983: 68];

в) номинации с корнем *-бат-*:

– домового *батюшка* (Арх.) [Рейли 2004: 413], *батюшко* (Арх.), *батюшко-хозяюшко* (Арх.) [Качинская 2018: 23], *домовеюшко-батюшко* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 79], *батюшка-хозяин* (Арх.), *батюшко домовой* (Арх.) [Рейли 2004: 414];

– лешего *батюшко лесовой* (Арх.) [Рейли 2004: 400];

г) номинации домового с корнем *-брат-*: *домовеюшко-братанушко* (Арх.) [Качинская 2018: 26], *дедушко-братанушко* (Арх.) [там же: 32];

д) номинации с корнем *-дед-*:

– домового *дедушка* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 81], *дедушко* (Арх.) [Качинская 2018: 23], *дедушка домовой* (Арх.) [Качинская 2018: 21; Черепанова 1996: эл. ресурс], *дедушко-соседушко* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 79], *дедушко-суседушко* (Арх.) [Качинская 2018: 23], *домовишко дедушка* (Арх.) [Черепанова 1983: 51];

– лешего *дедушко* (Арх.) [Качинская 2018: 36; Рейли 2004: 406], *дедушка-лесовичок* (Арх.) [Качинская 2018: 35], *дедушка лесной* (Арх.) [там же: 37], *дедушка Подгора* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 53];

е) номинации домового с корнем *-сосед-/сусед-*: *дедушко-соседушко* (Арх.) [Качинская 2018: 23], *суседко-братанко* (Арх.) [там же: 31], *сусетко* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 105];

ж) номинации с корнем *-хозяй-*:

– домового *хозяин* (Арх., Волог.) [Качинская 2018: 28; Черепанова 1996: эл. ресурс; Рейли 2004: 413], *хозяин дому* (Арх.) [Дранникова, Разумова 2009: 80], *батюшко-хозяюшко* (Арх.) [Качинская 2018: 23], *хозяюшко-батюшко* (Арх.), *хозяин-батюшка* (Арх.) [там же: 27], *батюшка-хозяин* (Арх.) [Рейли 2004: 414], *домовая хозяйка* (Арх., Волог., Мурман.) [Черепанова 1983: 54], *хозяйка* (Арх.) [там же: 55];

– лешего *хозяин* (Арх.) [Качинская 2018: 36], *хозяин лесу* (Кар.) [Черепанова 1996: эл. ресурс], *лесной хозяин* (повсеместно) [Черепанова 1983: 60];

з) номинации русалки с корнем *-черт-*: *чертиха* (Арх.) [Рейли 2004: 412], *мельничная чертовка* [Черепанова 1983: 68];

и) номинации с основой *нечист-*:

– банника *нечистая сила* (Арх.) [Черепанова 1996: эл. ресурс];

– лешего *нечистый дух* (Арх.) [Черепанова 1996: эл. ресурс], *нечистая сила* (Арх.) [Черепанова 1996: эл. ресурс; Рейли 2004: 399].

Как видно из приведенных данных, сходства мифологической лексики двух регионов наблюдаются в рамках всех подгрупп, описанных в предыдущих параграфах.

На наш взгляд, подобная закономерность связана с историей заселения края (здесь и далее при описании изложении фактов об истории заселения Пермского края и о формировании пермских говоров мы опираемся на работу Е.Н. Поляковой [Полякова 1998]).

Изначально на территории региона проживали финно-угорские народы – коми, манси, удмурты. Освоение территории русскими начинается с XIV в., когда выходцы с Русского Севера (вологжане, белозерцы, вычегжане, мезенцы, пинежане), а также новгородцы селятся на территории Чердынского района (Пермь Великая; в XIV в. к ней присоединятся территория Красновишерского района); в XVI–XVII вв. происходит освоение выходцами из Поморья Соликамского района (Соль Камская). К XVII в. жители Чердыни и Соликамска (где формирование говоров завершилось в XVI в.), а также новая волна выходцев с Русского Севера перемещается на юг – сначала на территории до г. Осы, а затем в Кунгурский район. Думается, что именно они распространили севернорусские мифологические представления, в том числе о духах локусов, и соответствующую мифологическую лексику по территории края.

Во-вторых, наблюдается сходство пермской мифологической лексики с говорами Вятки. Так, в Кировской области (см., напр.: [Иванова 1998]) были зафиксированы следующие единицы, также функционирующие в Пермском крае: номинации персонажей по их локусам: *домовой, леший, лешак*; единица *русалка*; название домового *дедушка-суседушка*; единицы, указывающие на демоническую природу персонажей: *чертовка* (русалка), *нечистая сила* (леший, русалка), *черт, бес* (банник). На наш взгляд это связано с тем, что путь выходцев с Русского Севера на территорию Пермского края при его освоении пролегал через территорию Кировской области, следовательно, переселенцы могли перенять некоторые верования и заимствовать лексику. Кроме того, в XVI–XVII вв. выходцы с Вятки активно осваивали территорию Соли Камской вместе с носителями говоров Русского Севера, а затем также перемещались на южные территории региона. Именно этим можно объяснить сходство между пермскими и вятскими говорами, касающиеся системы обозначений духов локусов.

В-третьих, много общего в мифологической лексике пермских говоров и говоров Нижегородской области. Это можно объяснить тем, что жители этого региона, в том числе старообрядцы, прибывали на территорию Перми Великой и Соли Камской в XVI–XVII вв. Поэтому, например, в материалах к словарю «Народная демонология Нижегородской области», составленных Е.Ю. Баловой (см. [Балова 1999]), находим гнезда номинаций с теми же корнями, что и в пермской традиции, а также ряд названий духов локусов, полностью совпадающих с нашими (они будут выделены полужирным). Так, обнаруживаются названия духа бани с корнем *-бан-* (*банник, банница, банная бабушка*), номинации духа дома с корнем *-дом-* (*домовая, домовиха, дед домовой, дедушка домовой, домовой дедушка, дедушка домовик, домовой соседушка*), обозначения духа леса с корнями *-лес-/-леш-* (*бабушка лесовка, лесной царь, лесной дедка, лесовик, лесовой домовой, лесовиха, лешак, леший, лешиха*), а также номинации русалки с корнем *-вод-* (*водяная, водяная кикимора, водяная мать, водяница*); присутствует единица *русалка*. Кроме

того, есть названия домового с корнями *-сосед-/-сусед-* (*домовой соседушка*), номинации с корнем *-дед-* (дух дома: *дед домовой, дедушка домовой, домовой дедушка, дедушка домовик*; дух леса: *лесной дедка*). Имеются также номинации, отражающие принадлежность персонажей к миру демонов (*нечистый дух* (леший), *чертовка* (банник, русалка)).

В-четвертых, очень сильное сходство наблюдается между традициями Пермского края и Свердловской области, граничащей с ним с востока. Представляется, что это связано с процессами миграции XVI–XVII вв., когда жители Перми Великой и Соли Камской, а также выходцы с Русского Севера шли через северную часть края и через центральные районы (от Очёрского до Лысьвенского) за Урал и в Сибирь с целью освоения новых территорий. Так, опираясь на данные этноидеографического словаря «Традиционная культура Урала» [Востриков 200], можем видеть, что в говорах данного региона очень распространены характерные для Пермского края названия духа дома с корнями *-сосед-/-сусед-* (*суседко³, суседка, суседушко, соседушко, буканушко-соседушко, дедушко-соседушко, братанушко-суседушко, суседушко-братанушко, суседиха*), *-дед-* (*дедушко-соседушко, дедушко-братанушко, дед-домовой*), *-брат-* (*братанушко, братанушко-суседушко, суседушко-братанушко, дедушко-братанушко, дедушко-суседушко-братанушко*); присутствуют названия духа бани и духа леса, указывающие на их локусы (*банник, банный, банница* (дух бани); *лесной, лешак, лешачиха, лесная русалка* (дух леса); *водяниха, водяница, водяная лешачиха* (русалка)), имеются номинации с корнем *-черт-* (*черт лесной* (леший), *чертовка, чёрт* (русалка)); отмечается общерусская номинация *русалка*. Таким образом, можно говорить о значительном пересечении пермских названий духов локусов с единицами Свердловской области.

В-пятых, отдельные номинации, зафиксированные в Пермском крае, обнаруживаются на территории Сибири. Так, в мифологических рассказах, опубликованных в сборнике [Зиновьев 1987], находим следующие единицы,

³ Полужирным выделены единицы, полностью совпадающие с пермскими по значению и по форме.

имеющиеся в пермской традиции: номинации персонажей по локусам (*домовой, дедушка-домовой, банник, леший, лесной, лешай*), номинации с корнем *-дед-*, обозначающие домового (*дедушка-домовой*) и лешего (*дед, дедушка*), а также слова *русалка, чертовка* (русалка) и *хозяин* (домовой). На наш взгляд, это тоже связано с процессами освоения сибирского региона русскими, прежде всего выходцами с Русского Севера, которые двигаясь за Урал через территорию Пермского края, распространили в обоих регионах сами верования (с том числе связанные с духами локусов) и некоторые лексические единицы, их отражающие.

В-шестых, в мифологической лексике говоров южных районов Пермского края встречаются некоторые названия духов локусов, не отмеченные в северной части региона. К ним относятся номинации русалки *шайтанка* (Куединский район) и *лобаста* (Еловский район). Как указывалось в параграфе 2.1, обе единицы образованы от пришедших из мусульманской культуры обозначений нечистой силы – *шайтан* и тюрк. *albasty, albasti* ‘злой дух’. Возникновение этих единиц можно объяснить контактами русских, проживающих в указанных районах, с татарами и башкирами, поскольку на юге Пермский край граничит с республикой Башкортостан. Представители этих народов также проживают в Бардымском, Ординском и Куединском и других районах края.

Помимо сходства системы обозначений духов локусов Пермского края с говорами некоторых других регионов России, необходимо отметить следующую закономерность, которую можно обнаружить, если обобщить картографические данные о номинациях всех четырех персонажей, приведенные в параграфах 3.1 – 3.4. Так, на территории Пермского края выделяются две зоны функционирования номинаций духов локусов – северная (Гайнский, Чердынский, Красновишерский, Соликамский, Усольский, Юрлинский, Кудымкарский, Александровский районы) и южная (Берёзовский, Кишертский, Кунгурский, Осинский, Чернушинский, Октябрьский, Куединский, Еловский). Центральные районы (Сивинский, Карагайский,

Ильинский, Добрянский, Пермский, Нытвенский, Очёрский) часто примыкают к северной зоне. При этом выделенные зоны не отличаются по составу зафиксированных в них названий (номинации типа *шайтанка* и *лобаста*, не встречающиеся на севере края, – единичны, они не составляют обширных гнезд, следовательно, не относятся к числу наиболее значимых для пермской традиции), т.е. единицы каждой рассмотренной нами группы (как по корням, так и по персонажам) обязательно отмечаются в каких-либо районах северной зоны и в каких-либо районах южной зоны; среди проанализированных словообразовательных гнезд нет ни одного такого, единицы которого встречались бы только на севере или только на юге края). На наш взгляд, это также связано с историей освоения края русскими, а конкретно – с происходившим в XVI–XVII вв. переселением части жителей Перми Великой и Соли Камской (когда там уже сложилась определенная традиция, восходящая к севернорусской) на юг, в район г. Осы, а затем в Кунгурский район. По нашему мнению, эти переселенцы и принесли с собой сами верования, а также лексику, обозначающую персонажей.

Выводы

Итак, результаты проведенного лингвогеографического исследования номинаций духов локусов могут быть обобщены в следующих положениях.

1. Распространение по всей территории региона имеют те группы названий персонажей, которые отражают их локус – единицы с корнями *-бан-*, *-дом-*, *-лес-/леш-*, – а также номинации духа дома с корнями *-сосед-/сусед-*. При этом для каждого персонажа есть одно или несколько названий, встречающихся почти во всех обследованных районах края. Для духа воды это номинация *русалка*; для духа бани – *банник*; для духа дома – *суседко*, *суседка*, *суседушка*, *суседушко*, а также слово *домовой*, ареал которого уже; для духа леса – единицы *леший*, *лешак* и *лесной*. Многие из этих единиц носят общерусский (*домовой*, *банник*, *леший*, *лешак*, *лесной*) и общевосточнославянский характер (*русалка*) и совпадают с литературными (например, *домовой* [МАС 1: 427], *леший* [МАС 2: 180], *русалка* [МАС 3: 741]).

2. Группы номинаций демонов с корнями *-дед-*, *-бат-*, *-брат-*, *-бес-*, *-черт-*, *-вод-*⁴, а также основой *нечист-*, имеют по несколько замкнутых ареалов, расположенных в разных частях края. Однако общая тенденция состоит в том, что названия каждой группы обязательно отмечаются в какой-либо части районов севера Пермского края и в каких-либо районах на юге края. Это позволяет выделить северную и южную зоны бытования рассматриваемых единиц на территории региона (иногда между ними еще есть третья самостоятельная зона, включающая центральные районы (Сивинский, Карагайский, Ильинский, Добрянский, Пермский, Нытвенский, Очерский), но иногда она может примыкать к северной зоне). К северной зоне мы отнесем Гайнский, Чердынский, Красновишерский, Соликамский, Усольский, Юрлинский, Кудымкарский, Александровский районы; к южной – Берёзовский, Кишертский, Кунгурский, Осинский, Чернушинский, Октябрьский, Куединский, Еловский). Выделение указанных зон обусловлено историей формирования русских говоров Пермского края.

3. Различия в имеющихся для каждого персонажа наборах корней, дающих наибольшее количество его номинаций, позволяют говорить о разнице в восприятии духов носителями традиции.

Общим для систем номинаций всех четырех духов является наличие обширного гнезда названий, указывающих на место обитания персонажа (это гнезда с корнями *-дом-*, *-бан-*, *-лес-/леш-* и *-вод-*). Важность этого признака духов для народного сознания вполне закономерна, поскольку именно эта особенность определяет роль каждого персонажа в системе традиции именно как духа-«хозяина».

Анализ наборов гнезд номинаций банника и русалки показывает, что у этих персонажей, помимо локуса, активно маркируется их демоническая природа (единицы с корнями *-бес-*, *-черт-* и основой *нечист-*). Таким образом,

⁴ Анализ полученной карты номинаций русалки показывает, что наиболее обширные гнезда составляют единицы с корнями *-вод-* и *-черт-*.

эти персонажи чаще воспринимаются как враждебные по отношению к человеку.

Домовой, напротив, оказывается близок к людям, что проявляется в наличии обширных гнезд названий с теми корнями, которые маркируют статус персонажа как родственника (-*дед*-, -*бат*-, -*брат*-) или соседа (корни -*сосед*-/*сусед*-). Кроме того, для народного сознания важен статус духа как хозяина своего локуса, который распоряжается всем, что в нем есть (единицы с корнем -*хозяй*-).

Последнее справедливо и для лешего. Однако набор наиболее крупных гнезд, включающих номинации этого персонажа, указывает на его амбивалентность. С одной стороны, персонаж может быть дружелюбен к человеку, выступать как его предок, родственник (номинации с корнями -*бат*-, -*дед*-). С другой стороны, он маркируется народным сознанием как опасный демон (единицы с корнем -*бес*- и основой *нечист*-).

4. В целом система наименований духов локусов на территории Пермского края обнаруживает большое сходство с традициями Русского Севера, Кировской, Нижегородской, Свердловской областей и некоторую общность с русской традицией Сибири. Это объясняется историей заселения территории и связано со следующими процессами: 1) освоением региона (сначала его северной, а затем южной части) прежде все выходцами с Русского Севера, а также с Вятки и из Поволжья; таким образом, истоки системы обозначений духов локусов, функционирующей сегодня в русских говорах Пермского края, следует искать в севернорусской традиции; 2) переселением русских в Зауралье и в Сибирь: переселялись и жители Пермского края, и выходцы с Русского Севера и с Вятки; этим объясняется сходство пермской мифологической лексики с лексикой Свердловской области и Восточной Сибири.

Отметим, что, поскольку районы Пермского края обследованы диалектологами неравномерно, полученные нами выводы носят предположительный характер и в дальнейшем, с появлением новых данных,

могут дополняться и корректироваться. Однако результаты нашей работы могут стать базой для дальнейших исследований мифологической лексики Пермского края и послужить основой при разработке карт для лексического атласа русских говоров или этнолингвистического атласа региона.

ГЛАВА 4. «ЭЛЕКТРОННЫЙ СЛОВАРЬ НАЗВАНИЙ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ ПЕРМСКОГО КРАЯ»

Одной из задач нашего исследования является поиск удобной формы лексикографического представления мифологической лексики. В настоящей главе мы представим свой подход к решению указанной проблемы – концепцию «Электронного словаря названий мифологических персонажей Пермского края». Указанный словарь представляется нам одним из возможных способов систематизации мифологической лексики, отвечающих потребностям современного пользователя.

4.1. Общая характеристика словаря

«Электронный словарь названий мифологических персонажей Пермского края» посвящен описанию лексических единиц, функционирующих в русских говорах и мифологических текстах указанного региона и отражающих архаические мифологические представления жителей этой территории, в частности верования, связанные с духами различных локусов. Так, в словарь будут включены единицы, обозначающие персонажей двух групп: 1) духов, населяющих освоенное человеком пространство (дом, хозяйственные постройки), и 2) духов природного («неосвоенного») пространства. Таким образом, представляемый лексикографический продукт является тематическим словарем. При этом словарь будет включать все названия духов локусов, зафиксированные на территории региона, – как собственно диалектные, так и общерусские, в том числе совпадающие с литературными, – поэтому представляемый лексикографический продукт относится к словарям полного типа.

Отметим, что в рамках настоящей диссертации мы представляем фрагмент словаря, посвященный четырем персонажам – домовому, баннику, лешему и русалке.

По форме характеризуемый лексикографический продукт является оригинальным электронным словарем и не предполагает наличия печатного

прототипа. Словарь имеет форму веб-сайта. Такая форма за счет своей гипертекстовой организации предоставляет широкие возможности для организации макро- и микроструктуры словаря (в зависимости от включаемого в него материала), а также для создания системы (или – одновременно – нескольких систем) поиска словарных данных. Кроме того, поскольку любой сайт функционирует в сети Интернет, такая форма сразу снимает проблему организации доступа к лексикографическим данным для пользователей (как для ученых, так и для всех, кто интересуется народной культурой) из любой точки мира. Поскольку веб-сайт не предполагает ограничений относительно объема представляемой на нем информации, постольку он также позволяет постоянно пополнять и корректировать внесенные данные, чтобы словарь соответствовал современному состоянию мифологической традиции региона. Словарь создан на базе платформы WordPress и расположен в сети Интернет по адресу: <http://mifslovar.psu.ru/>.

Предполагаемую аудиторию словаря составляют как ученые и специалисты в области лингвистики, диалектологии, этнолингвистики, лингвокультурологии, фольклористики, других гуманитарных дисциплин (истории, культурологии, этнографии и т.д.), так и все те, кто интересуется традиционной народной духовной культурой.

4.2. Принципы отбора единиц

Необходимо сделать несколько замечаний относительно принципов отбора единиц для нашего словаря. В русских мифологических текстах Пермского края обнаруживаются все возможные способы обозначения мифологического персонажа, указанные Е.Е. Левкиевской в работе [Левкиевская 2007: 176–177; 522–528]. Так, имеются:

1) собственно номинации (по терминологии Е.Е. Левкиевской – «прямые имена»):

а) однословные (*русалка, леший, сосед, суседушка, дедушка*);

б) неоднословные (*лесная баба, водяная русалка*);

2) обозначения облика персонажа:

а) однословные (*дедушка, баба, девка, филин*);

б) неоднословные:

– единицы, включающие указание на атрибуты персонажа (*дедушко с кузовом, дядька с грибами*);

– единицы, указывающие на одежду персонажа (*женщина в чёрной юбке и розовой кофте огромных размеров; маленькая бабка в сарафане и рубахе, в платочке; мужик в красных сапогах*);

– единицы, включающие цветообозначения (*баба с белыми волосами, в белом платье в горошек; человек в белом; чёрный дядька; красненький телёночек*);

– единицы, указывающие на рост / размер персонажа (*здоровая баба, большая женщина; большущий мужик; мужичок с метр; мужчина до полатей головой; малюсенький зверёночек*);

3) личные, указательные или неопределенные местоимения (*он, этот, кто-то, что-то* (ср. текст о лешем: *Было у нас, у женщины корова пропала. Пошла она на Григорово ворожить. <...> Сижу я, баба говорит, бога не молю, сижу ни жива ни мертва. Пришла: «Поезжай домой, молитвен не твори, в двенадцать часов спать к окну ложись. Он придёт и всё тебе скажет». Сделала баба всё, как она [знающая] велела. Вдруг зашумело, зашумело. Постучал он в окошко, сам здоровуший, на крылечко навалился. Стала баба его расспрашивать. Указал он тогда мужика, два дня, говорит, корову держал, потом зарезал (Тетерина Сол.) [ББ: 63–64]));*

4) безличные или неопределенно-личные предикативные конструкции (*водит*).

Как справедливо отмечает Е.Е. Левкиевская, все это – способы референции к мифологическому персонажу, т.е. то, что относится «к области коммуникации (учитывающей все формы обозначения объекта, используемые рассказчиком в конкретном дискурсе, т.е. в речи)» [Левкиевская 2007: 524–525]. Словарь же описывает единицы, относящиеся к мифологической лексике,

т.е. к области самого языка, а не к уровню текста (речи). Следовательно, в нашем словаре приняты следующие принципы отбора вокабул:

1. Единицы группы 4 отводятся от лексикографирования, поскольку они представляют собой обозначения персонажа через его действие, тогда как словарь включает лишь названия мифологических персонажей.

2. Личные, указательные и неопределенные местоимения, обозначающие мифологических персонажей, также не включаются в словарь, поскольку они не имеют номинативной функции, а лишь указывают на демона (см., напр., [Комарова, Шадринна 2010: 34]).

3. Единицы группы 2 (как однословные, так и неоднословные), указывающие на облик персонажа (*дедушка, бабушка, мужик, женщина, жук*), а также на его атрибуты (*дедушко с кузовом*), одежду (*мужик в красных сапогах*), цвет атрибутов или облика в целом (*баба с белыми волосами, в белом платье в горошек; красненький телёночек*) и рост / размер персонажа (*здоровая баба, малюсенький зверёночек*)), тоже отводятся от лексикографирования. При этом мы опираемся на концепцию Е.Е. Левкиевской. Она называет подобные обозначения актуальными именами и отмечает, что они отражают индивидуальный опыт столкновения носителя традиции с мифологическим персонажем, но если в рамках традиции данный образ постоянно связывается с данным персонажем, то актуальное имя конвенционализируется, превращается в собственное имя персонажа [Левкиевская 2007: 536–537]. С другой стороны, исследователь отмечает, что актуальные имена являются лишь способом референции, а не способом наименования, т.е. относятся к области коммуникации (учитывающей все формы обозначения объекта, используемые рассказчиком в конкретном дискурсе), а не к области языка, следовательно, не принадлежат к мифологической лексике [там же: 524–525], поэтому в наш словарь не включаются.

Исключение из данного правила составляют обозначения персонажа через его облик, прочно закрепившиеся в пермской традиции в качестве его

эвфемистических номинаций. Речь идет о названиях родственников и старых людей (например, *дедушка*, *бабушка*), которые не только могут обозначать облик демонов, но и служить их названиями. Эта тенденция замечена и другими исследователями: так, И.Б. Качинская, работающая на материале архангельских говоров, указывает на получение терминами родства, входящими в состав названий мифологических персонажей, вокативной функции [Качинская 2018: 22, 24], что является свидетельством превращения этих терминов родства в полноценные номинации; а Н.А. Криничная, рассуждая о названиях знающих, пишет, что «в качестве номинаций ведьм, колдунов, знахарей часто используется и немифологическая лексика, употребляемая в значении мифологической»: «в быличках и бывальщинах слова “старик”, “дед”, “дедушка” и “колдун” являются взаимозаменяемыми» [Криничная 2004: 388]. Заметим, что возможность превращения обозначений персонажа через облик в его полноценные номинации подтверждается также наличием в традиции названий духа по месту его обитания, которые также включают в себя термины родства (*лесной дедушка*, *банная бабушка* и т.д.).

Итак, в мифологических текстах Пермского края единицы *дедушка*, *бабушка* и под. могут употребляться как обозначение облика персонажа либо как его полноценная номинация. Ср., напр., следующие два текста о лешем: *Брат малину в лесу собирал. Увидел – выше ёлок дедушка стоит и руками хлопает. Все испугались, убежали. В том же месте мужик лешего увидел. А тот как заушает, захлопает в ладоши. Мужик со страху бежать, даже реку шириной два метра перепрыгнул* (Зинки Ильин.) [Материалы]; *Парень жил у тётки. Коров выпускали, брат мой и тот парень. Недалеко был кордон, чтоб лес не вывозили. Вдруг брат увидел, что вихрь сделался. Парень-то как побежал, три дня бродил. Одежда его сильно истрепалась. Парня того нашли в лесу (под кладухой): мужики отнесли пирог и чекушку, на пень поставили. Потом парень у баранов появился. Пирог дедушке, чтобы отпустил* (Дмитриевское Ильин.) [там же]. В первом из этих тестов мы имеем обозначение внешнего облика, поскольку здесь присутствует также название

духа по месту обитания (*леший*), т.е. его прямая номинация, следовательно, единица *дедушка*, присутствующая в данном тексте, является обозначением облика духа и не будет включаться в наш словарь. Во втором тексте нет никакого другого прямого обозначения персонажа, помимо единицы *дедушка*, следовательно, в этом случае мы отнесем эту единицу к названиям духа, поскольку она берет на себя функцию номинации демона (хотя и продолжает указывать на его облик, а также на родственные отношения с человеком), поэтому данная единица будет внесена в словарь. Таким образом, при решении вопроса о включении / невключении подобных единиц в словарь, мы руководствовались именно данным критерием – наличием / отсутствием в тексте других номинаций персонажа, помимо производной от обозначения образа оборотничества.

Однако следует сказать, что среди проанализированных нами текстов встретились такие, в которых помимо слова *дедушка* присутствует какая-либо прямая номинация персонажа, но рассматриваемый термин родства все же выступает как название персонажа, а не только как обозначение облика. Рассмотрим, например, следующий текст: *Скотина потеряется, тоже леший, дедушка. Телёнок вовсе в лесочке пропал, это ух всё равно его дедушка скрыл* (Посердцы Караг.) [КС: 88]. Здесь единица *дедушка* выступает синонимом к прямой номинации *леший*. Семантику рассматриваемого термина родства в каждом конкретном случае помогает определить контекст. Так, в тексте, записанном в д. Зинки Ильинского района, приведенном в предыдущем абзаце, слово *дедушка* обозначает облик персонажа, т.к., помимо собственно образа оборотничества, здесь указан рост персонажа (*выше ёлок*), а также сказано о его поведении, описаны его конкретные физические действия (*стоит и руками хлопает*). В тексте же, записанном в Карагайском районе, термин родства *дедушка* употреблен при рассказе о функциях персонажа (*дедушка скрыл телёнка*), а не при описании его внешних характеристик. Это свидетельствует о том, что единица *дедушка* в данном случае перешла в разряд

названий демона и заменяет во втором предложении слово *леший*. Таким образом, она будет включена в словарь.

4. Единицы группы 1 являются предметом описания в нашем словаре. Как показывает анализ мифологических текстов исследуемого региона, класс номинаций духов локусов в пермских говорах неоднороден. Он включает, во-первых, названия по месту обитания (*домовой, леший, банник, водяная русалка, дьявол лесной*); во-вторых, номинации, производные от общих названий нечистой силы (*бес, чёрт, чертовка*); в-третьих, эвфемистические номинации (*друг, помощник, подружка, хозяин, хозяйюшка*); в-четвертых, оценочные номинации (*страм, грех*); в-пятых, имена собственные (*Виктор Викторович, Вихрь Вихрович*). Все эти обозначения мифологических персонажей мы относим к языковым, а не речевым, и включаем в разряд мифологической лексики.

Так, значения двухсловных единиц – названий персонажей по месту обитания (*лесной дедушка, лесная бабушка, человек лесной, лесной мужик, дядя лесной* и под.) прямо не выводимы из семантики их частей (*лесной дедушка* ‘леший’ ≠ *лесной* ‘живущий в лесу’ + *дедушка* ‘пожилой человек’), следовательно, они относятся к языку, в отличие от рассмотренных выше неоднословных обозначений духов через их облик, которые принадлежат, как уже сказано, к речевому уровню.

Мы включаем в наш словарь номинации духов-«хозяев», производные от общих обозначений нечистой силы (прежде всего единицы *бес* и *чёрт*). Однако при анализе типичного для мифологической лексики переноса общих названий нечистой силы на конкретных ее представителей, когда в значениях таких общих названий происходит семантический сдвиг, выяснилось, что получившиеся обозначения не всегда служат номинациями именно домового, банника, лешего и русалки. Ср., например, следующий текст: *Сусед-то бес, бесишко он. Я его не видела, он не покажется. На новое место его зовёшь: «Суседушко-вакедушко, пойдём с нами на новое место!» Я его спросила, а он только «бу-бу-бу» сказал, не к добру, значит. Вот у сестры Марьи мужика-*

то и убили после этого. Суседко всегда в голбце живёт. Он маленький, как паренёк какой. Марья видела, как на лошаде скакал он (Печинки Черд.) [ББ: 112]. В этом тексте единицы *бес* и *бесишко* являются не номинациями духа дома, а обозначением его демонической сущности (*Сусед-то бес, бесишко он.* = ‘домовой является бесом, демоном’); собственно названиями персонажа здесь можно считать только слова *сусед*, *суседко* и *суседушко-вакедушко*, используемое в качестве обращения. Таким образом, в этом случае единицы *бес* и *бесишко* отводятся от лексикографирования.

Теперь рассмотрим другой текст: *А меня вот раз чёрт унёс. Ушла в лес-от и на второй день пришла. Чёрт унёс, а бог вынес меня.* [Как это – черт унес?] *Да заблудилась. Чёрт мне украл дорогу, а бог показал. Бог уж вынес меня на вторые сутки, из лесу. Меня леший увёл, а бог привёл* (Гилёва Краснов.) [Материалы]. Это случай, подобен рассмотренному выше с номинацией *дедушка*: здесь единица *чёрт* полностью замещает название *леший* при описании типичного именно для духа леса вредоносного действия: он *украл дорогу* у женщины, находившейся в лесу. Сама же номинация *леший* появляется лишь в конце текста⁵. Таким образом, мы будем включать в словарь слово *чёрт* из данного контекста, поскольку это уже не просто указание на демоническую сущность персонажа, а его полноценное название, употребляемое информантом вместо более типичного слова *леший*.

Единицы, восходящие к эвфемизмам, мы включаем в число названий духов локусов, поскольку придерживаемся мнения о том, что эвфемизмы являются случаем вторичной, косвенной номинации объекта (см. об этом подходе, напр., в [Романов 2020: 69–70]), т.е. духа локуса, прямое имя

⁵ В некоторых текстах прямая номинация духа локуса может вообще отсутствовать и полностью замещаться единицами типа *бес* или *чёрт* (ср.: *Один раз доярка пасла стадо у леса. Корова пропала. Первый день искали везде, не нашли. На второй день пошли снова искать. Везде искали, нашли в лесу. Ходит возле дерева, ревет, есть хочет. Вокруг дерева земля черна стала. Она всю траву съела, а не уходит от дерева. Не иначе, чёрт её привязал. Насилу домой и притащили* (Пянтег Черд.) [ББ: 63]). Такие тексты также включаются в наш словарь. Верно идентифицировать персонажа (т.е. установить, что перед нами именно дух леса, а не чёрт как богопротивник или нечистая сила вообще) в таких случаях помогает весь комплекс признаков демона, обозначенных в тексте (так, в данном тексте указаны типичное для лешего вредоносное действие – привязать корову, – а также локус персонажа – лес). Алгоритм идентификации персонажей в тексте, которого мы придерживались при составлении словаря, будет подробно описан ниже, в параграфе 4.3.

которого воспринимается в народной культуре как опасное, могущее привлечь внимание демона, который может причинить вред человеку, произнесшему это имя [Левкиевская 1999в: 244]. В нашем словаре подобные названия снабжаются пометой *эфем.*

Появление оценочных названий персонажей типично для мифологической традиции в целом и характерно не только для духов локусов. Так, например, в «Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края» включены подобные оценочные названия колдунов (*колдовская харя* (Только сравнялся я с домом, тут большущая ворона вылетает: «Кар, кар, кар». Ну, думаю, **колдовская харя** полетела (Лидино Окт.) [там же: 318]), *сатана* (А колдуна можно называть лукавым, можно **сатаной** называть, можно знающим назвать (Чердынь) [там же: 589]), *тварь* ([А сколько вам лет было, когда икота попала?] Лет мне было сорок... [А как попала, не помните?] Ничё, нет. Иные ведь, говорят, без памяти бывают. У меня не было такое. Это всё **твари**, люди такие есть. Вот и учатся вот на это (Сив.) [там же: 650]), духов болезни (*карга* (Семёнович у неё был, парень посажен был. Один раз напилась формалину. Мы заходим в избу – формалином везде воняет, а **карга** (т. е. «икота» – вселенный колдуном злой дух) из неё запричитала тоненьким голоском: «Ой я хотел напиться, напиться, хотел хозяйшку убить, да не смог». <...> (Асюл Бард.) [там же: 290])).

Ввиду типичности использования оценочных номинаций по отношению к мифологическим персонажам, в том числе и к духам локусов, мы включаем их в создаваемый словарь, отдавая при этом отчет, что такие единицы являются не прямыми номинациями демонов, а вторичными, выражающими отношение говорящих к обозначаемому персонажу (чаще всего негативное) и часто имеющими экспрессивную окраску (обычно бранную). Чтобы отличить такие единицы от прямых номинаций духов локусов, мы снабжаем их пометой *оц.*, а если они имеют негативную, бранную окраску, то добавляем еще помету *бран.*

Употребление имен собственных по отношению к мифологическим персонажам связано с запретом называть их прямым именем, вместо которого используются уважительные наименования, которые часто образуются по формуле «имя + отчество» (напр., собственное имя болезни оспы – Оспица Ивановна) [Левкиевская 1999в: 244]. При регулярном употреблении по отношению к определенному персонажу такие собственные имена закрепляются в народной традиции за этим персонажем и приобретают значение эвфемизма: «мифологические существа в фольклоре славянских народов, кроме названий, могут иметь и личное имя», в этом случае «личное имя является табуистической или эвфемистической заменой настоящего названия» демона [Раденкович 2013: 59]. Таким образом, мы включаем собственные имена демонов в наш словарь как эвфемистические номинации. Однако отметим, что, поскольку важным условием превращения таких единиц в эвфемистическое название мифологического персонажа является именно регулярность, постоянство употребления в традиции данного имени по отношению к данному персонажу, мы отводим от лексикографирования единичные употребления собственных имен духов (например, имя русалки *Даша*, имя банника *Федул*), поскольку по одному записанному контексту невозможно определить, закреплено ли данное имя за персонажем на уровне традиции или нет.

Итак, обобщая сказанное, отметим, что в создаваемый словарь входят две подгруппы мифологической лексики:

1. Номинации духов локусов (к этой подгруппе мы относим нарицательные существительные, а также словосочетания, обозначающие духов, включая такие, которые используются в составе различных апотропеических формул при обрядовой коммуникации с духами и получают дополнительно к собственно номинативной вокативную функцию): *банная бабушка*, *чёрт*, *банный староста*, *банница* (банник); *бес*, *бесишко*, *старушка-домовушка*, *дедушка-суседушка*, *голбечный суседко* (домовой); *лесной дедушка*, *бесишко*, *дьявол лесной*, *лешак* (леший); *кикимора*, *чертовка*,

волосатка, водяная, лешачиха, нечисть, шишига (русалка). В эту группу войдут и общерусские слова *банник, домовый, леший, русалка*, которые также будут описаны в разрабатываемом словаре.

2. Имена собственные духов локусов: *банника – бабушка Соломея, Соломея-парушка, лешего – (дядя) Виктор, Еврей Евреевич*.

Еще раз подчеркнем, что в словарь включаем только такие названия, которые употребляются в пермской традиции регулярно, т.е. имеют большое число иллюстраций (например, *суседко, Соломея-бабушка*), либо имеют типичную для традиции семантическую и/или структурную модель образования (так, например, номинация русалки *бес* имеет единичное употребление, однако включается в словарь, т.к. все другие духи локусов также могут называться бесами, что подтверждается большим количеством иллюстративных контекстов, т.е. такое название русалки оказывается типичным для традиции, т.к. русалка тоже является духом локуса; собственные имена лешего *Иван Васильевич, Леонтий Леонтьевич* тоже имеют единичное употребление, однако их типичность для традиции Пермского края поддерживается наличием других собственных имен лешего, образованных по модели «имя + отчество»: *Еврей Евреевич, Виктор Викторovich, Вихрь Вихрович* и т.д.), поэтому эти имена будут включаться в словарь).

4.3. Источники словаря

Источники словаря совпадают с источниками материала для настоящего исследования, подробно о них говорилось во введении. Здесь коснемся только вопроса о принципах отбора единиц из указанных источников, что представляло определенную трудность, поскольку 1) один и тот же персонаж в рамках региональной традиции может иметь различные названия, 2) одним и тем же названием в рамках одной традиции могут обозначаться различные персонажи, 3) название персонажа может вообще отсутствовать в тексте.

Для решения указанной проблемы – идентификации мифологического персонажа в тексте – мы опирались на методiku, предложенную

Л.Н. Виноградовой: «Вначале могут быть рассмотрены все мифологические персонажи, обозначаемые одним и тем же именем <...>. Затем должны быть установлены и систематизированы все признаки обозначенных этим именем мифологического персонажа и выделен некий “ядерный” инвентарь основных признаков <...>. Этот набор признаков для идентификации мифологического персонажа». Мифологические персонажи с другими именами, удовлетворяющие такому набору признаков, должны быть также отнесены к данному типу персонажей [Виноградова 2000: 32]. Признаки каждого из четырех описываемых в создаваемом словаре духов устанавливались нами на основе схемы описания мифологического персонажа, предложенной Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой [Виноградова, Толстая и др. 1989].

Руководствуясь указанным тезисом Л.Н. Виноградовой, при идентификации мифологических персонажей в проанализированных текстах мы действовали по следующему алгоритму:

1. Изучили достаточно большой объем текстов (прежде всего таких, в которых упоминается имя персонажа), представляющих исследуемую традицию и повествующих о рассматриваемых персонажах, и составили перечень имен, признаков, действий, локусов и оберегов для каждого демона.

2. Начали распределение с таких текстов, в которых обозначено основное (совпадающее с литературным, т.е. собственно *домовой*, *банник*, *леший*, *русалка*) имя персонажа, а также его характерные признаки, и/или действия, и/или локус. Например: *Сплю я как-то и сон вижу, что меня мужчина имаёт и душит. Крикнуть не могу. Потом крикнула: «Помогите!» Племянник услышал, вскочил. Это меня домовой давил* (Зинки Ильин.) [Материалы]; *Я знаю про банников. В черной бане нельзя петь, торопиться. Во внеурочное время нельзя в баню ходить. Говорят, что после 12 часто слышно, как вода плещется в бане, это банник детей моет. Еще в бане гадать нельзя. [А какой он, банник?] Он может показаться в виде парня или старичка* (Чёрмоз Ильин.) [там же]; *Ульяна как-то вечером на могильник пошла. Стариком ей леший привиделся. Из лесу вышел, незнакомый, не*

*шибко маленький; еще идёт и что-то наговаривает. До деревни дошёл – и не стало. Давно это было (Крюково Ел.) [там же]; Сплю я как-то и сон вижу, что меня **мужчина** имаёт и **душит**. Крикнуть не могу. Потом крикнула: «Помогите!» Племянник услышал, вскочил. Это меня **домовой** давил (Ильинский) [там же]; Слыхала, папа мой рассказывал. Папа видел **девку с длинными волосами на мостках. Сидит и чешет волосы, говорил, русалка.** Раньше их много было. Здесь **мельница** недалеко от дома Марии Фёдоровны Токаревой была. Около **речки** была плотина, вот там они и водились. Старики приходили, рассказывали (Лужково Очёр.) [там же].*

Отметим, что в этом случае мы осуществляли идентификацию, опираясь не только на имя, но и на весь комплекс признаков персонажа, представленных в тексте, поскольку «название демона является признаком существенным, но не определяющим» [Виноградова, Толстая и др. 1989: 78]. Так, нам встретились тексты, в которых обнаруживается основное имя одного персонажа и признаки другого, например: ***Леший** живёт в конюшне. Если корова ему не понравится, то утром приходишь доить, а она вся в поту стоит. Лошади он заплетает из гривы косы* (Еламбуй Куед.) [КБ: 19]. В приведенном тексте указано основное имя духа леса, однако действие и локус соответствуют домовому. Ср.: [А домовые только в доме живут?] *Домовые и в конюшне живут* (Поспелова Ильин.) [Материалы]; *В каждом хозяйстве есть **домовой**. <...> Лошадь у нас стояла взмыленная вся и овса и не ест. <...> У нас ни черные, ни белые в доме коровы не водились. Сивые лошади тоже не велись. Была у нас сивая – так зайдем в конюшню, у нее хвост и грива перепутаны, как человек **заплел*** (Б. Кусты Куед.) [КБ: 34]. Таким образом, отнесем первый текст к рассказам о домовом.

3. Рассмотрели тексты, в которых указано диалектное имя персонажа (нарицательное или собственное; иногда упоминаемое в тексте вместе с основным именем персонажа), а также его характерные признаки, и/или действия, и/или локус. Например: ***Домовой** у каждого дома живёт, только показывается не всяким – лишь тем, кто добрый и кто его не боится. Я со*

своим **домовым** в ладах живу. Всегда, когда я в дом захожу, к **соседушке** обращаюсь: «**Дедушко-соседушко**, вот тебе соль да хлебушко, сам ешь да мною семью корми» (Гайн.) [Русские: 234]; *Говорят, надо на пень положить хлебушко, налить водку, поставить на пенёк бутылочку, что вот, мол, **дедушка лесной**, мы тебе принесли еду, нам верни скотинку. Наверно, **Еврей Евреевич** звали* (Пож Юрл.) [там же: 228].

Первый из приведенных текстов – это текст о домовом, поскольку есть номинация *домовой*, указан локус (*дома живёт*) и описана характерная модель взаимодействия с духом – обращение к нему перед тем, как войти в дом. Анализируя далее данный текст, мы видим, что *домовой* в русских говорах Пермского края может обозначаться как *соседушка*, а при обращении – как *дедушко-соседушко*. Теперь, если нам встретятся другие тексты с этими единицами, мы также будем относить их к рассказам о домовом.

Во втором тексте приведены два диалектных имени лешего – нарицательное (*дедушка лесной*) и собственное (*Еврей Евреевич*), что было установлено нами ранее при анализе текстов с этими диалектными именами и основным именем персонажа: ср.: [А вот лешего как ещё называют?] **Лесной дедушка**, *лесной, просто лесной, наверно, ли как ли* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; *Бывает, леший корову утянет. Тогда бумажку, письмо ему пишут: «Уважаемый **Еврей Евреевич**, выдай мне корову, такая-то, такая-то, кто хозяин»* (Юм Юрл.) [Русские: 196]. Кроме этого, то, что приведенный выше текст именно о лешем, нам помогает определить присутствующее в нем описание обрядового поведения: чтобы леший вернул потерявшуюся в лесу скотину, необходимо отнести в лес и поставить на пень «подарки» для духа леса.

Как и в случае, описанном выше, в п. 2, нам встретились такие тексты, в которых присутствует типичное диалектное имя одного персонажа и типичные признаки другого, например: *Однажды мы жали, когда отработались, пошла я на реку умываться по сходням, пенькам. Смотрю: лешачиха сидит, волосы чёрные, длинные; вдруг она падёт в пруд, только*

волны раздались (Талачик Кунг.) [Материалы]. Персонаж здесь назван *лешачихой*, но имеет признаки русалки: сидит у воды и расчесывает длинные черные волосы. В этом случае мы также будем руководствоваться описанием характерных черт персонажа, а не его именем, и отнесем приведенный рассказ к текстам о русалке, а не о лешем.

4.4. Макроструктура словаря

Создаваемый словарь имеет форму сайта, размещенного в сети Интернет. Сайт включает 7 основных разделов. Рассмотрим каждый из них подробнее.

На **главной странице** размещена вступительная статья к словарю, в которой дана его полная характеристика, описаны принципы его организации, а также рассказано, как пользоваться данным продуктом.

Раздел **Алфавитный указатель** представляет собой русский алфавит, где каждая буква снабжена гиперссылкой, при нажатии на которую открывается страница с перечнем лексических единиц, начинающихся на эту букву, расположенных в алфавитном порядке. При нажатии на любое слово открывается соответствующая словарная статья.

Раздел **Мифологический персонаж** представляет собой идеографический указатель описываемой в словаре мифологической лексики. Он содержит подразделы для каждого персонажа (**Дух дома, Дух бани, Дух леса, Дух воды**). Каждый из этих подразделов включает две группы названий мифологических персонажей: имена нарицательные (*леший, лесной, суседко*) и имена собственные (*Вихрь Вихрович, Леонтий Леонтьевич* (о лешем)). Две эти группы выделены на основании их противопоставления в языке и распределены соответственно по двум субподразделам – **Названия** и **Имена**.

Необходимо также отметить, что в русских мифологических текстах Пермского края часто встречаются единицы, которые выполняют вокативную функцию и чаще всего являются частью формул-апотропеев, используемых в обрядовой коммуникации с целью задабривания того или иного духа. Эти единицы в пермских говорах часто имеют структурное отличие от «обычных» номинаций: большую часть вокативов составляют двухкомпонентные

образования, включающие главное слово – наименование персонажа – и приложение. В качестве приложений часто выступают термины родства (*соседушко-батюшко, соседушко-матушко, соседушка-браток, соседушка-братанушка*), заумь – непонятное, искаженное слово, которое рифмуется с первым элементом [Левкиевская 1999г: 279] (например, *соседушко-вакедушко*). Заумь используется здесь, во-первых, для замещения имен духов локусов, которые воспринимается в народной культуре как «опасные» слова, произнесение которых может повлечь за собой вредоносное воздействие персонажа, а во-вторых, для более успешной коммуникации с духом, установления с ним контакта. Однако мы не выделяем такие единицы в отдельный подраздел идеографической части словаря, поскольку у них есть также и номинативная функция (обозначать персонажа), которую они продолжают выполнять и при их использовании в роли обращения (см. об этом, напр., в [Федулова 2014: 239]). Отметим, что в качестве вокативов могут употребляться и однокомпонентные номинации (*леший, лесной, домовый* и под.), а также имена собственные (*Еврей Евреевич* (леший)).

Таким образом, поскольку обращение – это только синтаксическая функция, единицы всех перечисленных типов, используемые как вокативы, помещаются в разделы **Названия** (если это имя нарицательное) и **Имена** (если единица принадлежит к разряду имен собственных). При этом в словарных статьях на такие единицы даются указания на возможность использования слова в функции обращения, которые приводятся после толкования значения этой лексической единицы и иллюстративных контекстов, сопровождаются пометой *В функц. обр.* и также иллюстрируются мифологическими текстами.

Следующий раздел нашего сайта – **Географический указатель лексических единиц**. Он представляет собой перечень названий районов Пермского края, расположенных в алфавитном порядке. После названия каждого района следует список обследованных населенных пунктов, находящихся на территории этого района с указанием их типа (деревня, село

или поселок)⁶; если среди этих населенных пунктов присутствует районный центр, то его название выделяется полужирным. При нажатии на название района выпадает алфавитный список слов, зафиксированных во всех обследованных населенных пунктах этого района. При нажатии на гиперссылку с названием населенного пункта появляется перечень единиц, собранных только в данном населенном пункте. От каждой вокабулы можно перейти к соответствующей словарной статье.

Таким образом, в нашем словаре три основных принципа организации словника: алфавитный, тематический и лингвогеографический.

В разделе **Указатель мотивов** планируется разместить указатель мотивов, связанных с каждым из описываемых персонажей и встречающихся в мифологических текстах Пермского края. Он будет выглядеть как классический фольклорный указатель, т.е. по каждому персонажу будет нумерованный список мотивов, где после каждого мотива будут указаны номера текстов, в которых он встречается. При нажатии на номер текста пользователь перейдет на страницу с этим текстом и сможет с ним ознакомиться. Отметим, что в рамках настоящей работы мы не будем представлять этот указатель, его создание рассматривается нами в качестве одной из перспектив данного исследования.

В разделе **Метаданные** размещена информация о текстах, использованных в словаре в качестве иллюстраций. Здесь три подраздела: **Список информантов, Список собирателей и Список источников.**

Подраздел **Список информантов** представляет собой нумерованный перечень записей, каждая из которых включает фамилию, имя и отчество информанта, год его рождения, место его рождения (район и населенный пункт), а также район и населенный пункт, в котором он проживал на момент беседы с ним собирателей. После этого перечислены номера текстов,

⁶ Это сделано для того, чтобы пользователю было легче различить населенные пункты с одинаковыми или похожими названиями, которые могут встретиться как в разных районах (напр., населенный пункт с названием Городище есть в Юсьвинском районе (это деревня) и в Соликамском районе (село)), так и в одном (так, в Соликамском районе есть деревня Тетерина и поселок Тетерино, в Куединском районе – поселок Куеда и деревня Куеда).

записанных от данного информанта. Если при записи текста в беседе участвовало несколько информантов, то номер этого текста ставится около фамилий обоих (нескольких) информантов.

Подраздел **Список собирателей** также представляет собой пронумерованный перечень записей, каждая из которых содержит фамилию и инициалы собирателя и номера записанных им текстов в порядке возрастания. Если данный текст был записан несколькими собирателями, его номер в списке указывается несколько раз – около фамилии каждого из собирателей.

В **Списке источников** представлен алфавитный перечень источников материала для нашего словаря с сокращениями. Для словарей и фольклорно-этнографических сборников дается полное библиографическое описание.

На странице **Контакты** указаны контактные данные разработчиков: название университета, кафедры и лаборатории, где создан сайт, адрес университета и контактные телефоны. Это, на наш взгляд, позволит обеспечить эффективную обратную связь с пользователями.

4.5. Система поиска данных в словаре

В словаре имеется несколько систем поиска данных. Словарные статьи можно искать по алфавиту вокабул, по персонажу и по географической привязке. Кроме того, в словаре предусмотрен полнотекстовый поиск, для чего разработана специальная форма, расположенная в правом верхнем углу страницы. Эта функция позволяет найти даже те слова, которые не были занесены в словник, а также дает возможность поиска по части слова (корню, основе). Отметим, что в случае, если пользователь желает найти точные соответствия словосочетанию или фразе, при вводе поискового запроса он должен заключить его в кавычки; если пользователь этого не сделает, то поиск будет осуществляться по каждому отдельному слову запроса (т.е. в качестве результатов поиска вместе с точными соответствиями сочетанию будут выведены страницы, содержащие только какой-либо один из компонентов запроса).

4.6. Микроструктура словаря

Словарная статья в словаре состоит из нескольких элементов.

Заголовочное слово приводится в начальной форме (в форме именительного падежа единственного числа), обозначается полужирным шрифтом прописными буквами, ударение показывается строчной литерой. Фонетические и грамматические варианты (например, *дедушка, дедушко*) подаются в одной словарной статье, а в словниках делается отдельная гиперссылка на каждый вариант, словообразовательные варианты (например, *банник, банничек*) подаются в разных словарных статьях.

Особого внимания заслуживает вопрос о подаче неоднословных номинаций духов-«хозяев». В мифологических текстах Пермского края фиксируются сочетания нескольких типов. Во-первых, это оценочные номинации, производные от названий черта, беса и нечистой силы в целом: *нечистая сила, нечистый дух, отпадшая сила: Пошла утром загонять лошадей из ночного. Только вышла из Губдора, за мной едет мужик на лошади и маленькой тарантайке. Говорит мне: «Девушка, садись». Я села, он меня довёз до поворота, взошла на гору, а под горой вижу город. Спрашиваю подходящего ко мне дядю: «Что за город?» А он говорит: «Киев». <...> **Нечистая сила** меня тащила, леший был <...> (Губдор Краснов.) [ВС: 30]; Тут недалеко горушка. На горушке была у нас пасека. Две женщины робыли там. Они тамо управились: «Пойдём, – говорит, – ягод пособираем». Черницы-то ягод-то много. Пошли, да пошли, да заблудились, закружились, ушли далекуще, а уж поздно. И вот все переполохались, дошли до деревни Дуброво – от нас далёко по лесу. «Глядим – уж деревня Дуброво». Так не знаю, как они воротились. Видно, чё-то **нечистый дух** опутал. <...> (Бельский Сол.) [Материалы]; У нас в лесу раньше водилась **отпадшая сила**, люди видели. А теперича нету не чертей, не лешиев (У.-Гаревая Добр.) [ФС: 335]. Такие номинации представляют собой словосочетания, образованные по модели «прилагательное + существительное» и в наших материалах всегда имеют*

прямой порядок следования компонентов, поэтому проблем с их подачей в словаре не возникает.

Другая, намного более многочисленная группа неоднословных номинаций включает компоненты, указывающие на локус персонажа, которые представляют собой прилагательные или образованные от них путем конверсии существительные (*банный, банная, домовой, домовая, лесовой, лесной, лесная, леший, водяная*). Дело в том, что подобные сочетания, встречающиеся в текстах, имеют различный порядок следования компонентов. Так, в названиях духа-«хозяина» бани порядок компонентов прямой (т.е. это словосочетания, образованные по модели «прилагательное + существительное»): *Баню топить, дак у банной бабушки надо спроситься: разреши, мол, баню истопить* (Черновское Больш.) [ФС: 15]; *В бане есть банна парушка, банно дедушко. В баню придёшь, спрашиваешь: «Пусти нас попариться, погладиться, грешно тело помыть». А неспрошенный, тогда он во сне видится: «Почему не спросилась?»* (Парфёново Кудым.) [Русские: 237]; [А правда, что в бане тоже кто-то живет?] *Банный хозяин* (Чёрмоз Ильин.) [Материалы]. В названиях трех остальных рассматриваемых духов компонент, указывающий на локус, может стоять как на первом, так и на втором месте: *Новый дом строишь, дак домовую бабушку с собой зовёшь* (Н. Бычина Краснов.) [ФС: 15]; *«Дедушка домовой, бабушка домовая, пособите, помогите мне, рабе Александре, найти что-нибудь». Мне вот когда надо что-нибудь найти, так я говорю. Так и найду сразу* (Гобуново Перм.) [Материалы]; *В лесу лесной дед, лешак* (Монастырь Гайн.) [СРГКПО: 85]; [А вот лешего как ещё называют?] *Лесной дедушка, лесной, просто лесной, наверно, ли как ли <...>* (С. Коммунар Сив.) [Материалы]; *Скотина потеряется, писали на бересте дедушке лесному. «Дедушка лесной, нам верни скотинку» <...>* (Пож Юрл.) [Русские: 228]; *Дед мне рассказывал про дядю лесного. Говорил: «Вот вы не верите в дядю лесного, а он взаправду есть». Дедушка мой был. Ночью ехал в лесу по дороге и выругался. Поругался маненько на лошадь. Дороги-то и не стало. Только ёлки кругом и один в стороне-то дом. Светятся окошки.*

*Дядьки лесного был дом <...> (Чёрмоз Ильин.) [Материалы]; Водяная-то есь, водяная, как это, русалка, **водяная русалка**, лешачиха. Дак вот, а кто иё видел? Иё тоже эть никто не видел. Лешачиха – **водяная русалка** (Чердынь) [СРГСПК 1: 253]; **Шишига водяная** – сидит на плоту и волосы длинные, чёрные чешет. Искры золотые летят, и гребни золотые (Гари Киш.) [СРГЮП 3: 400].* Причем в названиях духа-«хозяина» леса компонент, указывающий на локус, намного чаще стоит на втором месте, чем на первом (так, например, сочетание *лесной дедушка* встретилось всего 1 раз, а вариант *дедушка лесной* – 25 раз (в 6-ти из этих случаев – в качестве вокатива)). Кроме того, встречаются двухкомпонентные названия духов локусов, которые также включают в себя слова типа *домовой, лесной* и т.д.: *Вот домовой, говорят, есь. Когда поедешь, надо звать с собой. Из дому когда, мол, вовсе уезжают и зовут его: «Домовой-соседушко, поехали с нами, мы уезжаем» (Ракшина Кудым.) [Русские: 237]; Скотину потеряют, на пенек просто кусочек хлеба кладут: «Суседушко-лесной, – скажут, – скотина потерялась...» (Пильва Куед.) [КБ: 17].*

Возникает вопрос, как подавать подобные единицы в словаре, если они имеют различную структуру? Считать ли, например, сочетания типа *лесной дедушка* и *дедушка лесной* одной единицей (с инверсией прилагательного во втором варианте) или рассматривать их как разные названия? Как представлять номинации типа *дедушка-домовой* и *дедушка домовой* – как одну единицу или различные?

Чтобы ответить на эти вопросы, мы обратились, в первую очередь, к практике лексикографирования. Как показывает проведенный анализ, среди лексикографов нет единства в принципах подачи таких единиц.

Так, в нетематических диалектных словарях подобные названия не имеют специальной словарной статьи, а подаются как устойчивые сочетания – на главное слово-существительное (например, в «Словаре русских говоров Южного Прикамья», в «Словаре пермских говоров», во «Фразеологическом словаре пермских говоров») или на первый значимый компонент (в «Словаре

русских говоров севера Пермского края») – в числе других выражений с тем компонентом, который является вокабулой статьи. Так, например, в «Словаре русских говоров Южного Прикамья» единица *лесовой дедушка* подана в статье на слово *дедушка* [СРГЮП 1: 222], сочетание *банный лешак* – на слово *лешак* [СРГЮП 2: 24–25], название *банный сосед* – на *сосед* [СРГЮП 3: 156]; при этом контекст с единицей *шишига водяная* подан на слово *шишига* [там же: 400], однако авторы словаря не указывают это сочетание в качестве устойчивого, т.е., по-видимому, предполагается, что в отрывке *Шишига водяная – сидит на плоту и волосы длинные, чёрные чешет. Искры золотые летят, и гребни золотые* (Гари Киш.) [там же] номинацией персонажа является только *шишига*. В «Словаре пермских говоров», например, сочетание *банная бабушка* подается в статье на слово *бабушка* [СПГ 1: 14]. Подобный принцип использован и во «Фразеологическом словаре пермских говоров» К.Н. Прокошевой, где фразеологизмы подаются по алфавиту грамматически господствующего слова, поэтому, например, сочетания *банная бабушка* и *домовая бабушка* поданы в статье на компонент *бабушка* [ФС: 15]. При этом статьи на компоненты *банный* [там же: 16] и *домовой* [там же: 110] при указании данных сочетаний дают отсылку на статью *бабушка*. В «Словаре русских говоров севера Пермского края», например, номинации *банника банная бабушка, банная староста, банный староста, банный царь* поданы в словарной статье на слово *банный* [СРГСПК 1: 56–57].

В «Словаре русских говоров Коми-Пермяцкого округа» интересующие нас сочетания также подаются в статье на главное слово – существительное: так, сочетание *лесной дед* подано на заголовочное слово *дед* [СРГКПО: 85]. Однако здесь наблюдается некоторая непоследовательность в порядке подачи компонентов подобных сочетаний. Например, в статье на слова *дедушка, дедушко* подается единица *лесной дедушко*, в то время как в примере, который иллюстрирует употребление этого сочетания, компоненты следуют в инверсионном порядке: *Все говорят – не ругайтесь в лесу, про дедушка лесного не вспоминайте* (Полва Кудым.) [там же]. Таким образом, можно

предположить, что составители словаря считают номинации *лесной дедушко* и *дедушко лесной* одной единицей, образованной по модели «прилагательное + существительное», а в словарной статье указывают лишь вариант с прямым порядком слов. Однако в том же словаре находим, например, сочетание *царь лесной*, которое указано в статье на слово *царь* и сопровождается следующим контекстом: *Царь лесной не кажется людям-то. А есть которы знаются с им* (У.-Зула Юрл.) [там же: 256]. Таким образом, сочетание включено в словарную статью в таком виде, в каком зафиксировано в тексте. При этом во вступительной статье к словарю (раздел «Общая характеристика русских говоров Коми-пермяцкого автономного округа») авторы указывают, что в Словаре представлена большая группа названий нечистой силы (демонимов) – *лесной, вихор, помощник, лесной царь* [выделено нами – М.Г.] <...>, *вещица* ‘ведьма-оборотень’, *волосатка* ‘русалка’, *запечник* ‘домовой’, *шишочек* (или *мелконький*) ‘святочный дух’, *небаской* ‘приходящий покойник» [там же: 32]. Это положение показывает, что авторы словаря все же воспринимают сочетание *царь лесной* как инверсию прилагательного в номинации *лесной царь*; однако в этом случае остается неясным, почему тогда в словарной статье в качестве инвариантной формы этого сочетания указано *царь лесной*.

Отметим, что подобные разночтения в способе подачи рассматриваемых сочетаний мы находим и в фольклорно-этнографических сборниках, включающих мифологические тексты. Так, во вступительной статье к сборнику «Куединские былички» указано, что «в куединских быличках леший имеет несколько имен: *леший, лешак, лесной батюшко, лесной хозяин, хозяин, дед, дедушко, лесной суседушко* [выделено нами – М.Г.], *шайтан*» [КБ: 13]. Отметим, что, поскольку мы использовали названный сборник в качестве одного из источников нашего электронного словаря, мы изучили его детально, однако выделенная единица в том виде, в котором она приведена в цитате, в этом сборнике не встречается, зато в одном из текстов есть номинация *суседушко-лесной*, где компонент *лесной* выступает как существительное (ср.: *Скотину потеряют, на пенек просто кусочек хлеба кладут: «Суседушко-*

лесной, – скажут, – скотина потерялась...» (Пильва Куед.) [КБ: 17]). Таким образом, из приведенной выше цитаты со стр. 13 становится понятно, что составители сборника считают, что любые сочетания с компонентом *лесной* (и под.) состоят из прилагательного (*лесной*) и какого-либо существительного, а их инвариантная форма – прямой порядок следования компонентов (прилагательное *лесной* + существительное, обозначающее духа: *лесной батюшко*, *лесной хозяин*). Однако неясно, почему сочетание с приложением (т.е. сочетание двух существительных) вдруг превратилось в сочетание прилагательного с существительным.

Рассмотрим теперь подходы к подаче рассматриваемых единиц в тематических словарях, посвященных традиционной культуре и ее лексике. Например, в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» вокабулами словарных статей, посвященных духам локусов, служат их наиболее употребительные общерусские однословные названия – *банник*, *домовой*, *леший*, *русалка*. Неоднословные номинации персонажей приводятся в специальной зоне статьи и подаются в виде сочетаний «прилагательное + существительное» с прямым порядком следования компонентов. Так, в статье о домовом приводятся следующие его неоднословные названия с компонентом, указывающим на локус: *избенной большак*, *дамавой хозяин*, *жировой черт*, *домовий дябел* [Левкиевская 1999а: 121]. Среди подобных номинаций лешего отмечены *лесной хозяин*, *лесной царь*, *лесной дедушка*, *лесной черт*, *лясной царь*, *лисавой дзед*, *лісней хазяїн*, *лісовий бог*, *лісовий чорт*. Однако в рассматриваемом словаре отмечена также одна номинация духа леса, в которой компонент, обозначающий локус, находится на втором месте (*нячистик лясовы*), а также одно название, состоящее из двух существительных (*лісник шут*) [Левкиевская 2004: 104–105].

В «Русском демонологическом словаре» Т.А. Новичковой неоднословные номинации духов-«хозяев» также не являются вокабулами статей, а приводятся в словарных статьях на общерусские однословные наименования, однако здесь уже четко виден основной принцип автора в

подаче таких сочетаний: в статьях присутствуют как номинации, в которых компонент, указывающий на локус, находится на первом месте, так и сочетания, где он стоит на втором месте. Например, в статье на слово *банник* приводятся следующие двухсловные номинации этого персонажа: *баенная нечисть*, *баенный жихарь*, *баенный шишок*, *банна жихоня*, *баннные анчутки*, *баннный апостол*, а также *дедушка банный*, *нечистик баенный*, *пастен баянный*, *хозяин баенный*, *шашко баенный*; отмечено также сочетание *баннные лешие* [Новичкова 1995: 35], где второй компонент является существительным и указывает на демоническую природу персонажа, а не на его место обитания; таким образом, это сочетание соответствует первой из перечисленных выше моделей. Интересно также, что в статье, посвященной домовому, приведены такие номинации, как *батюшко-дворовой суседушко-дворовый* и *царь дворовый* [там же: 130–131]. Таким образом, в двух первых случаях компонент *дворовый* является существительным, а в третьем случае его можно трактовать как прилагательное (тогда перед нами сочетание с инверсией прилагательного и существительного) или как существительное, возникшее путем субстантивации. Для нашего исследования важным оказывается тот факт, что Т.А. Новичкова при подаче анализируемых сочетаний исходит прежде всего из текста, т.е. из конкретной традиции, которую эти тексты отражают, поэтому она не сводит все единицы к модели «прилагательное + существительное», а воспринимает номинации, в которых компоненты типа *баенный*, *домовой* и под. стоят на последнем месте, как самостоятельные. Преимуществом данного подхода, по нашему мнению, является то, что он позволяет показать разные модели, существующие в сознании самих носителей традиции (т.е. Т.А. Новичкова показывает, например, что в номинации *суседушка-дворовый* компонент *дворовый* может осознаваться носителями традиционной культуры как существительное и слова тяготеют друг к другу как определяемое существительное и приложение, т.е. образуют единую номинацию как на уровне семантики, так и на уровне структуры).

В словаре «Новая АБЕВЕГ русских суеверий» М.Н. Власовой также встречаются единицы с компонентами *домовой*, *лесной* и *под.* как в пре-, так и в постпозиции. При этом все они выносятся в область заголовка словарной статьи. Так, например, имеется статья, озаглавленная *банная бабушка*, *банная матушка* [Власова 1995: 44]; а в статье, посвященной мужской ипостаси духа бани, даются вокабулы *банный хозяин*, *банный бес*, *банный пастырь* [там же]; среди заголовочных слов в статье о духе дома отмечены номинации *домовой хозяин* и *царь домовой* [там же: 125], что соответствует приводимым в этой статье цитатам из текстов. Статья, посвященная духу-«хозяину» леса содержит следующие двухсловные номинации: *дядя леший*, *леший царь*, *лесной дедушка*, *лесной дядя*, *лесной херувим*, *лесной хозяин*, *лесной царь*, *лесовой дедушка*, *лесовой хозяин* [там же: 203]. На последнем примере ярче всего виден принцип, которого придерживалась М.Н. Власова в трактовке подобных сочетаний: как и Т.А. Новичкова, она тоже исходит из текста и считает сочетания, в которых компонент, указывающий на локус, стоит на втором месте, самостоятельными единицами словарного описания и не сводит их к модели «прилагательное + существительное». Однако при анализе материалов этого словаря возникает другой вопрос: почему автор не выносит в заголовочную зону все названия персонажей, которые встречаются в текстах, включенных в словарную статью? Так, например, в статье о лешем встречается номинация *царь лесной* [там же: 203, 210], не отмеченная среди вокабул, в то время как там присутствует похожее по структуре сочетание *леший царь*, которое, напротив, не встречается в самом тексте статьи.

Е.Ю. Балова в материалах для словаря «Народная демонология Нижегородской области», который является одним из приложений к ее диссертационной работе «Демонологическая лексика в говорах правобережья Нижегородской области» [Балова 1999], также исходит из самих иллюстративных контекстов и подает в своем словаре неоднословные сочетания с компонентом *домовой*, *лесной* и *под.*, находящимся как на первом, так и на втором месте. Отметим, что при этом каждая такая единица служит

вокабулой самостоятельной словарной статьи. Так, в словаре имеются статьи на следующие единицы: *банная бабушка*, *банная кочерга* [Балова 1999, приложение 5⁷: 27], *водяная мать* [там же: 30], *дед домовой*, *дедушка дворовенький*, *дедушка димовой*, *дедушка домовой* [там же: 33], *домовой дедушка*, *домовой соседушка*, *домовой царь* [там же: 35], *лесной дедка*, *лесной царь*, *лесовой домовой* [там же: 40]. В самой диссертационной работе каждая из этих разнообразных в структурном плане номинаций рассматривается как самостоятельная единица (например, различные названия домового перечислены на стр. 18–19, 129, причем автор отмечает как самостоятельные, например, названия *домовой дедушка* и *дедушка домовой* [Балова 1999: 129]), т.е. Е.Ю. Балова, как и предыдущие исследователи, в подаче подобных сочетаний пытается ориентироваться на контексты. Однако этот принцип диссертантом иногда нарушается: так, в тексте работы приведен следующий контекст: «И во дворе и в доме **дедушка-дворовенькай** [выделено нами – М.Г.] жил, это уж потом ево стали домовым звать» [там же: 19], который подан как иллюстрация функционирования в нижегородских говорах единицы *дедушка дворовенький* [там же]. Почему при этом двухкомпонентная единица превращена автором в двухсловную, остается неясным.

Наиболее последовательным является подход Е.Е. Левкиевской при подаче единиц рассматриваемого типа в словаре «Демонология севернорусского села Тихманьги» [Левкиевская 2001a]. Автор прямо указывает, что подает вокабулы словарных статей в таком виде, в каком они встретились в текстах, и неукоснительно следует этому принципу. Так, Е.Е. Левкиевская помещает в самостоятельных словарных статьях такие единицы, как *байная старуха* [там же: 432], *батюшко-хозяйнушко лесной* [там же: 435], *праведной лесной* [там же: 462], *хозяин дворовой*, *хозяин домовой*, *хозяйнушко-батюшко домовой*, *хозяюшка домовая* [там же: 473], *хозяюшко-*

⁷ Здесь и далее в ссылках на материалы для словаря «Народная демонология Нижегородской области» указывается «приложение 5», поскольку нумерация страниц в приложениях к диссертации Е.Ю. Баловой начинается с стр. 1, т.е. не является сквозной во всей работе. Ссылки непосредственно на текст диссертации приводятся в соответствии со стандартом: [Балова 1999].

домовой, хозяйшко домовой [там же: 474]. Как видим, опора на тексты помогает автору лексикографировать не только двухсловные, но и более сложные по структуре единицы (*батюшко-хозяйнушко лесной, хозяйнушко-батюшко домовой*), а также показать различные модели имен духов, существующие в сознании носителей одной локальной традиции (ср. варианты *хозяйшко-домовой* и *хозяйшко домовой*, которые автор справедливо считает разными единицами и подает в отдельных словарных статьях).

Описанный подход – рассмотрение неоднословных единиц с компонентами *домовой, банный, лесной* и под., имеющих различную структуру и порядок компонентов, как различных названий духов – находим и в некоторых теоретических работах, посвященных мифологической лексике. Одной из таких работ является диссертация О.А. Черепановой «Мифологическая лексика русского языка». В этой работе ученый, опираясь на свой текстовый материал, рассматривает как те названия, в которых компонент, указывающий на локус персонажа, находится на первом месте (*запечный суседко, баенная нечисть, баенный шишок* [Черепанова 1983: 118], *лесной князь, лесной хозяин, лесной черт* [там же: 119], *леший царь* [там же: 120]), так и те, где такой компонент находится на второй позиции (*дедушко водяной* [там же: 67], *царь домовой, дедушка баенный, нечистик баенный, хозяин банный* [там же: 118–119], *дядюшка лесной, дядя леший, житель лесной* [там же: 119]). Особо показательны имеющиеся в указанной работе сочетания, одинаковые по лексическому наполнению и различающиеся лишь порядком компонентов: *лесной царь* [там же: 60] и *царь лесной* [там же: 113], *домовой хозяин* [там же: 117] и *хозяин домовой* [там же: 118], *лесовой дедушка* и *дедушка лесовой* [там же: 119]. Автор рассматривает их как самостоятельные названия духов и не сводит их исключительно к модели с прямым порядком слов (по типу «прилагательное + существительное»).

Итак, имеющиеся в нашем распоряжении научные данные позволяют отметить следующее.

В различных региональных и локальных традициях существует несколько структурных моделей неоднословных номинаций духов-«хозяев» локусов с компонентами типа *лесной, домовой* и под. Основными (т.е. наиболее часто встречающимися) являются три из них.

Первая модель – «прилагательное + существительное» (так, в рассмотренных работах, фольклорно-этнографических сборниках и словарях встретились, например, единицы *банная бабушка, лесной хозяин*).

Вторая модель включает существительное и прилагательное / субстантивированное прилагательное, указывающее на локус персонажа (например, по данной модели образованы, например, сочетания *дед домовой, хозяин баенный*, встретившиеся нам в проанализированных работах и словарях).

Отметим, что некоторые ученые однозначно определяют второй компонент в таких названиях как прилагательное (т.е. получается, что это сочетание типа «прилагательное + существительное» с инверсией компонентов). В частности, анализ подобных номинаций, включающих термины родства, проводила И.Б. Качинская, которая, говоря, например, о сочетаниях *дедко домовой, дедушка домовой, дедушка дворовой* и *дедушка модовой*, указывает, что «в качестве адъектива при лексемах *дедко, дедушко (дедушка)* выступают прилагательные *домово́й, модово́й, дворо́во́й*» [Качинская 2018: 21]. Такого же мнения придерживается О.И. Васнева, которая указывает, что подобные бинарные номинанты «представлены атрибутивными сочетаниями “прилаг. + сущ.” <...> и “сущ. + прилаг.” <...>. Основные отношения, которые выражают эти сочетания, – “предмет и его признак” – могут быть оформлены по-разному: атрибутив может стоять в препозиции или в постпозиции (*подледный дед, бес лесной*)» [Васнева 2013: 38].

По нашему мнению, такая точка зрения справедлива, однако она не является единственно возможной. Как представляется, компонент, указывающий в данных сочетаниях на локус персонажа, может быть и

существительным (субстантивированным прилагательным). Так, например, сочетание *дедушка лесной* (без учета фонетического варианта *дедушко лесной*) встретилось в 25 мифологических текстах. Разумеется, оно может являться сочетанием *лесной дедушка* (которое тоже встречается в пермской традиции, но зафиксировано лишь в одном тексте). С другой стороны, компонент *лесной* может расцениваться и как существительное, возникшее из прилагательного *лесной* путем субстантивации. Такой вывод можно сделать, если принять во внимание тот факт, что в пермской традиции часто встречается одиночная номинация духа-«хозяина» леса *лесной*, которая отмечена в 74 мифологических текстах (для сравнения: *дедушкой* пермский леший назван лишь в 19 текстах). Таким образом, опираясь на суждения ученых-лингвистов, занимавшихся проблемами образования субстантиватов в русском языке, можно предположить, что сочетание *дедушка лесной* (помимо простой инверсии существительного и прилагательного в спонтанной речи) могло возникнуть и другим путем.

Этот путь мог выглядеть следующим образом. Изначально в традиции существовали обозначения лешего типа *лесной дух* или *лесной хозяин* и под., как мы показали выше, такие номинации, образованные по модели «прилагательное со значением локуса + существительное, называющее духа», существуют в традициях Пермского края и других территорий до сих пор, и спектр таких названий очень широк. Затем – вследствие действия закона экономии речевых усилий – в таких сочетаниях происходила утрата существительного и субстантивация оставшегося прилагательного, сопровождаемая изменением как его грамматических характеристик (в частности, сохранение только форм одного рода (ср.: *домовой* – существительное мужского рода, *домовая* – соотносительное слово женского рода), преобразование согласовательных флексий прилагательных, зависящих от формы (рода, падежа, числа) определяемого слова в независимые аффиксы существительных [Фысина 2007: 60]), так и семантики (ср. замечание С.А. Кошарной: «происхождение таких номинаций [*леший, полевой, дворовой,*

домовой – М.Г.] связано с опущением табуированного имени [персонажа] и конденсацией семантики [существительного и прилагательного – М.Г.] в устойчивом определителе» [Кошарная 2003: 15]). Таким образом, слово *лесной* развило свое значение по следующей модели: ‘относящийся к лесу, обитающий в лесу’ → ‘дух-«хозяин» леса’, т.е. у прилагательного появилась предметная семантика – дух-«хозяин», однако единица *лесной* в то же время продолжала характеризовать обозначаемого персонажа по локусу, т.е. сохранила и значение признака. Затем единица *лесной*, уже будучи существительным, встроилась в имеющиеся в традиции модели обозначения лешего. Таким образом, можно предположить, что существительное *лесной* также могло использоваться в данной модели и, следовательно, превращаться в сочетание вида *дедушка лесной* с компонентами-существительными. То есть для носителей традиции дух леса продолжал оставаться прежде всего *лесным* (подтверждением этого может служить высокая частотность номинации *лесной* в проанализированных нами мифологических текстах Пермского края), а компонент *дедушка* добавлялся к основному имени персонажа для его задабривания. Например: *Лесной* есть, слыхали, его зовут дядя Виктор. Соседка тут жила, он к ей ночью ходил. Ходил и чужим голосом разговаривал: «О-о-о!». Она говорила, с ним разговариваю, а его самого не видно. *Дедушка лесной* пришёл, слыхала, – это к пожару (Сергеева Юрл.) [Русские: 223] (ср. также подобный контекст, где используется термин родства *батюшка*: *Вот мало ли вот телёнок, ну, примерно, убежал, не могут нигде найти вот, и по росстаням записывают. Я не знаю, чё там пишут. Так вот бросают это, бумажки или там на берёсте.* [М.Л.:] <...> *У нас вот лошадь-то когда терялась и телята когда терялись, мы делали. Грамота лешему, лесному.* [Т.В.:] «Грамота». «Грамота лесному» называется. <...> [А вы писали, вы его по имени называли?] [М.Л.:] *Ну, да, батюшка лесной.* [Нет, ну, у него же имя ещё есть.] [М.Л.:] *Нет, писали «батюшка лесной».* [Просто батюшка лесной?] <...> [М.Л.:] *Нет.* <...> *Мы вот просто писали: «Батюшка лесной, у нас потерялась кобыла, допустим, рыжей масти, лысаная, –*

примерно пишешь возраст. – Помоги, батюшка, найти» <...> (Лобанова Юрл.) [Материалы]).

Еще раз подчеркнем, что ни одна из перечисленных точек зрения на появление сочетаний типа *дедушка лесной* не может быть признана окончательной, поскольку мы не задавали уточняющих вопросов нашим информантам относительно того, какой частью речи для них является компонент *лесной* в сочетании *дедушка лесной* – прилагательным или существительным, поэтому не можем полностью исключать возможность простой инверсии прилагательного в потоке спонтанной речи. Опираясь на имеющиеся данные, мы можем лишь сказать, что сочетание *дедушка лесной* имеет определенную закрепленность в традиции Пермского края.

Таким образом, описанная вторая модель является переходной между первой и третьей.

Третья же модель включает два существительных, одно из которых является приложением к другому, т.е. это двухкомпонентные номинации (ср., напр., единицу *хозяйушко-домовой*, приводимую Е.Е. Левкиевской в словаре «Демонология севернорусского села Тихманьги» [Левкиевская 2001а: 474]), в которых слова типа *домовой*, *лесной* и под. четко осознаются носителями традиции как существительные. Отметим, что в некоторых традициях имеются такие номинации, в которых компонент, указывающий на локус, стоит в препозиции, однако воспринимается как существительное, т.е. эти названия тоже являются двухкомпонентными. Например: *воден-царь* [Власова 1995: 92], *домовой-соседушка* [Балова 1999: 65], а также *лешой-батюшко* [Дранникова, Разумова 2009: 63] (в материалах Пермского края: *домовой-соседушко* [Русские: 237]).

Итак, проведенный анализ показывает, что имеющиеся в пермских текстах неоднословные сочетания с компонентами *лесной*, *домовой* и под. имеют различную структуру, а слово, указывающее на локус персонажа, в разных случаях имеет разную степень субстантивированности (от «нулевой», когда слово является прилагательным, до полной (в модели 3)), поэтому при

подаче таких названий в словаре мы считаем некорректным сводить их все к одному инвариантному типу «прилагательное + существительное». Следовательно, при разработке словаря мы принимаем подход тех ученых, которые в своих теоретических работах и словарях подают анализируемые сочетания как самостоятельные номинации и не сводят их к обозначенной инвариантной модели.

Таким образом, в нашем словаре каждая из неоднословных номинаций с компонентами *домовой*, *лесной* и *под.*, имеющих разную структуру (например, *дедушка-домовой* и *дедушка домовой*) и/или порядок компонентов (например, *лесной дедушка* и *дедушка лесной*) будет подаваться в отдельной словарной статье с полным сохранением облика сочетания, представленного в соответствующем мифологическом тексте. Фонетические и грамматические варианты (напр., *дедушка лесной* и *дедушко лесной*), как и при подаче однословных единиц, указываются в одной словарной статье, а в словниках даются по отдельности, при этом каждый из вариантов снабжается гиперссылкой на эту словарную статью.

Отметим также: чтобы не нарушать выбранный принцип, мы будем подавать подобным образом и все остальные неоднословные номинации духов, встретившиеся в пермских мифологических текстах. Так, в одном из них присутствует название *батюшко милостивый*, используемое как вокатив, обращенный к домовому: *Стучал ночью кто-то долго в дому, нам спать не давал. Колотил и колотил всю ночь. Утром мама встала, помелом постучала, положила творогу в дырку и говорит: «Батюшко милостивый, какое ты нам горе принёс? Какую беду принёс?» <...> (Добрянка) [ББ: 100–101]. При подаче этого сочетания мы будем опираться на текст и укажем это название именно в виде *батюшко милостивый*, а не *милостивый батюшко*.*

После заголовочного слова могут следовать **грамматические и стилистические пометы**. Они присутствуют только в том случае, если грамматические характеристики диалектного слова отличаются от характеристик литературного либо если по форме слова невозможно

определить его грамматические особенности. Пометы даются в скобках полужирным курсивом. Сокращения, используемые в зоне помет, и их расшифровка приводятся в таблице 1.

Таблица 1. Грамматические и стилистические пометы и их значение

Помета	Значение
ж. р.	женский род
м. р.	мужской род
мн.	множественное число
сущ.	существительное
собир.	собирательное существительное
эвфем.	номинация носит эвфемистический характер
оц.	номинация носит оценочный характер
бран.	бранное
в функц. обр.	слово используется в функции обращения

После заголовочного слова с пометами следует **толкование**. Оно выделяется полужирным курсивом. Если одно и то же слово называет нескольких персонажей, такое слово рассматривается нами как многозначное. Каждое значение многозначного слова сопровождается соответствующим номером (см. ниже пример на слово *дедушка*). Порядок подачи значений многозначного слова зависит от следующего критерия: если между значениями вокабулы четко прослеживаются отношения метонимии по типу род → род (например, *лешачиха* ‘дух-«хозяин» леса’ → ‘дух-«хозяин» воды’), то значения подаются от первичного к вторичному; если между значениями нет отношений метонимии и невозможно установить, какое из них было первичным, а какое вторичным (например, мы не можем четко установить, какой из духов раньше стал обозначаться словом *дедушка*, а какой позже), то значения подаются в следующем порядке: первым указывается значение, характеризующее домового (т.к. это дух, более «близкий» к человеку), а затем

следуют значения, относящиеся соответственно к баннику, лешему и русалке. Приведем фрагменты упомянутых словарных статей⁸:

ЛЕШАЧИХА. 1. Дух-«хозяин» леса.

Раз ещё как-то двое мужиков скот пасли. Это мама моя рассказывала. Как им возвращаться, они на этой Серёней реке бабу увидели. Она на пне сидит, воет. Сарафан на ей чёрный, с цветами. Они распознать решили, **лешачиха** это или баба. Один-то крест с себя снял, а двое верёвку-то руками растянули и пошли на неё. А она пятится, пятится да так и пропала. **Лешачиха** это была, потому как крест надеть не захотела. А выла, дак её леший набил (с. Б. Долды, Чердынский район) [текст 870; инф. 364; ББ].

2. Дух-«хозяин» воды.

Однажды мы жали, когда отработались, пошла я на реку умыться по сходням, пенькам. Смотрю: **лешачиха** сидит, волосы чёрные, длинные; вдруг она падёт в пруд, только волны раздалась (д. Талачик, Кунгурский район) [текст 1558; инф. 546; соб. 229, 230; Материалы].

[Видели ли вы русалку на реке?] **Лешачиху?** Я нет. Люди, говорят, видели. [А какая она?] Голова женская, а низ как у рыбы. [А что нужно сделать, чтобы она исчезла?] Молитву сказать (д. Егорово, Верещагинский район) [текст 1559; инф. 98; соб. 80, 91; Материалы].

3. Дух-«хозяин» бани.

[Живет в бане кто-то?] Да чучело какое-то в каменке, **лешачиха** (с. Юсьва) [текст 161; инф. 104; соб. 41, 99; Материалы].

ДЕДУШКА, ДЕДУШКО. 1. Дух-«хозяин» дома.

Отец рассказывал, один раз приходил к нему **дедушко**. А я не спросил, к чему (с. Полва, Кудымкарский район) [текст 1922; СРГКПО].

2. Дух-«хозяин» леса.

Вот он ходит, воет по дороге, пыль столбом идёт. А вот он идёт, надо говорить: «Чур нам, чур нам». **Дедушка** идёт – «чур нам, чур нам». Перед

⁸ Ввиду ограниченности объема диссертации здесь и далее приводятся не все иллюстративные контексты, имеющиеся в словарной статье, а лишь избранные (иногда они даются с сокращениями).

бурей он идёт. Столбом въёт (с. Усть-Зула, Юрлинский район) [текст 808; инф. 348; Русские].

В нашем словаре используются краткие описательные толкования лингвистического типа. Дефиниции синонимического и отсылочного типа не используются, поскольку затрудняют работу пользователя с ресурсом (нужно переходить по ссылке к другой статье, а затем возвращаться назад, на что тратится время).

Отметим, что для носителей традиционной культуры характерно наивное, обыденное мировоззрение, предполагающее прагматический подход к миру, а не научное, в основе которого лежат понятия, суждения, умозаключения и теории. Поэтому в толкованиях нашего словаря мы попытались представить не точку зрения ученого-лексикографа, фиксирующего народные верования, отраженные в лексических единицах, как бы «со стороны», а восприятие самих носителей традиции, для которых обозначаемые мифологической лексикой явления вполне реальны. Следовательно, мы не используем в толкованиях формулы «по суеверным представлениям», «согласно народным верованиям» и под.

Кроме того, мы старались не использовать в толкованиях научные термины и специальную лексику, поскольку создаваемый продукт рассчитан не только на ученых, но и на обычных пользователей.

При разработке толкований номинативных единиц мы столкнулись с проблемой отсутствия единой общепринятой терминологии для описания мифологических персонажей. Так, Л.Н. Виноградова в работе [Виноградова 2000] отмечает, что наиболее часто встречаются термины «демон», «демоническое существо», «мифическое существо», «сверхъестественное существо», «дух». Сама Л.Н. Виноградова в указанной работе использует термин «мифологический персонаж».

Е.Е. Левкиевская в «Материалах к словарю полесской этнокультурной лексики» [Левкиевская 2001б] также пользуется термином «мифологический персонаж».

Мы же при толковании номинаций демонов опираемся на терминологию, предложенную О.А. Черепановой в работе [Черепанова 1983], и называем описываемых персонажей духами-«хозяевами» соответствующего локуса. При описании значений собственных имен демонов мы используем общепринятые названия духов – *домовой, банник, леший, русалка*. Отметим, что при создании толкований имен собственных мы ориентировались на дефиниции, представленные в первом томе «Этнодиалектного словаря мифологических рассказов Пермского края» [ЭСМРПК], составленного учеными ПГНИУ И.И. Русиновой, А.В. Черных, К.Э. Шумовым и С.Ю. Королёвой. Хотя первый выпуск словаря посвящен не духам локусов, а людям со сверхъестественными свойствами (*знающим*), формулы толкований собственных наименований оказались применимы для нашего материала. Так, авторы указанного словаря предлагают формулу для толкования имен беса – духа болезни икоты: *Названное [мужское / женское] собственное имя «беса» – духа болезни, сообщаемое им во время приступов «икоты»: АНДРЕЙКО*. Названное мужское собственное имя «беса» – духа болезни, сообщаемое им во время приступов «икоты» [ЭСМРПК 1: 45]; *АКСИНЬЯ*. Названное женское собственное имя «беса» – духа болезни, сообщаемое им во время приступов «икоты» [там же: 44].

Итак, рассмотрим формулы толкований для мифологической лексики, описываемой в нашем словаре. В квадратных скобках даются переменные, в фигурных – факультативные элементы. Ввиду ограничения объема настоящей работы приводятся избранные иллюстративные контексты, некоторые тексты даются в сокращенном виде.

Единицы, входящие в субподраздел **Наименования**, толкуются по следующей модели: *Дух-«хозяин»* [локуса].

БАБУШКА ЛЕСНАЯ. *Дух-«хозяин» леса.*

Телушка двух годов у нас потерялась (на самом-то деле её соседи украли и закололи). А маме сказали, что дедушка где-то носит. Машка пошла искать, навстречу попадает высокая старуха, и ресниц у ней нет. Машка спросила, не

видела ли телушку. Бабушка захохотала (знает ведь, что заколота): «Ха-ха, телушку» (три раза). [А кто это была?] А это **бабушка лесная**. [В чем она была?] То ли халат... Ну во всём сером (Ильинский район) [текст 1229; Материалы].

БАННАЯ (сущ.). Дух-«хозяин» бани.

В какой-то жар в бане моется **банная**. Вот одна женщина пошла мыться. Зашла туда [в баню] и видит: **банная** лежит голая, лежит и моется. Женщина испугалась да прямо голая и убежала из бани (д. Старый Посад, Карагайский район) [текст 140; инф. 69; соб. 81; Материалы].

БАНИЧЕК. Дух-«хозяин» бани.

[А вот скажите, у этого банника не было имени?] Нет, наверное, «**банничек**» у нас говорят. У нас бабушка так всё говорила. [А где банник живет?] Не знаю. Домовой на венике живёт, домовой. А банный, я не знаю. Где он там живёт? (пос. Северный Коммунар, Сивинский район) [текст 178; инф. 117; соб. 46, 47, 73, 116, 117, 118; Материалы].

В функц. обр.

[А что про банника?] [Т.Б.:] У меня вот свекровь ходит в баню, у меня вот муж говорит, она к нам заходит в баню, дверь открывает: «Здравствуй, **банничок**». Она говорит. И потом, когда выходит: «До свиданья, **банничок**». Всегда вот так вот. Здоровается, чтобы он её хорошо принял, она с ним здоровается. «До свиданья, **банничек**, помыл меня» (пос. Северный Коммунар, Сивинский район) [текст 176; инф. 115, 116, 117; соб. 46, 47, 73, 116, 117, 118; Материалы].

БАТЮШКА, БАТЮШКО. 1. (Только в функц. обр.) Дух-«хозяин» дома.

Нынче в больнице лежала с женщиной из Карьера. Она говорит: «А у меня есть этот, как его? Домовой! Я ему всё время говорю: “**Батюшка**, не обижай меня”. А когда мужу говорю, он не верит. А однажды вместе с ним спали и слышим: в кухне посудник как брякнулся. Такой шум! Пошли посмотрели: всё на месте висит. Ну откуда такой грохот был?» Она, значит, и

говорит: «А! Забыла ему кусочек хлеба положить! Надо же было его хлебушком, его покормить» (пос. Всеволодо-Вильва, Александровский район) [текст 514; инф. 258; соб. 50, 51, 52; Материалы].

2. (Только в функц. обр.) Дух-«хозяин» бани.

Любишь в баньке мыться? А там ведь тоже хозяин есть. За печкой живёт, банником называют. Иные хозяева имя дают. Банник в бане – что домовый в доме. Также порядок соблюдает. Баньку надо в порядке держать, чтоб чистота была. Прежде чем затопить, попроси разрешения: «Дозволь, **батюшка**, баньку истопить» (с. Нердва, Карагайский район) [текст 141; инф. 93; Материалы].

3. Дух-«хозяин» леса.

Батюшка помог нам вот два раза. Мы теряли кобылу и теряли двух телят и оба раза писали грамоту. А до этого никак не могли найти, где бы ни спрашивали, где ни видели. Никак они не выходили, вот после грамоты только вышли. Это работает, это есть, это проверено. [А вы когда кладёте на пенёк, вы назад не пятитесь?] Я вообще про это не знаю. Я вот и говорю, он нам два раза помог, а я ему, я его ничем не отблагодарила. Вот слышать-то слышала, что надо отблагодарить, а сама-то не ходила в лес-то. А вот надо было просто унести (д. Лобанова, Юрлинский район) [текст 1132; инф. 427; соб. 46, 47, 139; Материалы].

В функц. обр.

Мы вот просто писали: «Батюшка лесной, у нас потерялась кобыла, допустим, рыжей масти, лысаная, – примерно пишешь возраст. – Помоги, **батюшка**, найти». Ложили на три перекрёстка. [Не в лесу?] [М.Л.:] Нет, на дороге на своей на три перекрёстка. На три перекрёстка полóжили, и у нас на следующий день нам сразу подали весть, что у вас кобыла вот там-то, там-то. [И вы её живую?] [М.Л.:] И мы её привели домой, и телят тоже нашли (д. Лобанова, Юрлинский район) [текст 1130; инф. 427, 428; соб. 46, 47, 139; Материалы].

БАТЮШКА БАННЫЙ ЦАРЬ (только в функц. обр.). Дух-«хозяин» бани.

[В новую баню банного царя перевозили. За сутки до этого под лавку, напротив камина, ставили наберушку. Через сутки приходили в баню, брали посудину со словами:] **Батюшка банный царь**, пойдём в новую баню, простися с этими стенами, всё, мы её будем разламывать, не будет этой бани, всё, пойдём со мной в новую баню (д. Поселье, Усольский район) [текст 69; УД].

ВОДЯНАЯ (сущ.). Дух-«хозяин» воды.

Водяную тоже видали на реке. Выходит на берег, как собака рыжая, говорят, по реке плавала (с. Касиб, Соликамский район) [текст 1570; инф. 59; Материалы].

ВОДЯНАЯ РУСАЛКА. Дух-«хозяин» воды.

Водяная-то есь, водяная, как это, русалка, **водяная русалка**, лешачиха. Дак вот, а кто иё видел? Иё тоже эть никто не видел. Лешачиха – **водяная русалка** (г. Чердынь) [текст 1904; СРГСПК 1].

ВРАГ (оц.). Дух-«хозяин» леса.

Вот у Якуниной воды **враг** водит. Вот Коля Иванов-от (меньшой). Как Ваня Михалев умер, Коля поехал на своём драндулете, сам что-то собрал, вроде мотоцикла какого. Приехал в лес. Поставил мотоцикл, а сам пошёл грибы собирать. Отошёл немного. Как на свой мотоцикл обернулся, а рядом, видит, с мотоциклом дядя Ваня стоит, а сам думает: «Так ведь умер он». А Ваня Михалев и говорит ему: «Пойдём-ка дальше в лес, там так много грибов, пойдём». А Колька-то испугался, бегом на мотоцикл сел и домой поехал. Да домой такой бледный приехал. Трясёт всего. До сих пор вспоминает (с. Филипповка, Кунгурский район) [текст 1380; инф. 521; соб. 226; Материалы].

ГРЕХ (оц.). Дух-«хозяин» леса.

Смотрю: [леший] на лыжах катится. Плюнул через лево плечо, благословесь двери закрыл, сижу в избушке-то. Он подошёл к двери, **грех**-то, – я не открываю. Молитвами только отциталя от его-то (д. Акчим, Красновишерский район) [текст 1860; СРГСПК 1].

ДеД. Дух-«хозяин» леса.

В лесу – дед хозяин, заведёт, что и не выйдешь. Чтобы не заблудиться, нужно переобуться (с. Фёдоровск, Куединский район) [текст 971; инф. 34; КБ].

ДЕДУШКА-БРАТУШКА (*только в функц. обр.*). *Дух-«хозяин» дома.*

Домового я переносила в новый дом. Говорила: «**Дедушка-братушка**, пойдё со мной». Дедушка помогает мне, за скотом смотрит. Как-то корова лягаться начала, я говорю: «**Дедушка-братушка**, помоги». Корова и перестала лягаться (д. Комариха, Ильинский район) [текст 485; инф. 246; соб. 134, 135, 136; Материалы].

ДОМОВЁНОК. *Дух-«хозяин» дома.*

Утром проснулся, на животе **домовёнок** спит, маленький, серый, тёплый. Смотрю, мамаша выходит, раз – его забрала. Он серый такой, на кошку похож (пос. Пожва, Юсьвинский район) [текст 218; инф. 140; Русские].

ИЗБУШЕЧНИК. *Дух-«хозяин» дома.*

Вот не будешь дом в порядке держать – **избушечник** тебя невзлюбит и из дому выгонит (с. Русский Сарс, Октябрьский район) [текст 774; СРГЮП 1].

ЛЕСОВОЙ (*сущ.*). *Дух-«хозяин» леса.*

Лесовой может тебя с пути сбить в лесу (с. Сергино, Нытвенский район) [текст 986; Нытва].

НЕДОБРЫЙ (*сущ., оц.*). *Дух-«хозяин» леса.*

<...> А как уж она с им познакомилась, с этим лешаем? <...> Она ведь с лешаем стала жить, с этим, с **недобрым**-то. <...> А лешай-то говорил ей: «Если скажешь про меня, я тебя задушю». И ей пришлось всё потом рассказать. Её не стали туда отпускать. Раньше всякие молитвы знали. Она рассказывала: «Он меня на себе несёт, я пешком не хожу. Мы выше леса летим». Нашли такого человека, который знает отговаривать. И вокруг дома-то чисто все чё-то каки-то бумажки навтыкали, написано на них чё-то. Навтыкали, облили всё с наговоров. Он к ней домой-то ночью-то пришёл, дак чуть крышу не снёс. Такой ветер, говорит, поднялся, такой ураган – это лешай. <...> Её лечили долго бабушки. И всё, он от неё отошёл (с. Юрла) [текст 861; инф. 360; Русские].

ОТПАДШАЯ СИЛА (собр.; оц.). Дух-«хозяин» леса.

У нас в лесу раньше водилась **отпадшая сила**, люди видели. А теперича нету не чертей, не лешиев (с. Усть-Гаревая, Добрянский район) [текст 1494; ФС].

СОЛОМЕЯ-БАБУШКА, СОЛОМИЯ-БАБУШКА (только в функц. обр.). Дух-«хозяин» бани.

Когда заходишь в баню, говори: «Батюшко-парушко, **Соломея-бабушка**, пусти нас помыться, пробелиться, погреться, попариться». Уходишь, надо обязательно сказать: «Спасибо, батюшко-парушко». Иногда обращение меняется: «Батюшко-парушко, **Соломея-бабушка**, пусти меня помыться, побелиться, в банюшке попариться, и спаси меня, сохрани» (Карагайский район) [текст 52; КС].

СОСЕДКА (м. р.), СОСЕДКО, СУСЕДКА (м. р. и ж. р.), СУСЕДКО, СУСИДКА (м. р.), СУСИДКО. 1. Дух-«хозяин» дома.

А ещё в доме живёт **соседка**. Моська маленькая, как у котёнка. Говорят, что в голбце живёт. Раз мы тесто поставили, **соседка** вздохнул: «К добру». Тесто подниматься стало. Коли весной вздохнёт, то тоже к добру: тепло будет. Сам чёрный такой, толстый (с. Половодово, Соликамский район) [текст 516; инф. 260; соб. 144, 145; Материалы].

[А что это за соседка?] Да, говорят, в каждом доме **соседка** есть какой-то (д. Романово, Ильинский район) [текст 584; инф. 87; соб. 68, 69, 70; Материалы].

Глянули они во двор, а там домовой с домовихой катаются. Вот и поняли, почему скотина не ревет, кто её поит, кормит. А **суседко** на всех обиделся и ушёл со своей **суседкой** из дома. Так скотина потом три дня ревела – смотреть-то за ней некому стало. Вот так у нас было, а щас этого нет ничего (с. Большие Кусты, Куединский район) [текст 285; инф. 26; ББ].

2. Дух-«хозяин» бани.

[В.И.:] **Суседки** у нас были в банях. [М.С.:] Да. [В.И.:] У нас вот раньше баня была здесь на горе, и мы когда вот уйдем гулять. Я самая младшая в семье.

Парни дамой убегут уже, а я потом иду одна, и всегда меня пугали: **суседка** в бане поймает (д. Корнино, Чердынский район) [текст 196; инф. 133, 134; соб. 73, 118; Материалы].

СОСеДУШКА (м. р.), **СОСеДУШКО**, **СУСеДУШКА** (м. р.), **СУСеДУШКО**. *Дух-«хозяин» дома.*

«Соседушко-батюшко, прими нашу скотинушку. Пой, корми, спать клади» Корова должна **соседушке** прийтись, полюбиться, иначе она будет вся замарана и худуца (с. Меча, Кишертский район) [текст 501; инф. 252; соб. 137, 138; Материалы].

Суседушка живёт за печкой в валенке и в голбце. Пошла ночью на двор, а денюжку для **суседушки** взять позабыла. Если ночью куда-то выходишь из избы, суседушка просыпается, и надо ему что-то доброе дать, бросить в отверстие крышки голбца. На следующий день **суседушка** разбил два горшка и опрокинул крынку молока, пока выходила из избы, отомстил (г. Очёр) [текст 468; инф. 65; соб. 38, 39; Материалы].

СОСеДУШКА-БаТЮШКА, **СОСеДУШКО-БаТЮШКО**, **СУСеДУШКА-БаТЮШКА**, **СУСеДУШКО-БаТЮШКО**. *Дух-«хозяин» дома.*

[А может уйти домовой из дома?] [Е.А.] Этого я не знаю. [В одном доме один домовой или у них целая семья?] [Т.Б.] **Суседушка-батюшка**, такой он, вроде, один и как бы самец. Даже про женский пол и не слыхала. [Е.А.] Даже этот лесовик и этот банник, он тоже мужского пола и один (пос. Северный Коммунар, Сивинский район) [текст 710; инф. 116, 117; соб. 46, 47, 73, 116, 117, 118; Материалы].

В функц. обр.

Если только купили корову, надо знать, какая до этого корова у вас была, масть, а то может и не повестися. И говоришь вот, например, любые простые слова: «**Соседушка-батюшка**, храни нашу коровушку», – перекрестить обязательно святой водой (пос. Пожва, Юсьвинский район) [текст 214; инф. 138, 139; Русские].

Соседушко-батюшко, прими мою скотину! (Куединский район) [текст 360; КБ].

[Когда въезжаешь в новый дом, нужно ли что-то говорить?] Да. Надо просить суседку: «Пусти нас, **суседушка-батюшка**, пусти пожить» (г. Чёрмоз, Ильинский район) [текст 586; инф. 299; соб. 71, 72; Материалы].

СУСЕДУШКО-ЛЕСНОЙ (*только в функц. обр.*). *Дух-«хозяин» леса.*

Скотину потеряют, на пенёк просто кусочек хлеба кладут: «**Суседушко-лесной**, – скажут, – скотина потерялась...» (д. Пильва, Куединский район) [текст 967; инф. 194; КБ].

ЧЕРТОВКА. 1. Дух-«хозяин» бани.

Мама моя случай рассказывала. Родился ребёнок и не растёт. Ест, а не растёт. Поповский ребёнок то был. Восемнадцать лет пролежала в колыбели девочка да такой и осталась. Потом у той семьи, как двенадцать часов наступит, в малой избе свет зажигается. Утром приходят – никого нет, а пола вымыты, все чисто. Работника попова послали туда ночью посмотреть. Пришёл он, залез на печку. Открывается половица, девушка выходит красивая, начинает прибираться. Потом говорит: «Ну, выходи, молодой человек, или боишься? Выходи, бери меня замуж!» – «Ты, может, чертовка?» – «Нет» – «А венчаться будем?» – «Хоть сейчас». Пришли к попу: «Венчай нас!» Обвенчал. Девушка в избе сидит и спрашивает: «Что в зыбке-то?» – «Ребёнок». – «А сколько лет ребёнку?» – «Да вот уже восемнадцать лет не растёт». Девушка взяла ребёнка на руки, перекинула через левое плечо, тот поленом обернулся. «Я ваша дочь, говорит, меня **чертовка** украла и восемнадцать лет воспитывала. И приданое припасла». Под пол пошли – там сундук стоит (с. Большие Кусты, Куединский район) [текст 38; инф. 23; ББ].

2. Дух-«хозяин» воды.

Бани раньше были у реки. Все говорили, что там кто-то живёт. Мы боялись. Так это только, наверно, присказки. В речке какая-то **чертовка** косматая. «Не ходите к речке, там **чертовка** живёт косматая». Никто её не видел... (с. Русские Чикаши, Куединский район) [текст 1539; КБ].

Чертовка – это русалка. Дочь видела, на плотках баба сидит, волосы чешет. Она испугалась, прибежала домой, рассказала... (с. Урталга, Куединский район) [текст 1543; инф. 541; КБ].

ШИШ. 1. Дух-«хозяин» дома.

Шиш в доме бывает, я вот не видала, а люди сказывают (Юрлинский район) [текст 420; ЮК].

2. Дух-«хозяин» бани.

Маленьки **шиши** в бане живут под полом или потолком. В Рождество не надо поздно баню топить, ходить однем. Эдта старика в каменку заволокли. Года через два умер (Юрлинский район) [текст 1; Русские].

Модель толкования для единиц субподраздела **Имена собственные** следующая: *Указанное имя / имя и отчество / имя, отчество и фамилия / прозвище, употребляемое в качестве замены прямого названия [духа].*

ВиКТОР ВиКТОРОВИЧ. Указанные имя и отчество, употребляемые в качестве замены прямого названия лешего.

Виктор Викторович, говорят, леший-то, его просят, если корова потеряется (с. Усть-Зула, Юрлинский район) [текст 1914; СРГКПО].

ВиХРЬ ВиХРОВИЧ (только в функц. обр.). Указанные имя и отчество, употребляемые в качестве замены прямого названия лешего.

Вот у нас двадцать четыре [часа] ночи был бык, полтора года было быку. <...> Под лешим был, не под лешим-то, под лесным. <...> Бумажки бросали, писали. <...> В бумажках писали: «**Вихрь Вихрович**, отдай телёнка живого или мёртвого, а то я на тебя подам в суд». <...> (с. Усть-Зула, Юрлинский район) [текст 840; инф. 348; Русские].

МИТРОФаН СЕРГеЕВИЧ яГОДА. Указанные имя, отчество и фамилия, употребляемые в качестве замены прямого названия лешего.

У нас был один [пастух]. Я ещё в деревне была. Он всё говорит: «У меня **Митрофан Сергеевич Ягода** завсегда пасёт коров. Но я ни одну корову никому не отдаю. Сяду я на камень, принесу ему водку, сколь угодно, и закуску. А он с вершины все сучки обдерёт. Всё равно я не отдам корову <...>

(с. Губдор, Красновишерский район) [текст 1188; инф. 92; соб. 78, 79, 80; Материалы].

ТЕРЕТеЙ ТЕРЕТеЕВИЧ. *Указанные имя и отчество, употребляемые в качестве замены прямого названия лешего.*

Записку пишешь к лешему, к **Теретею Теретеевичу**. И хлебушко унесёшь в лес, куды-ко положишь (д. Мухоморка, Юрлинский район) [текст 1962; СРГКПО].

В соч.

ДЕДУШКО ТЕРЕТеЙ ТЕРЕТеЕВИЧ

Необходимо сделать еще одно замечание о толкованиях в нашем слове. Требования к словарным толкованиям, принятые в рамках лексикографии, накладывают запрет на включение в дефиницию самой толкуемой единицы или слова, однокоренного с ней. В нашем словаре этот принцип нарушается, однако это сделано с целью последовательной реализации другого лексикографического правила – принципа единообразия формы толкования. Поэтому определение по формуле *Дух-«хозяин»* [локуса] дается и единицам, совпадающим по форме или однокоренным со словом *хозяин* (*хозяин, хозяин дома, хозяйюшка домовая, хозяйюшко-батюшко* и под.).

После толкования в словарной статье приводятся **иллюстрации**. Отметим, что одним из преимуществ электронной формы организации словаря является то, что она не предполагает ограничений объема материала, который можно подать в таком словаре. Мы решили использовать эту возможность и включать в словарные статьи в качестве иллюстративных контекстов не короткие отрывки из диалектных текстов (как это бывает в печатных словарях), а целые мифологические тексты, которые дают информацию о функционировании толкуемой единицы в речи и о ее семантических оттенках. Иллюстрации для удобства пользователей приводятся в обычной орфографии, однако сохраняют некоторые диалектные произносительные особенности. Толкуемое слово выделяется в тексте иллюстрации полужирным.

Каждый иллюстративный текст в словарной статье снабжается сведениями о месте его фиксации: в круглых скобках после текста указывается **населенный пункт и район**, где он был записан. При населенных пунктах, являющихся районными центрами, название района не указывается. Если пользователь не знаком с названиями районов Пермского края, он может воспользоваться разделом **Географический указатель лексических единиц** и определить название района по нему.

Территориальные пометы после каждого иллюстративного контекста снабжены гиперссылками на соответствующие населенный пункт и район в разделе **Географический указатель лексических единиц**. Нажав на эти ссылки, можно перейти к списку всех вокабул, зафиксированных в данном селе, поселке или деревне либо в районе в целом, что может помочь пользователю, например, при сравнительных исследованиях мифологической лексики.

После указания на место записи в квадратных скобках приводятся **метаданные**: номер текста, принятый в рамках нашего словаря (он не совпадает с номером этого текста в фольклорно-этнографическом сборнике или в архивной тетради), номер информанта (помета *инф.*; если информантов несколько, приводятся несколько номеров в порядке возрастания), номер собирателя (помета *соб.*; если собирателей несколько, приводятся несколько номеров в порядке возрастания) и сокращенное название источника, из которого взят текст. Эти пометы, а также сокращенное название источника текста, снабжены гиперссылками соответственно на **Список информантов**, **Список собирателей** и **Список источников**. Мы сознательно выносим информацию о текстах за пределы словарной статьи, чтобы не перегружать ее. В случае необходимости пользователь может перейти по ссылкам в раздел **Метаданные** и получить полные сведения об интересующем его тексте.

После толкования какого-либо значения данного слова и иллюстраций может следовать помета *В соч.*, после которой приводятся **относительно устойчивые сочетания**, где встречается толкуемое слово в данном значении.

Такие сочетания обозначены полужирным шрифтом прописными буквами, ударение показано строчной буквой. Сочетания снабжены гиперссылками на соответствующие словарные статьи.

При этом в словарных статьях на сочетания (включая двухкомпонентные единицы) компонент, который может употребляться самостоятельно, снабжается обратной гиперссылкой на словарную статью, посвященную непосредственно ему. Ср., например, приводимую ниже словарную статью на вокабулу **СУСеДУШКО-ВАКеДУШКО**, где снабжен гиперссылкой на статью **СОСеДУШКА**, **СОСеДУШКО**, **СУСеДУШКА**, **СУСеДУШКО**; в последней же среди сочетаний, в которых могут употребляться перечисленные единицы в значении 'Дух-«хозяин» дома', отмечено название **СУСеДУШКО-ВАКеДУШКО**.

Исходная статья:

СУСеДУШКО-ВАКеДУШКО (*только в функц. обр.*). *Дух-«хозяин» дома.*

Сусед-то бес, бесишко он. Я его не видела, он не покажется. На новое место его зовёшь: «**Суседушко-вакедушко**, пойдём с нами на новое место!» Я его спросила, а он только «бу-бу-бу» сказал, не к добру, значит. Вот у сестры Марьи мужика-то и убили после этого. Суседко всегда в голбце живёт. Он маленький, как паренёк какой. Марья видела, как на лошаде скакал он (д. Печинки, Чердынский район) [текст 291; инф. 164; ББ].

Связанная статья:

СОСеДУШКА (*м. р.*), **СОСеДУШКО**, **СУСеДУШКА** (*м. р.*), **СУСеДУШКО**. *1. Дух-«хозяин» дома.*

Домовой у каждого дома живёт, только показывается не всяким – лишь тем, кто добрый и кто его не боится. Я со своим домовым в ладах живу. Всегда, когда я в дом захожу, к **соседушке** обращаюсь: «Дедушко-соседушко, вот тебе соль да хлебушко, сам ешь да мною семью корми» (Гайнский район) [текст 220; Русские].

В соч.

БаТЮШКА-СУСеДУШКА

ДеДУШКА-СОСеДУШКА

ДОМОВоЙ-СОСеДУШКО

СОСеДУШКА-БаТЮШКА

СОСеДУШКА-БУКаНУШКА

СОСеДУШКО-БРАТаНУШКО

СУСеДУШКА-БРАТоК

СУСеДУШКО-АТАМаНУШКО

СУСеДУШКО-БАСеДУШКО

СУСеДУШКО-ВАКеДУШКО

Выводы

Итак, мы представили концепцию «Электронного словаря названий мифологических персонажей Пермского края». Это тематический словарь, который описывает лексические единицы, встречающиеся в русских говорах и мифологических текстах региона и обозначающие духов-«хозяев» локусов.

Принципы словаря разработаны с ориентацией на его компьютерную форму – форму веб-сайта. Такая форма позволяет создать гибкую, подстраиваемую под любой лексический материал и удобную для пользователей макро- и микроструктуру словаря, развитую систему поиска словарных статей, постоянно пополнять словарь новыми данными и корректировать уже внесенные, обеспечивая соответствие словаря состоянию мифологической традиции края, а также решить проблему обеспечения широкого доступа к лексикографическим данным (за счет размещения словаря в сети Интернет).

Макроструктура словаря сочетает несколько принципов расположения словарных данных: имеются алфавитная, идеографическая и лингвогеографическая части. В словаре присутствует также форма для полнотекстового поиска данных, которую можно использовать для поиска словарных статей по любому, даже не внесенному в словник, слову, сочетанию или части слова. Такая развитая поисковая система открывает широкие

возможности для использования создаваемого лексикографического продукта в различных исследованиях (культурологических, этнолингвистических, фольклористических и т.д.). При этом очень важно, что все включенные в словарь иллюстративные тексты снабжаются метаданными (указанием на место записи, информанта, собирателя и источник), что позволяет корректно подавать эти материалы в различного рода публикациях.

Важной особенностью построения словарной статьи в нашем электронном словаре является сочетание краткого лингвистического толкования и развернутых иллюстраций – целых диалектных мифологических текстов. Такой подход, при котором основную информацию о значении слова несут именно иллюстрации, позволяет пользователю понять все оттенки значения вокабулы и дает сведения о функционировании слова в диалектной речи.

Кроме того, некоторое представление о сочетаемости описываемых в словаре вокабул дается в зонах словарной статьи, следующих за пометой *В соч.* Помимо синтагматических отношений описываемых номинаций, словарь позволяет рассматривать и их парадигматику. Так, в словаре показываются полисемия и синонимия единиц (последняя – за счет идеографической части, а также за счет географического указателя, который позволяет работать с синонимами, существующими в рамках традиций отдельных районов или населенных пунктов).

Отметим, что разработанные в ходе настоящего исследования макро- и микроструктура электронного словаря не имеют прямых аналогов в современной лексикографической науке. Принципы организации «Электронного словаря названий мифологических персонажей Пермского края» в дальнейшем могут быть использованы при разработке словарей мифологической лексики других территорий.

Реализуемый в словаре подход к представлению и толкованию русской мифологической лексики Пермского края, обозначающей духов локусов, позволяет рассматривать ее с различных точек зрения. Так, используя

идеографическую часть словаря и географический указатель, можно анализировать различные тематические подгруппы мифологической лексики (например, по отдельным персонажам) либо рассматривать лексику отдельных территорий края в рамках ареальных исследований. Кроме того, поскольку словарь содержит целые тексты о мифологических персонажах, он может быть интересен фольклористам, которые смогут анализировать встречающиеся в них мотивы, сюжеты, персонажей и т.д. Таким образом, созданный словарь, обеспечивая возможность разнообразия научных подходов к включенному в него лексическому и текстовому материалу, позволяет описывать с различных позиций сами мифологические представления, нашедшие отражение в этом материале, т.е. позволяет выйти на уровень мифологической традиции Пермского края и рассматривать ее как в содержательном, так и в структурном плане.

В качестве перспектив настоящего исследования можно указать продолжение работы над словарем, что подразумевает не только внесение в него нового лексического и текстового материала, касающегося номинаций домового, банника, лешего и русалки, а также других мифологических персонажей Пермского края, но и включение в него второй подгруппы мифологических лексических единиц – обозначений действий, реализующих функции персонажей. В этом случае он может быть назван «Словарь мифологической лексики Пермского края». Кроме того, в дальнейшем на основе данного лексикографического продукта может быть создан электронный словарь лексики мифологических текстов региона, который будет включать не только собственно мифологическую лексику, но и единицы, связанные со всеми разделами схемы описания мифологического персонажа, разработанной Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мифологическая лексика составляет значимый пласт словарного состава языка и отражает архаические верования аграрного общества, основанные на вере в языческих богов, духов, демонов и другие сверхъестественные явления. Главным свойством таких слов является отсутствие у них реальных денотатов в окружающем материальном мире, поэтому при употреблении мифологической лексики апелляция осуществляется не к собственно денотату, а к набору дифференциальных признаков обозначаемого мифологического явления. К мифологической лексике относятся номинации самих мифологических персонажей и обозначения их действий. В настоящей работе мы рассмотрели лишь одну подгруппу таких единиц – номинации духов-«хозяев» освоенных и не освоенных человеком локусов (банника, домового, лешего и русалки), функционирующие в русских говорах Пермского края.

Одним из типов текстов, в которых может функционировать мифологическая лексика, являются рассказы о контактах человека с мифологическими персонажами. Мы, придерживаясь этнолингвистического подхода, вслед за Е.Е. Левкиевской, используем для обозначения таких рассказов термин «мифологический текст» и понимаем под ним текст, который содержит сведения о каком-либо мифологическом явлении, представляет их как достоверные и транслирует в соответствии с ситуационными (или семантическими) моделями, существующими в традиции.

Мифологические тексты функционируют в разных формах бытовой, полуобрядовой и обрядовой речи и воспроизводятся в ней в определенных тематических, языковых и ситуативных формах. Таким образом, существование таких текстов исключительно в рамках диалога приближает их язык к живой диалектной речи (в отличие от языка текстов поэтических жанров фольклора, который тяготеет к наддиалектности). Это делает

мифологический текст надежным источником для изучения диалектной мифологической лексики, поэтому они послужили материалом для настоящей работы.

В современной науке мифологическая лексика выступает объектом многих научных исследований – лингвокультурологических, лингвопрагматических, этнолингвистических, лингвогеографических, лексикологических, а также является объектом лексикографирования. Мы рассмотрели русские названия духов локусов Пермского края в семантическом и лингвогеографическом аспектах, а также разработали электронный словарь таких названий. Выбор данных аспектов обусловлен лакунами в изучении этой подгруппы русской мифологической лексики.

Исследованная группа лексических единиц включает как нарицательные (которые, безусловно, преобладают в количественном плане), так и собственные наименования духов локусов (всего рассмотрено 287 номинаций духов-«хозяев» локусов, из которых 18 – собственные (что составляет всего 6 % от всех проанализированных слов), а остальные – нарицательные (для банника зафиксировано 51 нарицательное наименование и 5 собственных; для домового – 109 нарицательных и 1 собственное; для лешего – 91 нарицательное и 10 собственных; для русалки – 20 нарицательных, 1 собственное)).

При этом количество зафиксированных собственных наименований сильно различается у разных персонажей. На одном полюсе по этому признаку находятся леший (10) и банник (7), а на другом – домовый и русалка, у которых зафиксировано по одному имени. По нашему мнению, здесь прослеживается взаимосвязь с традицией обращения к духам локусов с какими-либо просьбами. Так, наиболее часто люди обращаются к лешему (в крае существует традиция написания ему «грамот» с просьбой о помощи), часто называя его при этом по имени. Активно функционирует в регионе и традиция обращения к духу бани, когда его также называют по имени, часто используя при этом двухкомпонентные номинации, включающие термины родства

(*Соломия-бабушка*). Ритуал обращения к домовому (при переезде в новый дом или для узнавания будущего, когда домовый *давит* человека) тоже хорошо сохранился в пермской традиции, однако персонажа в такой ситуации принято называть не по имени, а при помощи различных нарицательных – часто двухкомпонентных – единиц (*дедушка-соседушка, соседушко-братушко*). Традиция обращения к русалке в крае не зафиксирована, поэтому она практически не имеет имен.

Семантическое исследование пермских номинаций духов локусов позволило установить, что они возникают прежде всего на базе слов, обозначающих человека, т.е. путем семантического переноса. Это касается как нарицательных названий (*лесная баба* (леший), *банная бабушка* (банник), *старушка-домовушка* (домовой), *подружка* (русалка)), так и собственных имен персонажей (*Кузька* (домовой), *Федул* (банник), *Иван Васильевич* (леший), *Даша* (русалка)).

Кроме того, такие номинации могут образовываться от единиц мотивационной сферы «Демоны» вследствие семантического сдвига в значениях последних. Выявлены следующие модели такого сдвига, характерные для названий духов локусов Пермского края: 1) перенос родового названия нечистой силы на отдельный вид демонов – духов-«хозяев» (*чёрт* (леший), *бес* (леший), *нечистая сила* (домовой, леший)); 2) перенос видового названия демона на духа локуса (*барабашка* (домовой), *полудница* (русалка)). Последняя модель может усложняться и представлять собой превращение видового названия демона в родовое наименование нечистой силы с последующим переносом этой родовой номинации на другого конкретного демона (*банный лешак* (банник), *лобаста* (русалка)).

Помимо семантики, рассматривалась и структура номинаций духов локусов. Выявлено, что эти единицы в пермских говорах бывают однословными (*суседко, шишига, Федул*), двухсловными (*банная бабушка, Виктор Викторович*), трехсловными (*батюшка банный царь, Митрофан*

Сергеевич Ягода), двухкомпонентными (*Соломонида-бабушка, лесовичок-болотничек, суседушко-атаманушко*).

Основными структурными особенностями номинаций духов хозяев в пермских говорах являются: 1) суффиксы субъективной оценки *-ушк-/юшк-, -ек-/ок-*, которые маркируют уважительное отношение говорящего к обозначаемому персонажу (*Соломея-парушка, суседушка-браток, банный душок*); 2) термины родства, служащие для задабривания персонажа; (*лесной дедушка, банная бабушка, дедушко-беседушко*); 3) обозначения высокого социального статуса (*банная староста, суседушко-атаманушко, батюшка банный царь*), которые подчеркивают главенство духа над человеком, оказавшемся в его локусе и, следовательно, помогают задобрить персонажа; 4) элементы зауми, маркирующие принадлежность духа к потустороннему миру (*суседушко-баседушко, суседушко-вакедушка*).

Структурные модели единиц, включающих собственные имена духов, различаются в зависимости от персонажа. Наиболее типичной моделью для банника является сочетание собственного имени и термина родства (*бабушка Соломея, Соломия-матушка, Соломея-парушка*). Основная модель для создания собственных имен лешего – формула «имя + отчество» (*Иван Васильевич, Виктор Викторович*), которая иногда может дополняться фамилией (*Митрофан Сергеевич Ягода*). При этом для имен лешего характерны повторы корней (*Виктор Викторович, Леонтий Леонтьевич*), а также звуков – аллитерации и ассонансы (*Шалопай Салопонтьевич*). Подобно именованиям банника, имена лешего могут дополняться терминами родства (*дядя Виктор, дедушко Теретей Теретеевич*). Кроме того, в системе собственных наименований пермских духов локусов присутствуют одиночные полные и неполные имена (*Федул* (банник), *Даша* (русалка)), а также неполные имена, включающие суффикс *-к-* (*Митька Окаянный* (банник), *Кузька* (домовой)). Наконец, есть имена прозвищного типа (*Митька Окаянный* (банник), *дедушка Алый* (леший)).

В номинациях духов локусов регулярно находит отражение определенный комплекс верований, связанных у русских Пермского края с этими персонажами. Этот комплекс включает следующие признаки духов-«локусов»: 1) принадлежность к «нечеловеческому» миру, демоническая сущность (*чёрт, нечисть, шишига, кикимора, лобаста, барабашка, соседушка-буканушка, Митька Окаянный*); 2) различие по полу (*лесной мужик, лесная баба, дедушка домовой, лесная бабушка, Даша, Виктор Викторович*); 3) способность к оборотничеству (*Вихорь Вихоревич, Еврей Евреевич*); 4) связь с предками человека (*банная бабушка, дедушка-соседушка*); 5) обитание по соседству с человеком (*домашний суседка, сусидчиха*); б) владение своим локусом (*хозяйушка домовая, банный хозяин, хозя*) и всем, что в нем есть (*Митрофан Сергеевич Ягода*); 7) опасность, исходящая от персонажа, с которой связаны запрет называть демона прямым именем (*дедушка, бабушка, подружка*) и необходимость задабривать духа (*батюшка, суседушка-матушка, суседушко-баседушко, господин домовой, царь лесной, Виктор Викторович, бабушка Соломия*); высокий рост персонажа (*Шалопай Салопонтьевич*); 8) наличие густого волосяного покрова как признак внешнего облика (*шима, волосатка*); 9) пугающая внешность (*росомаха, убереренха*); 10) некоторые действия, характерные для персонажей (*суседка-топало, банная парушка, помощник*); связь лешего с образом медведя (*Михаил Иваныч*).

Что касается географического распределения исследованных названий, то наибольшее распространение по территории Пермского края получили нарицательные номинации банника с корнями *-бан-, -бес-, -черт-* и основой *нечист-*, названия домового с корнями *-бат-, -брат-, -дед-, -дом-, -сосед-/сусед-* и *-хозяй-*, обозначения лешего с корнями *-бат-, -бес-, -дед-, -лес-/леш-, -хозяй-* и основой *нечист-*, а также номинации русалки с корнями *-вод-* и *-черт-*.

По всей территории фиксируются единицы тех групп, которые отражают локус духов – единицы с корнями *-бан-, -дом-, -лес-/леш-*, – а также

номинации духа дома с корнями *-сосед-/сусед-*. При этом для каждого персонажа есть одно или несколько названий (часто общевосточнославянских или общерусских), встречающихся почти во всех обследованных районах края: для духа дома – *суседко, суседка, суседушка, суседушко, домовой*; для духа бани – *банник*; для духа леса – *леший, лешак, лесной*; для духа воды – *русалка*

Группы номинаций демонов с корнями *-дед-, -бат-, -брат-, -бес-, -черт-, -вод-*, а также основой *нечист-* имеют по несколько замкнутых ареалов, расположенных в разных частях края. Однако общая тенденция состоит в том, что для каждой группы названий довольно четко выделяются северная и южная зона бытования. При этом единицы каждой рассмотренной нами группы (как по корням, так и по персонажам) функционируют в части районов северной зоны и в части районов южной зоны; среди проанализированных словообразовательных гнезд нет ни одного такого, единицы которого встречались бы только на севере или только на юге края.

Кроме того, в целом система наименований духов локусов на территории Пермского края обнаруживает большое сходство с традициями Русского Севера, Поволжья, Зауралья и некоторую общность с русской традицией Сибири.

На наш взгляд, и наличие на территории края двух зон функционирования номинаций духов локусов, и сходство пермских названий с подобными номинациями перечисленных регионов объясняется историей заселения Пермского края и связано со следующими процессами: 1) освоением региона (сначала его северной, а затем южной части) прежде все выходцами с Русского Севера, а также с Вятки и Поволжья; 2) переселением русских в Зауралье и в Сибирь: туда уходили как жители Пермского края, так и выходцы с Русского Севера и с Вятки, которые двигались в Зауралье через центральные районы пермского региона.

В ходе проведенного исследования мы создали форму лексикографического представления изученных лексических единиц, удобную для современного пользователя. Так, мы разработали концепцию и

представили фрагмент «Электронного словаря названий мифологических персонажей Пермского края». Созданный словарь является тематическим; он имеет форму веб-сайта, что позволяет создать гибкую, подстраиваемую под любой лексический материал и удобную для пользователей макро- и микроструктуру, развитую систему поиска словарных статей, постоянно пополнять словарь новыми данными и корректировать уже внесенные, обеспечивая соответствие словаря состоянию мифологической традиции края, а также решать проблему обеспечения широкого доступа к лексикографическим данным.

Макроструктура словаря сочетает несколько принципов расположения данных: имеются алфавитная, идеографическая и лингвогеографическая части; присутствует форма для полнотекстового поиска данных, которая позволяет искать словарные статьи по любому, даже не внесенному в словник, слову, сочетанию или части слова. Такая развитая поисковая система открывает широкие возможности для использования создаваемого лексикографического продукта в различных исследованиях (культурологических, этнолингвистических, фольклористических и т.д.).

Важной особенностью построения словарной статьи в словаре является сочетание краткого лингвистического толкования и развернутых иллюстраций – целых диалектных мифологических текстов. Такой подход, при котором основную информацию о значении слова несут именно иллюстрации, позволяет пользователю понять все оттенки значения вокабулы и дает информацию о функционировании слова в тексте.

Сведения о сочетаемости описываемых в словаре вокабул даются в зонах словарной статьи, следующих за пометой *В соч.* В словаре также показываются полисемия и синонимия единиц (последняя – за счет идеографической части, а также за счет географического указателя, который позволяет работать с синонимами, существующими в рамках традиций отдельных районов или населенных пунктов).

При разработке словаря нами был решен ряд теоретических вопросов, касающихся лексикографирования мифологической лексики.

1) Вопрос об идентификации мифологического персонажа в мифологическом тексте. С опорой на подход Л.Н. Виноградовой, предложен алгоритм анализа мифологических текстов на предмет идентификации описываемого в них персонажа, этот алгоритм предполагает а) составление перечня имен, признаков, действий, локусов и оберегов для каждого демона на основе изучения массива текстов о каждом персонаже, представляющих данную традицию и содержащих основное имя персонажа; б) сопоставление данных о мифологических персонажах, имеющих в тех текстах, в которых указано диалектное название персонажа, с перечнями имен, признаков, действий, локусов и оберегов персонажей, полученных на первом этапе. Таким образом, идентификация персонажа обязательно предполагает опору на весь комплекс его признаков, описанных в тексте, а не только на имя.

2) Вопрос о подаче в словаре номинаций, имен собственных и вокативов. В проанализированных текстах выделяются два типа названий мифологических персонажей – имена нарицательные и имена собственные. Как противопоставленные в системе языка, они включены нами в отдельные разделы словаря **Наименования** и **Имена собственные** соответственно. Единицы, имеющие в текстах вокативную функцию (они часто имеют двухкомпонентную структуру: *дедушка-суседушка*) и используемые в обрядовой коммуникации с целью установления контакта с духом или его задабривания, не были определены в отдельный подраздел словаря, а включены в раздел **Наименования**, поскольку любые существительные, используемые в речи как обращения, не утрачивают при этом своей номинативной функции. В словарных статьях такие единицы (как и собственные наименования, которые тоже могут выступать в роли обращений к мифологическому персонажу) снабжены пометой *В функц. обр.*, а их вокативное употребление проиллюстрировано мифологическими текстами.

3) Вопрос о разграничении эвфемистических номинаций персонажа и обозначений его антропоморфного облика (*дедушка, бабушка*). Анализ мифологических текстов и научных работ показал, что единицы, восходящие к названиям родственников и людей старшего поколения, в одних случаях могут обозначать облик персонажа, а в других становиться эвфемистическими единицами. Чтобы определить значение такой единицы, необходимо обратить внимание на контекст, в котором она использована. Если этот текст содержит еще какую-либо номинацию персонажа (например, по месту обитания – *леший, банный* и т.д.), то единицы типа *дедушка, бабушка* можно считать обозначениями облика персонажа. Если термины родства сочетаются с глаголами, обозначающими одну из функций персонажа (*дедушка теленка скрыл*), такие единицы тоже следует отнести к номинациям демонов. Но если в тексте нет никаких других названий персонажа, кроме слова *дедушка* и под., тогда такие единицы становятся номинативными и включаются в раздел **Наименования**.

4) Вопрос о подаче в словаре неоднословных номинаций духов-«хозяев» локусов с компонентами типа *лесной, домовой* и под. Как показал анализ научных работ, мифологических словарей и фольклорно-этнографических сборников, существует 3 основные модели таких сочетаний: а) модель «прилагательное + существительное» (*банная бабушка, лесной хозяин*); б) существительное + прилагательное / субстантивированное прилагательное, указывающее на локус персонажа (*дед домовой, хозяин баенный*); в) модель существительное + существительное, одно из которых является приложением (*хозяюшко-домовой*). Языковые данные не позволяют однозначно определить степень субстантивированности второго компонента, поэтому эту модель можно считать промежуточной. Поскольку слово, указывающее на локус персонажа, в разных случаях имеет разную степень субстантивированности, такие названия (*дедушка-домовой* и *дедушка домовой*, а также *лесной дедушка* и *дедушка лесной*) в словаре поданы в самостоятельных словарных статьях в

том виде, в котором они функционируют в традиции и встречаются в источниках.

5) Вопрос о терминологии в толкованиях. В современной науке отсутствует единая общепринятая терминология, используемая для словарного описания мифологических персонажей. Мы называем характеризуемых в словаре персонажей духами-«хозяевами» какого-либо локуса.

6) С опорой на «Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края» [ЭСМРПК] разработаны формулы толкований единиц основных подгрупп мифологической лексики, связанной с духами локусов.

Разработанные в рамках настоящего исследования макро- и микроструктура электронного словаря не имеют прямых аналогов в современной лексикографической науке. Реализуемый в словаре подход к представлению мифологической лексики Пермского края, связанной с духами локусов, позволяет системно описать этот фрагмент мифологической традиции региона, а также делает этот словарь удобным инструментом для научных исследований. Принципы организации «Электронного словаря названий мифологических персонажей Пермского края» в дальнейшем могут быть использованы при разработке словарей мифологической лексики других территорий.

В качестве перспектив исследования можно указать, во-первых, продолжение изучения в различных аспектах номинаций духов локусов Пермского края, обозначающих других персонажей (водяного, полудницу и т.д.), а также дополнение уже имеющихся картографических и лексикографических данных о четырех изученных демонах. Отметим, что в целом многоаспектный подход, примененный в нашем исследовании к рассмотрению номинаций духов локусов, в дальнейшем может быть использован для изучения названий любых мифологических персонажей, существующих в традиционной культуре как Пермского края, так и других территорий.

Во-вторых, полученные картографические данные могут быть использованы при создании карт для лексического атласа русских говоров или этнолингвистического атласа региона.

В-третьих, продолжение работы над словарем видится также в возможности включения в него обозначений действий, реализующих функции персонажей. В этом случае он может быть назван «Словарь мифологической лексики Пермского края». Кроме того, в дальнейшем на основе данного лексикографического продукта может быть создан электронный словарь лексики мифологических текстов региона, который будет включать не только собственно мифологическую лексику, но и единицы, связанные с другими признаками мифологического персонажа.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ С СОКРАЩЕНИЯМИ

1. АС – Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь): в 6 вып. / Гл. ред. Ф.Л. Скитова; Перм. гос. ун-т. Пермь, 1984–2011.
2. ББ – Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К.Э. Шумов. Пермь: Кн. изд-во, 1991. 412 с.
3. В каждой... – «В каждой деревне чё-то да разно»: из кунгурской семейной традиции (двадцатый век) / И.А. Подюков, С.М. Поздеева, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. Пермь: Пермское кн. изд-во, 2007. 284 с.
4. ВС – Вишерская старина: сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района / Н.В. Жданова, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых. Пермь: ПРИПИТ, 2002. 115 с.
5. ДМ – Деревня Монастырь на Каме-реке: сборник фольклорно-этнографических материалов / Сост. И.А. Подюков; Перм. обл. ин-т повышения квалификации работников образования Пермь: ПОИПКРО, 2003. 60 с.
6. ЗС – Земля Соликамская. Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района / И.А. Подюков, А.В. Черных, С.В. Хоробрых. Пермь: Пермское кн. изд-во, 2006. 224 с.
7. ИВГИ РГГУ – Материалы, собранные докторантами и аспирантами Института высших гуманитарных исследований РГГУ в 2002 г. во время фольклорной экспедиции в Пермскую область и находящиеся в открытом доступе в сети Интернет [Электронный ресурс]. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/expedition1.htm> (дата обращения: 08.10.2017).
8. КБ – Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX–XX вв. / Сост. А.В. Черных; авт. вступ. ст. О.И. Васнева, А.В. Черных. Пермь: Изд-во ПОНИЦАА, 2004. 114 с.

9. КС – Карагайская сторона: народная традиция в обрядности, фольклоре и языке / Авт.-сост. И.А. Подюков. Кудымкар: Коми-Перм кн. изд-во, 2004. 320 с.
10. Материалы – Материалы архива лаборатории региональной лексикологии и лексикографии при кафедре теоретического и прикладного языкознания Пермского государственного национального исследовательского университета (рук. к. филол. н., доц. И.И. Русинова) и архива лаборатории теоретической и прикладной фольклористики при кафедре русской литературы Пермского государственного национального исследовательского университета (рук. к. филол. н., доц. С.Ю. Королева).
11. Нытва – Нытва: Традиционная культура, язык и фольклор. В помощь этнопедагогу и краеведу / И.А. Подюков. Нытва; Пермь: РУО-ПОИПКРО, 2001. 70 с.
12. Русские – Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: Материалы и исследования / А.А. Бахматов, Т.Г. Голева, И.А. Подюков, А.В. Черных. Пермь: От и до, 2008. 502 с.
13. СПГ – Словарь пермских говоров: в 2 вып. / Под ред. А.Н. Борисовой, К.Н. Прокошевой. Пермь: Кн. мир, 2000–2002.
14. СРГКПО – Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / Ред. И.А. Подюков. Пермь: Изд-во ПониЦАА, 2006. 272 с.
15. СРГСПК – Словарь русских говоров севера Пермского края. Вып. 1. А–В / Гл. ред. И.И. Русинова; Перм. ун-т. Пермь: Перм. гос. ун-т, 2011. 364 с.
16. СРГЮП – Словарь русских говоров Южного Прикамья: в 3-х вып. / И.А. Подюков. Пермь: Перм. гос. пед. ун-т, 2010–2012.
17. УД – Усольские древности. сб. тр. и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX–XX вв. / И.А. Подюков, А.М. Белавин, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. Усолье; Соликамск; Березники: Пермское кн. изд-во, 2004. 240 с.

- 18.ФС – Фразеологический словарь пермских говоров / К.Н. Пркошева; Перм. гос. пед. ун-т. Пермь: Тип. ПРИРИТ, 2002. – 431 с.
- 19.ЦТСФ РГГУ – Материалы, собранные в пос. Северный Коммунар Сивинского района Пермской области в сентябре 2002 г. сотрудниками Центра типологии и семиотики РГГУ М.В. Ахметовой, А.В. Козьминым, В.С. Костырко, А.В. Рафаевой, О.Б. Христофоровой и находящиеся в открытом доступе в сети Интернет [Электронный ресурс]. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/permexpedition.htm> (дата обращения: 18.12.2017).
- 20.ЮК – Юрлинский край. Традиционная культура русских конца XIXXX вв.: материалы и исследования / А.А. Бахматов, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, А.В. Черных. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2003. 493 с.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абыякая О.В. Мифологическая лексика русского языка в лингвокультурологическом аспекте и принципы ее лексикографического описания: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2004. 195 с.
2. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. 816 с.
3. Агапкина Т.А., Невская Л.Г. Гость // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 1. А (Август) – Г (Гусь) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 531–533.
4. Александровская М. Мифологический концепт в языке русского и латышского фольклора: промоционная работа ... д-ра. филол. наук. Рига, 2012. 254 с.
5. Андрющенко В.М., Морковки В.В. Базовое лексикографическое знание и компьютер: к постановке задачи создания лексикографических процессов // Машинный фонд русского языка: Предпроектные исследования / Отв. ред. Ю.Н. Караулов. М., 1988. С. 4–40.
6. Артеменко Е.Б. Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте её художественной организации. Воронеж, 1977. 160 с.
7. Бабушкин А.П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. Воронеж, 1996. 103 с.
8. Балова Е.Ю. Демонологическая лексика в говорах Правобережья Нижегородской области: дис. ... канд. филол. наук. Арзамас, 1999. 262 с.
9. Бахтин М.М. Теория речевых жанров // Собрание сочинений. Т. 5. Работы 1940–1960 гг. / М.М. Бахтин; Ин-т мировой лит. им. М. Горького Российской акад. наук. М.: Русские словари, 1997. С. 159–206.
10. Белова О.В. Инородец // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 2: Д (Давать) – К (Крошки) / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 414–418.

- 11.Белова О.В. Названия и символика животных в памятниках восточно- и южнославянской книжности XII–XVII вв.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1996. 25 с.
- 12.Белова О.В. Свой – чужой // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито). / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2009. С. 581–582.
- 13.Белова О.В. Цвет // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 5. С (Сказка) – Я (Ящерица) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2012. С. 474–476.
- 14.Белова О.В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян (этнолингвистическое исследование): дис. ... докт. филол. наук. М., 2006. 264 с.
- 15.Беляева Л.Н. Потенциал автоматизированной лексикографии и прикладная лингвистика // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. СПб., 2010. № 134. С. 70–79.
- 16.Беляева Л.Н., Герд А.С., Убин И.И. Автоматизация в лексикографии // Прикладное языкознание. СПб: СПбГУ, 1996. С. 318–334.
- 17.Березович Е.Л. Русская лексика на общеславянском фоне: семантико-мотивационная реконструкция. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2014. 488 с.
- 18.Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: этнолингвистическое исследование. М: Индрик., 2007. 600 с.
- 19.Березович Е.Л., Виноградова Л.Н. Чёрт // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 5. С (Сказка) – Я (Ящерица) / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2012. С. 519–527.
- 20.Березович Е.Л., Макарова А.А., Муллонен И.И. «Демонологические» названия в русской и субстратной топонимии Русского Севера и

- Карелии (на материале основ *черт-* и *hiisi-*) // *Linguistica*. 2015. № 55. С. 187–205.
21. Березович Е.Л., Сурикова О.Д. Наименования нечистой силы в русских проклятиях // *Вестник Том. гос. ун-та. Филология*. 2020. № 67. С. 5–27.
22. Берков В.П. О словарях XXI века (из лексикографической футурологии) // *Мир русского слова*. СПб., 2000. № 3. С. 65–69.
23. Боброва М.В., Русинова И.И. Демононимы в русских мифологических текстах Пермского края // *Вопросы ономастики*. 2020. Т. 17. № 2. С. 83–103.
24. Богатырев П.Г. Язык фольклора // *Вопросы языкознания*. 1973. № 5. С. 106–116.
25. Богословская О.И. Язык фольклора и диалект: учеб. пособие по спецкурсу. Пермь, 1985. 72 с.
26. Будовская Е.Э. Банник // *Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 1. А (Август) – Г (Гусь) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 137–138.*
27. Булдакова Е.В. Компьютерная лексикография: конспект лекций. СПб., 2009. 24 с.
28. Валенцова М.М. Из карпато-балканских схождений в области мифологической лексики // *Славянский мир в третьем тысячелетии*. 2012. Вып. 7. С. 345–362.
29. Варинская В.М. Контекстологический словарь как элемент обучающих систем: дис. ... канд. филол. наук. М., 2005. 182 с.
30. Васнева О.И. Типы и способы номинации демонологической лексики (на материале пермских говоров) // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2013. № 4 (22). Ч. 1. С. 37–39.
31. Виноградов В.В. История слов. М., 1999. 1138 с.
32. Виноградова Л.Н. Антропонимический код в украинской демонимии // *Вопросы ономастики*. 2019. Т. 16. № 2. С. 69–84.

- 33.Виноградова Л.Н. Былички и демонологические поверья: границы фольклорного текста // Живая старина. 2004. № 1. С. 10–14.
- 34.Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской фольклорной традиции. М.: Индрик, 2016. 384 с.
- 35.Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000.432 с.
- 36.Виноградова Л.Н. Русалка // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2009. С. 495–501.
- 37.Виноградова Л.Н. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения: дис. ... докт. филол. наук. М., 2001. 94 с.
- 38.Виноградова Л.Н. Словарная форма изучения славянских демонологических поверий // Словарь и культура. К столетию с начала публикации «Словаря болгарского языка» Н. Герова. М., 1995. С. 86–89.
- 39.Виноградова Л.Н., Толстая С.М. и др. Схема описания мифологических персонажей / Л.Н. Виноградова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, О.А. Терновская, С.М. Толстая, В.В. Усачёва // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. М., 1989. С. 78–85.
- 40.Волоскова С.Е. Севернорусская быличка: структура текста; языковые характеристики жанра: дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2004. 266 с.
- 41.Голованева Т.А. Особенности изображения пространства в мифологических рассказах (на примере рассказов русского населения Восточной Сибири) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 8 (74). Ч. 2. С. 96–98.
- 42.Грахова С.И., Исмаилова Н.И. Суеверные рассказы детей: филологический и психологический аспекты // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 6 (36). Ч. 1. С. 52–55.

43. Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М.: Индрик, 2011. 936 с.
44. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
45. Гура А.В. Терминология севернорусского свадебного обряда (на общеславянском фоне): автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1978. 18 с.
46. Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Народная культура Полесья (анкета-вопросник для этнолингвистического атласа) // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1983а. С. 47–49.
47. Гура А.В., Терновская О.А., Толстая С.М. Программа полесского этнолингвистического атласа // Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования / Отв. ред. Н.И. Толстой. М.: Наука, 1983б. С. 21–46.
48. Давыдова А.А. Проектирование электронных билингвальных словарей по педагогическим дисциплинам: дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2013. 238 с.
49. Дмитриева С.И. Мифологические представления русского народа в прошлом и настоящем (былички и рассказы о НЛЮ) // Этнографическое обозрение. 1994. № 6. С. 97–111.
50. Евгеньева А.П. Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР., 1963. 348 с.
51. Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. – М.: Индрик, 1994. – 256 с.
52. Журавлев А.Ф. Фонетика бесовской речи (на восточнославянском материале) // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2013. С. 344–362.

- 53.Иванова А.А. Несказочная проза // Энциклопедия земли Вятской. Т. 8. Этнография. Фольклор / Сост. В.А. Поздеев. Киров: Вятка, 1998. С. 464–475.
- 54.Ивашина Н.С. Диалектные номинации домового, лешего и водяного: внутренняя форма, типология и символическое значение: дис. ... канд. филол. наук. М., 2021. 282 с.
- 55.Качинская И.Б. Термины родства в мифологическом пространстве (по материалам архангельских говоров) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2015. Вып. 2 (30). С. 16–26.
- 56.Качинская И.Б. Термины родства и языковая картина мира (по материалам архангельских говоров). М., 2018. 288 с.
- 57.Кирилова И.В. Семантическое поле «Нечистая сила»: лингвокультурологический аспект: дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2011. 189 с.
- 58.Комарова З.И., Шадрин Ю.Ю. Проблемное поле местоименности и местоимений: история и современность // Вестник ЮУрГУ. Лингвистика. 2010. № 1. С. 32–39.
- 59.Комлев Н.Г. Компоненты содержательной структуры слова. М.: URSS, 1969. 176 с.
- 60.Коновалова Н.И. Сакральный текст как лингвокультурный феномен: дис. ... д-ра филол. наук. 2007. 353 с.
- 61.Королёва С.Ю., Туманова О.С. Образ Саломеи-повитухи: апокриф и фольклорная традиция // Филология в XXI веке / Отв. ред. Н.В. Соловьева. Пермь, 2013. С. 266–275.
- 62.Кошарная С.А. Лингвокультурологическая реконструкция мифологического комплекса «Человек – Природа» в русской языковой картине мира: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Белгород, 2003. 45 с.
- 63.Кошкарова Ю.А. К вопросу о взаимосвязи образов медведя и лешего в русской народной традиции // Научные ведомости. 2009. № 9 (64). С. 97–102.

- 64.Криничная Н.А. Русская мифология: мир образов фольклора. М.: Гаудеамус, 2004. 1008 с.
- 65.Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры Л.: Наука, 1987. 227 с.
- 66.Кузнецова О.Д., Сороколетов Ф.П. Инструкция для составления Словаря русских народных говоров // Словарь русских народных говоров. Вып. 28. М.; Л.: Наука, 1994. С. IV–XXXII.
- 67.Лабутина-Жарникова Н.В. Мифологические рассказы с современной устной прозе забайкальских казаков / Сибирский филологический журнал. 2007. № 2. С. 10–15.
- 68.Левкиевская Е.Е. Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2007. 634 с.
- 69.Левкиевская Е.Е. Домовой // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 2. Д (Давать) – К (Крошки) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999а. С. 120–124.
- 70.Левкиевская Е.Е. Духи локусов // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 2. Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999б. С. 155–157.
- 71.Левкиевская Е.Е. Задабривать // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 2. Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999в. С. 244–246.
- 72.Левкиевская Е.Е. Заумь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 2. Д (Давать) – К (Крошки) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999г. С. 279–282.
- 73.Левкиевская Е.Е. Кикимора // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 2. Д (Давать) — К (Крошки) /

- Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999д. – С. 494–496.
74. Левкиевская Е.Е. Леший // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 104–108.
75. Левкиевская Е.Е. Мифологические персонажи в славянской традиции. I. Восточнославянский домовый // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Индрик, 2000. С. 96–161.
76. Левкиевская Е.Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // Славянское языкознание: К XIII Междунар. съезду славистов / Отв. ред А.М. Молдован. М., 2003. [Электронный ресурс]. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/levkievskaya2.htm> (дата обращения: 23.04.2021).
77. Левкиевская Е.Е. Полудница // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2009. С. 154–156.
78. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002а. 336 с.
79. Левкиевская Е.Е. Электронный способ классификации мифологических персонажей / Е.Е. Левкиевская // Живая старина. 2002б. № 2. С. 12–14.
80. Легенды, предания, бывальщины / Сост. Н.А. Криничная. М.: Современник, 1989. С. 185–186.
81. Лексический атлас русских народных говоров. Проект / Отв. ред. И.А. Попов. СПб., 1994. 112 с.
82. Мандрикова Г.М. Учебное компьютерное лексикографирование в теоретическом и прикладном рассмотрении: дис. ... канд. филол. наук. М., 1994. 194 с.
83. Марчук Ю.Н. Основы компьютерной лингвистики. М.: МГОУ, 2002. 234 с.

84. Маслова В.А. Введение в лингвокультурологию. М., 1997. 206 с.
85. Махрачёва Т.В., Лоскутова Д.Н., Блинова Е.Ю. Мифологическая лексика в формулах устрашения детей (на материале говоров Тамбовской области) // Неофилология. 2021. Вып. 7. № 25. С. 12–24.
86. Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М.: ОГИ, 2009. 304 с.
87. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О.А. Черепанова. СПб, 1996. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/mip/hol/ogi/che/skye/index.htm> (дата обращения: 05.12.2020).
88. Мифологические рассказы псковско-белорусского пограничья: Монография. В 2 ч. – Ч. 1: Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение / Авт.-сост. Г.И. Площук. Псков: ЛОГОС, 2021. 382 с.
89. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / В.П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 400 с.
90. Мороз А.Б. Как зовут домового? К этимологии одного демониума // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: мат. III Междунар. науч. конф. / Отв. ред. Е.Л. Березович. Екатеринбург, 2015. С. 186–189.
91. Нелюбин Л.Л. Компьютерная лингвистика и машинный перевод. М.: ВЦП, 1991. 151 с.
92. Никитина С.Е. Тезаурус языка фольклора в машинном ракурсе // Фольклор: проблемы тезауруса. М.: Наследие, 1994. С. 27–47.
93. Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. [Электронный ресурс]. URL: http://philologos.narod.ru/nikitina/Part_12.htm (дата обращения: 24.05.21).
94. Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). М.: Институт языкознания РАН, 2000. 216 с.

- 95.Новиков Ю.А. Проблема варианта и региональных традиций в изучении русских былин // Русская литература. 1984. № 4. С. 85–99.
- 96.Новикова Д.К. Функционально-прагматические особенности демонологической лексики: на материале текстов фантастической прозы: дис. ... канд. филол. наук. Ставрополь, 2017. 228 с.
- 97.Панюков В.А. Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов: дис. ... канд. филол. наук. Сыктывкар, 1998. 163 с.
- 98.Перванов Я.А. Заметки по электронной лексикографии. 2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://arxiv.org/pdf/1107.1753.pdf> (дата обращения: 12.06.2020).
- 99.Плешакова В.В. Благопожелания как фольклорно-речевой жанр // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 94–95.
100. Плотникова А.А. Мифологические рассказы из восточной Сербии // Живая старина. 1998. № 1 (17). С. 53–55.
101. Плотникова А.А. Словари и народная культура: очерки славянской лексикографии. М.: Ин-т славяноведения, 2000. 208 с.
102. Плотникова А.А. Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики). Введение // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Индрик, 2001. С. 300–304.
103. Плотникова А.А. Шерсть // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 5. С (Сказка) – Я (Ящерица) / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2012. С. 576–579.
104. Подюков И.А. Ономастическое оформление картины потустороннего мира в народной культурно-языковой традиции // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 3. С. 125–139.

105. Подюков И.А. Особенности освоения русских народных мифонимов и обрядовых терминов коми-пермяцким языком // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2016. Вып. 3 (35). С. 20–31.
106. Подюков И.А., Свалова Е.Н. Личное имя как демоним (по материалам сказочной прозы и диалектной речи Пермского края) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 19. 2020. С. 129–142.
107. Полякова Е.Н. Формирование пермских говоров // Русские говоры Пермского региона. Формирование. Функционирование. Развитие. Вып. 1. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1998. С. 4–30.
108. Померанцева Э.В. Жанровые особенности русских быличек // Истрия, культура, этнография и фольклор славянских народов. VI Междунар. съезд славистов / Ред. И.А. Хренов. М.: Наука. 1968. С. 274–292.
109. Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975. 194 с.
110. Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. С. 28–69.
111. Раденковић Љ. О личном именима митолошких бића у неким словенским клетвама и фразеологији // *Poznańskie Studia Slawistyczne*. № 3. *Zakęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim*. 2012. S. 145–158.
112. Раденкович Л. Личные имена мифологических существ // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2013. С. 59–72.
113. Разумова И.А. Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 1993. 112 с.

114. Рейли М.В. Северные поверья и мифологические рассказы (экспедиционные материалы конца 1970–1980-х гг.) // Русский фольклор. СПб., 2004. Вып. 32. С. 396–425.
115. Романов С.И. Подходы к исследованию эвфемии // *Philologos*. 2020. № 4 (47). С. 68–74.
116. Рублева О.С. Слово в электронном словаре: дис. ... канд. филол. наук. Киров, 2010. 160 с.
117. Русинова И.И. Восприятие «чужого» и «профессионала» как колдуна, знахаря (по данным «Словаря демонологической лексики пермского края. Часть 1. Люди со сверхъестественными свойствами») // *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*. 2013а. Вып. 3 (23). С. 28–34.
118. Русинова И.И. Мотивационный анализ названий «вселяющихся» духов (по данным говоров и мифологических рассказов Пермского края) // *Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология*. 2013б. Вып. 1 (21). С. 18–27.
119. Саковская Н.В. Специфика двуязычной базы данных для подязыка юриспруденции (применительно к русскому и американскому варианту английского языка): дис. ... канд. филол. наук. М., 2007. 225 с.
120. Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. М.: Наука, 1994. С. 44–83.
121. Сборник коми-язьвинских сказок / Сост. А.Л. Паршакова. Пермь, 2000.
122. Седакова О.А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): дис. ... канд. филол. наук. М., 1983. 189 с.

123. Сивакова Н.А. Лексикографическое описание английских и русских фитонимов в электронном глоссарии: дис. ... канд. филол. наук. Тюмень, 2004. 165 с.
124. Сиссе К. Тотемный символ, персонаж русских сказок – медведь // Неофилология. 2020. Т. 6. № 21. С. 164–169.
125. Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. 267 с.
126. Славянский и балканский фольклор. Виноградье. М.: Наука, 2011. 376 с.
127. Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986. 286 с.
128. Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М.: Наука, 2000. 400 с.
129. Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М.: Наука, 1981. 279 с.
130. Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М.: Наука, 2006. 560 с.
131. Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М.: Наука, 1995. 288 с.
132. Стройков С.А. Лингвопрагматические характеристики англоязычного электронного лексикографического гипертекста (на материале словаря-энциклопедии “The Free Dictionary”): дис. ... канд. филол. наук. Самара, 2008. 180 с.
133. Суперанская А.В. Общая теория имени собственного. М.: Наука, 1973. 366 с.
134. Тараканова Д.А. «Символическое» в семантике цветообозначений в народной культуре (лингвокультурологический аспект) // Вестник Томского университета. 2012. № 360. С. 15–17.

135. Толстая С.М. Полесские экспедиции // Как это было... Воспоминания сотрудников Института славяноведения / Сост., отв. ред. Е.П. Аксенова М.: Ин-т славяноведения РАН, 2007. С. 89–99.
136. Толстая С.М. Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005. 600 с.
137. Толстая С.М. Речевые жанры в фольклоре // XLIV Международная филологическая научная конференция: тезисы докладов. СПб., 2015а. С. 745–746.
138. Толстая С.М. Речь ритуальная // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито) / Под. общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2009. С. 427–432.
139. Толстая С.М. Этнолингвистика в кругу гуманитарных дисциплин // Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015б. С. 9–17.
140. Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5-ти т. Т. 1. А (Август) – Г (Гусь) / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 420–424.
141. Усачёва В.В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2008. 368 с.
142. Уфимцева А.А. Типы словесных знаков. М.: Наука, 1974. 206 с.
143. Федулова У.М. Стилистические функции обращения // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. с 2014. Т. 1. № 1. С. 239–242.
144. Ферапонтов И.Е. Мифологическая проза туристов. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/mip/hol/ogi/che/skye/index.htm> (дата обращения: 27.04.2021).
145. Фысина У.Н. Субстантиваты в русском языке: стилистический и семантический аспекты: дис. ... канд. филол. наук. М., 2007. 196 с.

146. Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.
147. Хроленко А.Т. Введение в лингвофольклористику: учеб. пособие. М.: Флинта; Наука, 2010. 192 с.
148. Цивьян Т.В. Оппозиция мифологическое / реальное в поздних мифопоэтических текстах // Малые формы фольклора: сб. ст. памяти Г.Л. Пермякова / Отв. ред. В.В. Иванов. М., 1995. С. 130–143.
149. Черванева В.А. Вопрос о статусе мифологических текстов в свете проблемы специфики языка фольклора // Филология и человек. 2015. № 3. С. 70–77.
150. Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского языка: дис. ... докт. филол. наук. Л., 1983. 435 с.
151. Юнаковская А.А. Типы мифологических единиц в современном городском просторечии // Филологический ежегодник. 1998. Вып. 1. С. 44–49.
152. Якобсон Р.О. О соотношении между песенной и разговорной народной речью // Вопросы языкознания. 1962. № 3. С. 87–90.
153. Nesi H. Electronic Dictionaries in Second Language Vocabulary Comprehension and Acquisition: the State of the Art // Proceedings of the Ninth EURALEX International Congress. Stuttgart, 2000 P. 839–847.

СПИСОК СЛОВАРЕЙ С СОКРАЩЕНИЯМИ

1. Агапкина Т.А. и др. Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской диалектной лексики) / Т.А. Агапкина, М.М. Валенцова, Е.Е. Левкиевская, А.А. Плотникова // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Индрик, 2001. С. 300–431.
2. Безрукова В.С. Основы духовной культуры (энциклопедический словарь педагога). Екатеринбург. 2000. 937 с.
3. БМЭР – Българска митология: енциклопедичен речник / Съст. А. Стойнев. София, 2006. 67 с.
4. Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб.: Северо-Запад, 1995. 383 с.
5. Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Вып. 5. Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург: Свердл. обл. Дом фольклора. 2000. 172 с.
6. Глинка Г.А. Древняя религия славян. Митава: Тип. И.Ф. Штефенгагена и сына, 1804. 150 с.
7. Кайсаров А.С. Славянская и российская мифология. М.: Директ-Медиа, 2012. 79 с.
8. КПРС – Коми-пермяцко-русский словарь / Р.М. Баталова, А.С. Кривошекова-Гантман. – М.: Русский язык, 1985. 624 с.
9. Левкиевская Е.Е. Демонология севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Индрик, М., 2001а. – С. 432–476.
10. Левкиевская Е.Е. Материалы к словарю полесской этнокультурной лексики (Опыт компьютерной обработки восточнославянской

- диалектной лексики). Демонология // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М.: Индрик, 2001б. С. 379–431.
- 11.МАС – Словарь русского языка: в 4 т. / Акад. наук СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А.П. Евгеньевой. М.: Русский язык, 1985–1988.
- 12.Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. энциклопедия, 1990. 672 с.
- 13.МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1991–1992.
- 14.Новичкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб.: Петербургский писатель, 1995. 640 с.
- 15.Попов М.И. Описание древняго славенскаго языческаго баснословия, собраннаго из разных писателей, и снабденнаго примечаниями. 2010. 80 с.
- 16.СБ – Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М.: Индрик, 2000. – 320 с.
- 17.СД – Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995–2012.
- 18.СМР – Српски митолошки речник / Ш. Кулишић, П.Ж. Петровић, Н. Пантелић; Етнографски ин-т САНУ. Београд, 1998. 484 с.
- 19.СМЭС – Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с.
- 20.СРНГ – Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова. М.; Л.; СПб.: Наука, 1965–. Вып.1–.
- 21.ТКУП – Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь: в 2-х т. / И.С. Кызласова (Слепцова) и др.; Российская акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Индрик, 2012.
- 22.Толковый словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. [Электронный ресурс]. URL:

- <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=43561> (дата обращения: 09.08.2021).
23. Чулков М.Д. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных и простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М.: Тип. Ф. Гиппиуса, 1786. 326 с.
 24. Чулков М.Д. Краткий мифологический лексикон. СПб.: Тип. Акад. наук, 1767. 124 с.
 25. Чулков М.Д. Словарь русских суеверий. СПб.: Тип. Шнора, 1782. 272 с.
 26. Шарипов К.К. Структурные и функционально-семантические особенности мифологической лексики в языках различных систем: автоорекф. дис. ... канд. филол. наук. Душанбе, 2006. 21 с
 27. ЭСЛМК – Электронный словарь латышского мифологического концепта / М. Александровская. [Электронный ресурс]. URL: <http://kaf.lv/complete/finished-projects/electronnij-slovar-latishskogo-mifologicheskogo-koncepta/> (дата обращения: 24.05.21).
 28. ЭСМРПК – Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / И.И. Русинова, А.В. Черных, К.Э. Шумов, С.Ю. Королёва. СПб.: Маматов, 2019. 832 с.
 29. ЭССТСП – Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья / Сост. И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. Пермь: Перм. кн. изд-во, 2004. 360 с.
 30. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / М. Фасмер. М., 1986–1987.
 31. SSSL – Słownik stereotypów i symboli ludowych / Jerzy Bartmiński. Lublin: Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996–. Т. 1–.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Условные сокращения названий районов Пермского края

Алекс. – Александровский;	Нытв. – Нытвенский;
Бер. – Берёзовский;	Окт. – Октябрьский;
Больш. – Большесосновский;	Осин. – Осинский;
Вер. – Верещагинский;	Очёр. – Очёрский;
Гайн. – Гайнский;	Перм. – Пермский;
Добр. – Добрянский;	Сив. – Сивинский;
Ел. – Еловский;	Сол. – Соликамский;
Ильин. – Ильинский;	Сукс. – Суксунский;
Караг. – Карагайский;	Усол. – Усольский;
Киш. – Кишертский;	Чайк. – Чайковский;
Краснов. – Красновишерский;	Черд. – Чердынский;
Кудым. – Кудымкарский;	Черн. – Чернушинский;
Куед. – Куединский;	Юрл. – Юрлинский;
Кунг. – Кунгурский;	Юсьв. – Юсьвинский.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Перечень номинаций духов-«хозяев» локусов в русских говорах и мифологических текстах Пермского края

1. Наименования духа бани:

а) нарицательные: *бабушка Соломея, банная, банная, бабушка, банная баушка, банная парушка, банная староста, банник, банница, банничек, банное дедушко, баннушка, банный, банный дух, банный душок, банный душочек, банный лешак, банный сосед, банный староста, банный хозяин, банщик, банщица, баятушка, баятушка банный царь, баятушко-парушко, бес, бесенок, враг, домовый, дьявол, заведующий баней, идол, лешачиха, нечистая сила, нечистик, нечистый, нечистый дух, перебанник, Соломея-бабушка, Соломея-парушка, Соломия-бабушка, Соломия-матушка, Соломонида-бабушка, сосед, суседка, хозяин, хозяйюшка, черт, чертик, чертовка, шайтан, шиш;*

б) собственные: *Митька Окайнный, Соломея, Соломия, Соломонида, Федул.*

2. Наименования духа дома:

а) нарицательные: *бабушка домовая, барабашка, баятушка, баятушка-суседушка, баятушко, баятушко милостивый, баятушко-соседушко, баятушко-суседушко, бес, братанушка, братанушко, братуха, голбешный, голбечный суседко, господин домовый, дедка-суседка, дедушка, дедушка домовый, дедушка-баятушка, дедушка-братанушка, дедушка-братушка, дедушка-домовый, дедушка-соседушка, дедушка-суседушка, дедушко, дедушко-баятушко, дедушко-беседушко, дедушко-боданушко, дедушко-суседушко, домашний домовый, домашний суседка, доминошник, домовая, домовая бабушка, домовенок, домовик, домовиха, домовый, домовый-соседушко, домовый-черновой, домовуха, домовушка, дьявол, избушечник, калян, кикумора, кузя, кутьисья-мурисья, нечистая сила, нечистый дух, подпольник, сосед, соседка, соседко, соседушка, соседушка-баятушка, соседушка-братанушка, соседушка-братушка, соседушка-буканушка, соседушко, соседушко-баятушко, соседушко-боданушко, соседушко-*

братáнушко, сосéдушко-братушко, сосéдушко-мáтушко, старушка-домовушка, сусéд, сусéд-сусéдушка, сусéдиха, сусéдка, сусéдка-топáло, сусéдко, сусéдко-бáтюшко, сусéдок, сусéдушка, сусéдушка-бáтюшка, сусéдушка-братáнушка, сусéдушка-братáнюшка, сусéдушка-братóк, сусéдушка-братушка, сусéдушка-мáтушка, сусéдушка-судáрушка, сусéдушко, сусéдушко-атамáнушко, сусéдушко-басéдушко, сусéдушко-бáтюшко, сусéдушко-болéдушко, сусéдушко-братáнушко, сусéдушко-братушко, сусéдушко-букáнушко, сусéдушко-вакéдушко, сусéдушко-мáтушко, сусéдушко-поклáдушко, сусíдиха, сусíдка, сусíдко, сусíдчиха, товáрищ, хозя́, хозя́ин, хозя́ин до́ма, хозя́ин домовóй, хозя́юшка домовáя, хозя́юшко домовóй, хозя́юшко-бáтюшко, чéрт, ши́ма, шиш, шишо́к;

б) собственные: *Ку́зька.*

3. Наименования духа леса:

а) нарицательные: *ба́бушка, ба́бушка лесна́я, ба́бушко, ба́тюшка, ба́тюшка лесно́й, ба́тюшко лесно́й, ба́тюшко лесовóй, бес, бес лесно́й, беси́шко, бися́к, боровичо́к, ветряно́й, ветряно́й дéдушка, враг, грех, дед, дéдушка, дéдушка А́лый, дéдушка лесно́й, дéдушко, дéдушко лесно́й, дéдушко Теретéй Теретéевич, друг, дья́вол, дядька лесно́й, дядя, дядя Ви́ктор, дядя лесно́й, злой дух лéса, лесна́я ба́ба, лесно́й, лесно́й ба́тюшка, лесно́й дед, лесно́й дéдушка, лесно́й дéдушко, лесно́й жи́тель, лесно́й хозя́ин, лесно́й человек, лесно́й человек, лесови́к, лесовичо́к, лесовичо́к-болóтничек, лесовóй, лесовóй дéдушка, лесовчи́ха, лесочи́ха, леш, леша́й, леша́к, лешачи́ха, ле́ший, мужи́к лесно́й, недóбрый, непоня́тная си́ла, нехоро́ший, нечи́стая си́ла, нечи́стик, нечи́стый, нечи́стый дух, нечи́сть, окая́нный, отпа́дшая си́ла, полудни́ца, помо́щник, помо́щник челове́ка, попуга́й, сотона́, страм, страми́на, сусéдушко-лэсно́й, уберéниха, хозя́, хозя́ин, хозя́ин лéса, хозя́ин лесно́й, царь лесно́й, человек лесно́й, чéрт, чéрт лесно́й, шайта́н;*

б) собственные: *А́лый, Ви́ктор, Ви́ктор Ви́кторович, Евре́й Евре́евич, Ива́н Васи́льевич, Леóнтий Леóнтъевич, Митрофа́н Серге́евич Ягода, Михаи́л Ива́нович, Теретéй Теретéевич, Шалопáй Салапóнтъевич.*

4. Наименования духа воды (русалки):

а) нарицательные: *бес, водяная, водяная русалка, волосатка, кикимора, лешачиха, лобаста, некошной, нечисть, подружка, полудница, росомеха, русалка, черташка, чертиха, чертовка, шайтанка, шишига, шишига водяная, шутовка;*

б) собственные: *Даша.*