

УДК 811.161.1'37
doi 10.17072/2073-6681-2021-4-19-29

Имена лешего в русских мифологических текстах Пермского края: семантический, структурный и функциональный аспекты¹

Мария Андреевна Гранова

научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра
Уральского отделения Российской академии наук

614990, Россия, г. Пермь, ул. Ленина, 13а. marjanaandreeva@mail.ru

SPIN-код: 3653-3938

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2577-6652>

ResearcherID: D-2785-2018

Статья поступила в редакцию 15.10.2021

Одобрена после рецензирования 18.10.2021

Принята к публикации 27.10.2021

Информация для цитирования

Гранова М. А. Имена лешего в русских мифологических текстах Пермского края: семантический, структурный и функциональный аспекты // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2021. Т. 13, вып. 4. С. 19–29. doi 10.17072/2073-6681-2021-4-19-29

Аннотация. В статье в семантическом, структурном и функциональном аспектах рассматриваются собственные имена лешего, встречающиеся в русских мифологических текстах, собранных в различных районах Пермского края. Проведенный анализ показывает, что большинство имен этого персонажа в пермской традиции происходят от антропонимов; отапеллятивные демононимы образуются по моделям, характерным для антропонимов. Основная модель для создания собственных имен лешего – формула «имя + отчество» (*Иван Григорьевич, Вихрь Вихрович*), которая иногда может дополняться фамилией (*Митрофан Сергеевич Ягода*). Для имен лешего, образованных по данной модели, характерны повторы корней (*Виктор Викторovich, Еврей Евреевич*), а также звуков – аллитерации и ассонансы (*Шалопай Салопонтъевич*). Иногда встречаются одиночные полные имена лешего (*дядя Виктор*) и наименования прозвищного типа (*дедушка Алый*). В некоторых случаях имена лешего могут дополняться терминами родства. Среди функций собственных имен лешего можно указать следующие: номинативную, антропоморфизирующую и персонифицирующую, табуирующую, вокативную, прагматическую, характеризующую. В собственных именах лешего отразились следующие связанные с ним мифологические представления: его принадлежность к миру демонов (*Шалопай Салопонтъевич*), связь с предками человека (*дедушко Теретей Теретеевич*), образы оборотничества (*Вихрь Вихрович, Еврей Евреевич*), рост персонажа выше человеческого (*Шалопай Салопонтъевич*), ресурсы, которыми владеет и распоряжается персонаж в своем локусе (*Митрофан Сергеевич Ягода*), связь персонажа с образом медведя (*Михаил Иванныч*), пол, возраст демона, наделение его в рамках мифологической традиции более высоким, чем человека, «социальным» статусом (*Виктор Викторovich*), необходимость задабривать персонажа (*Иван Григорьевич, дядя Виктор*).

Ключевые слова: имя собственное; демононим; леший; мифологический текст; Пермский край.

Славянские народные мифологические представления сегодня продолжают активно изучаться российскими и зарубежными учеными – историками, этнографами, культурологами, фолькло-

ристами, этнолингвистами и др. В этих работах анализируется как славянская традиция в целом, так и традиции отдельных славянских стран, а также отдельные региональные и локальные

традиции. Не остаются без внимания и верования русских жителей Пермского края. Они исследуются посредством анализа предметного (см., например: [Подюков 2019б; Подюков 2020]) и обрядового кодов традиционной культуры (см., например: [Королёва 2014; Четина, Королёва 2016]), а также мифологических текстов (см., например: [Русинова 2020; Русинова, Шкураток 2018; Черных, Русинова, Шкураток 2016; Королёва, Беломестнова 2018]) и лексики русских говоров региона (см., например: [Русинова, Шкураток 2017; Русинова, Гранова 2014]).

При этом в качестве источника сведений о мифологических представлениях жителей края рассматриваются не только нарицательные лексические единицы, но и собственные наименования демонологических персонажей. Так, М. В. Бобровой и И. И. Русиновой на пермском материале проведено исследование собственных имен бесов – духов болезни, вселяемых колдуном в тело жертвы и вызывающих у нее приступы болезни *икоты* (см. [Боброва, Русинова 2020]), а работа И. А. Подюкова [Подюков 2019а] посвящена рассмотрению русских мифологических представлений, связанных с темой смерти, нашедших отражение в собственных наименованиях смерти, а также в названиях кладбищ и топографических «объектов» того света.

Нами обнаружен также ряд ономастических работ, выполненных на материале других традиций и посвященных собственным именам мифологических персонажей. Среди них укажем статью А. Б. Мороза, в которой в этимологическом аспекте анализируется наименование домового и лешего *Кутафий / Кутафья* (см. [Мороз 2015]), а также статью Л. Н. Виноградовой [Виноградова 2019], где рассматриваются личные имена чёрта в украинской мифологической традиции. В общерусском масштабе собственные имена духов-«хозяев» проанализированы в диссертации О. А. Черепановой [Черепанова 1983], а в общеславянском – в статье Л. Раденковича [Раденкович 2013].

Как видно из приведенного обзора, в настоящее время полностью отсутствуют работы, посвященные специальному изучению собственных наименований духов-«хозяев» локусов, присутствующих в мифологической традиции русских Пермского края. Представленное исследование призвано восполнить данную лакуну и посвящено рассмотрению собственных имен одного персонажа – лешего. Мы ставим задачу комплексного анализа названных демононимов с точки зрения способов их образования, их структуры, функций, а также мифологических представлений, которые находят в них отражение. Материалом для нашего анализа послужили ми-

фологические тексты о лешем, собранные в различных районах края, извлеченные нами из диалектологического архива лаборатории лексикологии и лексикографии (рук. И. И. Русинова) и фольклорного архива лаборатории теоретической и прикладной фольклористики (рук. С. Ю. Королёва) филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета (Материалы), из фольклорно-этнографических сборников, посвященных различным локальным традициям региона, и из словарных статей диалектных словарей Пермского края (см. список источников настоящей работы).

Так, в проанализированных мифологических текстах мы обнаружили 13 демононимов, называющих духа-«хозяина» леса. Среди них имеются 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, Иван Григорьевич, Леонтий Леонтьевич, Михаил Иванович, Шалопай Салапонтьевич*), одна единица, включающая личное имя, отчество и фамилию (*Митрофан Сергеевич Ягода*), и одно прозвище ((дедушка) *Алый*). 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 ищю». 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!»* (Тетерино Сол.) (Материалы); *А тут парень оказался под ёлкой. Маленький. Ему тоже показался Иван Григорьевич. Он его тут-то и поставил, под ёлку-то. Мать кричит ему: «Ванька, Ванька!» А он-то и не шелохнется, стоит как втимился* (Тетерино Сол.) (там же); *Табачку возьмите, папиросок, сходите в лес, пенёк найдёте, ложите на пенёк и там скажете: «Леонтий Леонтьевич, угостись вот табачком, приведи нам такого-то»* (Насадка Кунг.) (СРГЮП 2: 18); *У меня руки болели, экзема была. Я всё её просила вылечить.*

<...> Вот взялась как-то, давай в трубу кричать: «Помоги бабе-то, помоги». Она всё его **Михаил Ивановичем** звала, помоги, мол, **Михаил Иванович** (Монино Усол.) (УД: 210); 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 **Шалонай Салапонтьевич**». И тут сразу ветер поднялся, и он опять ушёл в лес (Соковниха Киш.) (СРГЮП 3: 379–380); У нас был один [пастух]. <...> 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).

Все обнаруженные единицы можно разделить на две большие группы. К первой из них отнесем имена лешего, образованные от антропонимов: *Иван Васильевич, Иван Григорьевич, Митрофан Сергеевич (Ягода), Леонтий Леонтьевич, (дедушко) Теретей Теретеевич, Михаил Иванович, Виктор Викторович, дядя Виктор*. Все перечисленные имена появились на базе распространенных календарных антропонимов, что согласуется с общерусской традицией. Так, О. А. Черепанова указывает, что 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]. При этом антропонимы, переходя в разряд демононимов, иногда претерпевают фонетические изменения диалектного характера (например, *Теретей Теретеевич* ← *Терентий Терентьевич*).

Что касается имени *Михаил Иванович*, то, помимо простой распространенности этого имени в крестьянской среде, 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 Иванович** [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 лесных животных, в том числе и стада медведей, с места на место или из одного леса в другой [Легенды... 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 [Кошкарлова 2009: 101]; оба персонажа зимой уходят под землю, в хтонический мир, залегают в спячку [там же: 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.

Другая большая группа наименований духа леса включает имена, образованные от апеллятивов. К этой группе отнесем единицы *Вихрь Вихрович, Еврей Евреевич, Шалонай 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 Серета, бес Колдун*), и такие, которые представляют собой отапеллятивные 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 отапеллятивных наименованиях. Так, имя *Вихрь Вихрович* отражает верование 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. Ср.: *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: взззз, 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 исишилкал 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 Викторович* и *дядя Виктор*. Формально они образованы от антропонимов, однако нельзя не отметить фонетической близости демононимов *Вихрь Вихрович* и *Виктор Викторович*, 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, так как первый напрямую связан с обозначением человека, а второй – только косвенно, по форме, за счет суффикса (-ович).

Интересен демоним *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: кровнородственные 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 подо-

зрения обычно падают на жителей соседнего района, села или куста деревень» [Христофорова 2010: 91]. Поэтому «в русской народной картине мира почти всякий чужой воспринимается как потенциальный колдун» [там же]. 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: эл. ресурс]. Однако для нашего анализа более интересны замечания В. В. Виноградова. Ученый указывает, что *шалопай* находится в этимологическом родстве со словами *шалопут* и *шалопан* и, со ссылкой на В. И. Даля и И. А. Бодуэна де Куртенэ, в качестве одного из их диалектных значений указывает ‘рослый’, ‘долговязый’. В. В. Виноградов также отмечает, что «установилась традиция сблизить *шалопай* с франц. *chénapan* (‘негодяй’). Это сопоставление сделано М. Михельсоном, который в параллель к «шалопай» приводил и нем. *Schnapphahn* (‘халпун’, ‘мошенник’) и франц. *Chénapan* [Виноградов 1999: 740–741]. Кроме того, ученый указывает, что существует и народная этимология, в соответствии с которой слово *шалопай* сблизается с *шалить*, *шалун* [там же: 741].

Представляется, что любая из описанных сем могла служить причиной превращения рассматриваемого апеллятива в демоним. 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. Другой мотивировкой появления этого демонима 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: 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 семей '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.) [там же: 106]. 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 символикe: это цвет жизни, солнца, но это и цвет потустороннего мира, демонических сил. Именно поэтому красный цвет часто присутствует в описаниях мифологических персонажей» [Мифологические рассказы... 1996].

Отметим, что в пермской традиции красный часто присутствует в одежде лешего (*Нарядная такая, в красной юбке, в красной кофте леша-чиха-то ходит* (Б. Долды Черд.) (ББ: 64–65); *У дороги стоит старик, ругается. Мама спрашивает: «Что случилось?» Старик отвечает: «Сметали мы копны. 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 копны 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* (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*). 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 (например, фразо-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 (*Я пашу, а леший по полю идёт. У него тинжак, пуговки. Я не забоялся, по бороздке иду: «Куда ты, Еврей Евреевич?»*), т. е. анализируемые единицы становятся принадлежностью ритуальной речи, кото-

рая должна уподобиться речи представителей потустороннего мира, с которыми человек хочет установить контакт, чтобы выгодным для себя образом воздействовать на персонажа [Толстая 2009: 431].

Такое употребление наилучшим образом иллюстрирует одну из важных функций демононимов – функцию табуирования прямого имени персонажа, которая связана с существующим в славянской традиции запретом называть демона прямым именем, чтобы не навлечь на себя его возможное вредоносное воздействие [Левкиевская 1999б: 244], поэтому вместо прямого названия используются заместительные имена. Имя собственное, даваемое духу локуса носителями данной мифологической традиции, может превратиться в такое заместительное имя: «Некоторые мифологические существа в фольклоре славянских народов, кроме названий, могут иметь и личное имя. Это указывает на то, <...> что их личное имя является табуистической или эвфемистической заменой настоящего названия» [Раденкович 2013: 59] (ср. также замечание М. В. Бобровой и И. И. Русиновой о собственных именах бесов – духов болезни: «Помимо прочего, собственные имена духов болезни выступают в дейктической функции, замещая собой истинное имя демона» [Боброва, Русинова 2020: 95]).

Представляется, что именно стремлением задобрить демона и вести с ним конструктивный диалог продиктовано использование наименований лешего по имени-отчеству, что является в русском языке уважительной формой обращения. Используя такие демононимы, человек показывает свое почтительное отношение к духу леса как к старшему по положению и возрасту. Именно поэтому модель «имя + отчество» встречается при номинации лешего чаще других.

Кроме того, задобрить лешего призваны помочь и термины родства, используемые вместе с именем собственным (*дедушко Теретей Теретевич, дедушка Альий, дядя Виктор*). Их употребление при собственных наименованиях, как представляется, может быть обусловлено несколькими причинами. Во-первых, по народным представлениям, леший может принимать облик любого человека, в том числе и любого члена семьи [Левкиевская 2004: 105]. Во-вторых, духи-«хозяева», в том числе леший, часто воспринимаются в народной культуре как души умерших предков рода или умерших старших родственников [Левкиевская 1999а: 156]. В-третьих, «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]. Таким образом, используя вместе с собственным именем лешего термин родства, человек превращает его в «родственника», делает «чужого», каким является демон для людей, «своим», что позволяет говорящему защититься от возможного вредоносного воздействия персонажа.

Итак, проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы:

1. Большинство имен лешего в пермской традиции происходят от антропонимов. Отапеллятивные демононимы составляют лишь около трети всех зафиксированных в проанализированных текстах имен, причем их структура повторяет модели, типичные для антропонимов. Так, основная модель для создания собственных имен лешего – формула «имя + отчество» (*Иван Григорьевич, Иван Васильевич, Вихрь Вихрович*), которая иногда может дополняться фамилией (*Митрофан Сергеевич Ягода*). При этом для имен лешего, образованных по данной модели, характерны повторы корней (*Виктор Викторovich, Леонтий Леонтьевич, Теретей Теретевич, Еврей Евреевич*), а также звуков – аллитерации и ассонансы (*Шалопай Салопонтьевич*). Иногда встречаются также одиночные полные имена лешего (*дядя Виктор*) и наименования прозвищного типа (*дедушка Альий*). Кроме того, в некоторых случаях имена лешего могут дополняться терминами родства (*дедушко Теретей Теретевич*).

2. Собственные имена, используемые носителями традиции по отношению к духу-«хозяину» леса, выполняют следующие основные функции: номинативную (называют демона), антропоморфизирующую и персонифицирующую («одушевляют» мифологического персонажа, уподобляют его человеку), табуирующую (заменяют прямое имя персонажа с целью защиты от его возможного вредоносного воздействия), вокативную (привлекают внимание персонажа при обращении к нему и помогают устанавливать контакт между человеком и демоном при их непосредственной встрече, а также в грамотах с просьбой вернуть пропавшего в лесу человека или скотину), прагматическую (показывают отношение говорящего к персонажу, чаще всего уважительное (*Иван Григорьевич, Михаил Иванович, Вихрь Вихрович*)), характеризующую (указывают на ключевые для традиционной культуры особенности персонажа).

3. В собственных именах лешего отразились следующие связанные с ним в пермской мифологической традиции представления: принадлежность к миру демонов (*Шалопай Салопонтьевич, дедушка Альий*), связь с предками человека (*де-*

душко Теретей Теретеевич), образы оборотничества (дедушка Алып, Вихрь Вихрович, Еврей Евреевич), рост персонажа выше человеческого (Шалопай Салопонтьевич), ресурсы, которыми владеет и распоряжается персонаж в своем локусе (Митрофан Сергеевич Ягода), связь персонажа с образом медведя (Михаил Иванович), пол, возраст демона, наделение его в рамках мифологической традиции более высоким, чем человека, «социальным» статусом (Виктор Викторovich, дедушко Теретей Теретеевич), необходимость задабривать персонажа (Иван Григорьевич, Еврей Евреевич, дядя Виктор, дедушка Алып).

Примечание

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19-18-00117 «Традиционная культура русских в зонах активных межэтнических контактов Урала и Поволжья».

Условные сокращения районов Пермского края

Караг. – Карагайский; Киш. – Кишертский; Краснов. – Красновишерский; Кунг. – Кунгурский; Сол. – Соликамский; Усол. – Усольский; Черд. – Чердынский; Юрл. – Юрлинский.

Список источников с сокращениями

ББ – Шумов К. Э. Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье. Пермь: Кн. изд-во, 1991. 412 с.

КС – Подюков И. А. Карагайская сторона: народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2004. 320 с.

Материалы – Материалы диалектологического архива лаборатории лексикологии и лексикографии (рук. – к. филол. н., доц. И. И. Русинова) и фольклорного архива лаборатории теоретической и прикладной фольклористики (рук. – к. филол. н., доц. С. Ю. Королёва) филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета.

Русские – Бахматов А. А. и др. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: материалы и исследования / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь: Изд-во «ОТиДО», 2008. 502 с.

СРГЮП – Словарь русских говоров Южного Прикамья / И. А. Подюков (науч. ред.), С. М. Поздеева, Е. Н. Свалова, С. В. Хоробрых, А. В. Черных; Перм. гос. пед. ун-т. Пермь, 2010–2012. Вып. 1–3.

СРГКПО – Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / ред. И. А. Подюков. Пермь: Изд-во ПОНИЦАА, 2006. 272 с.

УД – Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А. Усольские древности: сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX–XX вв. Усолье: Перм. кн. изд-во, 2004. 240 с.

Список литературы

Белова О. В. Инородец // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под. общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д (Давать) – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999. С. 414–418.

Белова О. В. Свой – чужой // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под. общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Междунар. отношения, 2009. С. 581–582.

Белова О. В. Цвет // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под. общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2012. Т. 5. С (Сказка) – Я (Ящерица). С. 474–476.

Белова О. В. Этнические стереотипы по данному языку и народной культуре славян (этнолингвистическое исследование): дис. ... д-ра филол. наук. М., 2006. 264 с.

Боброва М. В., Русинова И. И. Демонимы в русских мифологических текстах Пермского края // Вопросы ономастики. 2020. Т. 17, № 3. С. 83–103.

Виноградов В. В. История слов. М., 1999. 1138 с.

Виноградова Л. Н. Антропонимический код в украинской демонимии // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16, № 2. С. 69–84.

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.

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.

Королёва С. Ю. Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 52–76.

Королёва С. Ю., Беломестнова А. С. Образ петуха в рассказах о кладах (на материале несказочной прозы русского и финно-пермских народов) // Традиционная культура. 2018. Т. 19, № 5. С. 192–205.

Кошкарлова Ю. А. К вопросу о взаимосвязи образов медведя и лешего в русской народной традиции // Научные ведомости БелГУ. История.

Политология. Экономика. Информатика. 2009. № 9(64). С. 97–102.

Левкиевская Е. Е. Духи локусов // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под. общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д (Давать) – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999а. С. 155–157.

Левкиевская Е. Е. Задабривать // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под. общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д (Давать) – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999б. С. 244–246.

Левкиевская Е. Е. Леший // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка). М.: Междунар. отношения, 2004. С. 104–108.

Легенды, предания, бывальщины / сост., подгот. текстов и вступ. ст. Н. А. Криничной. М.: Современник, 1989. С. 185–186.

МАС – Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. М., 1999. Т. 1–4. URL: <http://feb-web.ru/feb/mas/MAS-abc/default.asp> (дата обращения: 09.08.2021).

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и авт. ком. О. А. Черепанова. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/mip/hol/ogi/che/skye/index.htm> (дата обращения: 05.08.2021).

Мороз А. Б. Как зовут домового? К этимологии одного демонима // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: материалы III Междунар. науч. конф. / отв. ред. Е. Л. Березович. Екатеринбург, 2015. С. 186–189.

Подюков И. А. Ономастическое оформление картины потустороннего мира в народной культурно-языковой традиции // Вопросы ономастики. 2019а. Т. 16. № 3. С. 125–139.

Подюков И. А. Символика орудий крестьянского труда в народной культуре Пермского края // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. 2019б. № 15. С. 129–135.

Подюков И. А. Символизм бытовых вещей в традиционной русской культуре Прикамья // Современное изобразительное искусство, архитектура и дизайн: грани и границы: материалы Всерос. науч.-практ. конф. / под ред. А. П. Крохалевой. Пермь, 2020. С. 73–82.

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.

Русинова И. И. Способы облегчения смерти колдуна (на материале русских мифологических рассказов Пермского края) // Традиционная культура. 2020. Т. 21. Вып. 1. С. 136–148.

Русинова И. И., Гранова М. А. Восприятие «профессионала» как колдуна, знахаря (по данным пермских говоров) // Региональное речевое пространство в синхронии и диахронии: материалы Всерос. науч. конф. / ред. Н. В. Логунова, Л. Л. Мазитова. Соликамск, 2014. С. 31–36.

Русинова И. И., Шкураток Ю. А. Мифологические значения слов *икота*, *икотка* (по данным говоров Юрлинского района Пермского края) // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: материалы V Всерос. (с междунар. участием) науч. конф. / отв. ред. И. И. Русинова. Пермь, 2017. С. 270–275.

Русинова И. И., Шкураток Ю. А. Мотивы передачи / получения вербальной магии и их отражение в лексических единицах (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2018. Т. 10. Вып. 4. С. 59–69.

Сиссе К. Тотемный символ, персонаж русских сказок – медведь // Неофилология. 2020. Т. 6. № 21. С. 164–169.

Тараканова Д. А. «Символическое» в семантике цветообозначений в народной культуре (лингвокультурологический аспект) // Вестник Томского университета. 2012. № 360. С. 15–17.

Толстая С. М. Речь ритуальная // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под. общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Междунар. отношения, 2009. С. 427–432.

Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.

Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского языка: дис. ... д-ра филол. наук. Л., 1983. 435 с.

Черных А. В., Русинова И. И., Шкураток Ю. А. «Вещица» в мифологических рассказах русских Среднего Прикамья // Традиционная культура. 2016. № 2. С. 62–79.

Четина Е. М., Королёва С. Ю. Традиционная обрядность и «ритуальные специалисты» в современном селе // Социо- и психоллингвистические исследования. 2016. № 4. С. 137–144.

ЭСМРПК – *Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края* / И. И. Русинова, А. В. Черных, К. Э. Шумов, С. Ю. Королёва. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами. СПб.: Маматов, 2019. 832 с.

References

Belova O. V. Inorodets [Foreigner]. *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*: v 5 t. [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 vols.]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, Mezhdunarodnye

otnosheniya Publ., 1999, vol. 2, pp. 414–418. (In Russ.)

Belova O. V. *Svoy – chuzhoy* [One's own – alien]. *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 vols.]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2009, vol. 4, pp. 581–582. (In Russ.)

Belova O. V. *Tsvet* [Color]. *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 vols.]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2012, vol. 5, pp. 474–476. (In Russ.)

Belova O. V. *Etnicheskie stereotipy po dannym yazyka i narodnoy kul'tury slavyan (etnolingvisticheskoe issledovanie)*. Diss. dokt. filol. nauk [Ethnic stereotypes as manifested in the language and folk culture of the Slavs (ethnolinguistic research). Dr. philol. sci. diss.]. Moscow, 2006. 264 p. (In Russ.)

Bobrova M. V., Rusinova I. I. *Demononimy v russkikh mifologicheskikh tekstakh Permskogo kraja* [Demononyms in Russian mythological texts of the Perm region]. *Voprosy onomastiki* [Problems of Onomastics], 2020, vol. 17, issue 3, pp. 83–103. (In Russ.)

Vinogradov V. V. *Istoriya slov* [History of words]. Moscow, 1999. 1138 p. (In Russ.)

Vinogradova L. N. *Antroponimicheskiy kod v ukrainskoy demonimii* [Anthroponymic code in Ukrainian demonymy]. *Voprosy onomastiki* [Problems of Onomastics], 2019, vol. 16, issue 2, pp. 69–84. (In Russ.)

Zhuravlev A. F. *Fonetika besovskoy rechi (na vostochnoslavjanskome materiale)* [Phonetics of demonic speech (on the East Slavic material)]. *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika Nikity Il'icha Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. On the occasion of the 90th anniversary of the birth of Academician Nikita Ilyich Tolstoy]. Moscow, Indrik Publ., 2013, pp. 344–362. (In Russ.)

Kachinskaya I. B. *Terminy rodstva v mifologicheskom prostranstve (po materialam arkhangel'skikh govorov)* [Kinship terms in the mythological dimension (a case study of Arkhangelsk dialects)]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya*. [Perm University Herald. Russian and Foreign Philology], 2015, issue 2(30), pp. 16–26. (In Russ.)

Koroleva S. Yu. *Obyriad 'provodov dushi' s ritual'nym zamestitelem umershego (materialy russko-komi-permyatskogo pogranich'ya)* [The 'Farewell to the Soul' ceremony with ritual substitution of the deceased person (Folk phenomena of the Russian-Komi-Permyaks' transgressive zone)]. *Antropologicheskij forum* [Anthropological Forum], 2014, issue 23, pp. 52–76. (In Russ.)

Koroleva S. Yu., Belomestnova A. S. *Obraz pe-tukha v rasskazakh o kladakh (na materiale neskoz-chnoy prozy russkogo i finno-permskikh narodov)* [Image of a rooster in folk legends about hoards (based on Russian, Komi and Komi-Permyak texts)]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2018, vol. 19, issue 5, pp. 192–205. (In Russ.)

Koshkarova Yu. A. *K voprosu o vzaimosvyazi obrazov medvedya i leshego v russkoy narodnoy traditsii* [On the relationship between the images of the bear and the leshey in the Russian folk tradition]. *Nauchnye vedomosti BelGU. Istoriya. Politologiya. Ekonomika. Informatika* [Belgorod State University Scientific Bulletin. History. Political Science. Economics. Information Technologies], 2009, issue 9(64), pp. 97–102. (In Russ.)

Levkievskaya E. E. *Dukhi lokusov* [Spirits of loci]. *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 vols.]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 1999a, vol. 2, pp. 155–157. (In Russ.)

Levkievskaya E. E. *Zadabrivat'* [Cajole]. *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 vols.]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 1999b, vol. 2, pp. 244–246. (In Russ.)

Levkievskaya E. E. *Leshy*. *Slavyanskije drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t.* [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary: In 5 vol.]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2004, vol. 3, pp. 104–108. (In Russ.)

Legendy, predaniya, byval'shchiny [Legends, stories, tales]. Comp. by N. A. Krinichnaya. Moscow, Sovremennik Publ., 1989, pp. 185–186. (In Russ.)

Mifologicheskie rasskazy i legendy Russkogo Severa [Mythological narratives and legends of the Russian North]. Comp., comment. by O. A. Cherepanova. St. Petersburg, St. Petersburg University Press, 1996. Available at: <https://www.book-site.ru/fulltext/mip/hol/ogi/che/skye/index.htm> (accessed 05.08.2021). (In Russ.)

Moroz A. B. *Kak zovut domovogo? K etimologii odnogo demononima* [What is the name of the domovoy? On the etymology of one demononym]. *Etnolingvistika. Onomastika. Etimologiya: Materialy III Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [Ethnolinguistics. Onomastics. Etymology. Proc. of the 3rd Int. Sci. Conf.]. Ekaterinburg, 2015, pp. 186–189. (In Russ.)

Podyukov I. A. *Onomasticheskoe oformlenie kartiny potustoronnego mira v narodnoy kul'turno-yazykovoy traditsii* [Onomastic representation of the otherworld in Russian popular language and culture]. *Voprosy onomastiki* [Problems of Onomastics], 2019, vol. 16, issue 3, pp. 125–139. (In Russ.)

Podyukov I. A. Simvolizm bytovykh veshchey v traditsionnoy russkoy kul'ture Prikam'ya [Symbolism of everyday things in the traditional Russian culture of the Kama region]. *Sovremennoe izobrazitel'noe iskusstvo, arkhitektura i dizayn: grani i granitsy: Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Contemporary Visual Arts, Architecture and Design: Facets and Boundaries. Proc. all-Russ. Sci. Conf.]. Perm, 2020, pp. 73–82. (In Russ.)

Podyukov I. A. Simvolika orudiy krest'yanskogo truda v narodnoy kul'ture Permskogo kraja [The symbolism of the instruments of peasant labor in the folklife culture of the Perm region]. *Trudy Kamskoy arkheologo-etnograficheskoy ekspeditsii* [Proceedings of the Kama archaeological and ethnographic expedition], 2019b, issue 15, pp. 129–135. (In Russ.)

Radenkovich L. Lichnye imena mifologicheskikh sushchestv [Personal names of mythological creatures]. *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika Nikity Il'icha Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. On the occasion of the 90th anniversary of birth of Academician Nikita Ilyich Tolstoy]. Moscow, Indrik Publ., 2013, pp. 59–72. (In Russ.)

Rusinova I. I. Sposoby oblegcheniya smerti kolduna (na materiale russkikh mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraja) [Ways of mitigating the death of a sorcerer (based on Russian mythological stories from the Perm Region)]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2020, vol. 21, issue 1, pp. 136–148. (In Russ.)

Rusinova I. I., Granova M. A. Vospriyatie 'professional'a kak kolduna, znakharya (po dannym permskikh govorov) [Perception of a 'professional' as a sorcerer, a healer (based on the material of perm dialects)]. *Regional'noe rechevoe prostranstvo v sinkhronii i diakhronii: Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii* [Regional speech space in synchrony and diachrony. Proc. all-Russ. Sci. Conf.]. Solikamsk, 2014, pp. 31–36. (In Russ.)

Rusinova I. I., Shkuratok Yu. A. Mifologicheskie znacheniya slov ikota, ikotka (po dannym govorov Yurlinskogo rayona Permskogo kraja) [Mythological meanings of the words *ikota*, *ikotka* (a study of dialects of the Yurlinsky district of Perm Krai)]. *Filologiya v XXI veke: metody, problemy, idei: Materialy V Vserossiyskoy (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchnoy konferentsii* [Philology in the 21st Century: Methods, Problems and Ideas: Proc. all-Russ. Sci. Conf. with international participation]. Perm, 2017, pp. 270–275. (In Russ.)

Rusinova I. I., Shkuratok Yu. A. Motivy Peredachi / polucheniya verbal'noy magii i ikh otrazhenie v leksicheskikh edinitsakh (na materiale mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraja) [Motifs of transference / receipt of verbal magic and their reflection in lexical units (a case study of mythological

narratives of Perm Krai)]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya* [Perm University Herald. Russian and Foreign Philology], 2018, vol. 10, issue 4, pp. 59–69. (In Russ.)

Cisse K. Totemnyy simvol, personazh russkikh skazok – medved' [Totemic symbol, character of Russian tales – bear]. *Neofilologiya* [Neophilology], 2020, vol. 6, issue 21, pp. 164–169. (In Russ.)

Slovar' russkogo yazyka: v 4 t. [Dictionary of the Russian Language: in 4 vols.]. Ed. by A. P. Evgen'eva. Moscow, Russkiy yazyk Publ., Poligrafresursy Publ., 1999, vols. 1–4. Available at: <http://feb-web.ru/feb/mas/MAS-abc/default.asp> (accessed 09.08.2021). (In Russ.)

Tarakanova D. A. 'Simvolicheskoe' v semantike tsvetooboznacheniy v narodnoy kul'ture (lingvokul'turologicheskii aspekt) ['Symbolic' in colour terms of folk culture (linguistic and cultural aspects)]. *Vestnik Tomskogo universiteta* [Tomsk State University Journal], 2012, issue 360, pp. 15–17. (In Russ.)

Tolstaya S. M. Rech' ritual'naya [Ritual speech]. *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 vols.]. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2009, vol. 4, pp. 427–432. (In Russ.)

Khristoforova O. B. *Kolduny i zherty: Antropologiya koldovstva v sovremennoy Rossii* [Wizards and Their Victims: Anthropology of Witchcraft in Modern Russia]. Moscow, United Humanitarian Publishers, Russian State University for the Humanities Publ., 2010. 432 p. (In Russ.)

Cherepanova O. A. *Mifologicheskaya leksika russkogo yazyka. Diss. dokt. filol. Nauk* [Mythological vocabulary of the Russian language. Dr. philol. sci. diss.]. Leningrad, 1983. 435 p. (In Russ.)

Chernykh A. V., Rusinova I. I., Shkuratok Yu. A. 'Veshchitsa' v mifologicheskikh rasskazakh russkikh Srednego Prikam'ya ['Veshchitsa' in mythological tales of the Russians inhabiting the Middle Kama region]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2016, issue 2, pp. 62–79. (In Russ.)

Chetina E. M., Koroleva S. Yu. Traditsionnaya obryadnost' i 'ritual'nye spetsialisty' v sovremennoy sele [Traditional culture and 'ritual specialists' in modern village]. *Sotsio- i psikholingvisticheskie issledovaniya* [Socio- and Psycholinguistic Studies], 2016, issue 4, pp. 137–144. (In Russ.)

Etnodialektnyy slovar' mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraja [Ethnodialect Dictionary of Mythological Tales of the Perm region]. Comp. by I. I. Rusinova, A. V. Chernykh, K. E. Shumov, S. Yu. Koroleva. St. Petersburg, Mamatov Publ., 2019. Pt. 1. Lyudi so sverkh'estestvennymi svoystvami [People with supernatural powers]. 832 p. (In Russ.)

The Names of the Leshy (Forest Spirit) in Russian Mythological Texts of the Perm Region: Semantic, Structural and Functional Aspects

Mariia A. Granova

**Researcher at the Perm Federal Research Center,
Ural Branch of the Russian Academy of Sciences**

13a, Lenina st., Perm, 614990, Russian Federation. marjanaandreeva@mail.ru

SPIN-code: 3653-3938

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2577-6652>

ResearcherID: D-2785-2018

Submitted 15.10.2021

Revised 18.10.2021

Accepted 27.10.2021

For citation

Granova M. A. Imena leshego v russkikh mifologicheskikh tekstakh Permskogo kraja: semanticheskiy, strukturnyy i funktsional'nyy aspekty [The Names of the Leshy (Forest Spirit) in Russian Mythological Texts of the Perm Region: Semantic, Structural and Functional Aspects]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya* [Perm University Herald. Russian and Foreign Philology], 2021, vol. 13, issue 4, pp. 19–29. doi 10.17072/2073-6681-2021-4-19-29 (In Russ.)

Abstract. The article studies the semantic, structural and functional aspects of the proper names of the leshy that are found in Russian mythological texts collected in various districts of the Perm region. The analysis shows that most of the names of this character in the Perm tradition come from anthroponyms; appellative-based demononyms are formed according to anthroponymic models. The main model for creating the proper names of the leshy is the formula ‘name + patronymic’ (*Ivan Grigorievich, Vikhr Vikhrovich*), which is sometimes supplemented with a surname (*Mitrofan Sergeevich Yagoda*). The names of the leshy formed according to this model are characterized by repetitions of roots (*Viktor Viktorovich, Leonty Leontyevich, Teretei Tereteyevich, Evrei Evreevich*), as well as repetitions of sounds – alliterations and assonances (*Shalopai Salopontievich*). Sometimes there are single full names of the leshy (*uncle Viktor*) and nicknames (*grandfather Alyi*). In some cases, the names of the leshy are supplemented with the terms of kinship (*grandfather Teretei Tereteyevich*). Among the functions of the names of the leshy, the following can be identified: nominative, anthropomorphizing and personifying, tabooing, vocative, pragmatic, characterizing. The following mythological representations are reflected in the proper names of the leshy: his belonging to the world of demons (*Shalopai Salopontievich, grandfather Alyi*); his connection with human ancestors (*grandfather Teretei Tereteyevich*); the form that the demon can take (*Vikhr Vikhrovich, Evrei Evreevich*); the height of the character, who is supposed to be taller than the human (*Shalopai Salopontievich*); the resources that the character owns and controls in his locus (*Mitrofan Sergeevich Yagoda*); the association of the character with the bear (*Mikhail Ivanovich*); gender; age; position in the ‘demon – human’ hierarchy that is supposed to be higher than that of the human (*Viktor Viktorovich, grandfather Teretei Tereteyevich*); the need to appease the character (*Ivan Grigorievich, Evrei Evreevich, uncle Viktor, grandfather Alyi*).

Key words: proper name; demononym; leshy; forest spirit; mythological text; Perm region.