

Е. Л. Березович^a

<https://orcid.org/0000-0002-1688-2808>

✉ berezovich@yandex.ru

О. Д. Сурикова^{ab}

<https://orcid.org/0000-0002-9526-7853>

✉ surok62@mail.ru

^a Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина
(Россия, Екатеринбург)

^b Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН
(Россия, Москва)

DEUS EX NOMINE: ЕЩЕ РАЗ О ЯЗЫКОВОМ МИФЕ И НАИВНОЙ РЕЛИГИИ

Аннотация. В статье на материале русской культурно-языковой традиции анализируется явление, при котором тот или иной мифологический персонаж ранее не существовал в системе верований, а был порожден языковым знаком или фрагментом текста. По своей природе имена изучаемых персонажей восходят к вербальным знакам двух типов: 1) имена персонажей, образованные от узуальных единиц лексической системы — нарицательных слов (*родимчик* ‘припадок, сопровождающийся судорогами и потерей сознания’ > персонаж *Родька*) или имен собственных (лес *Хемерово* в Архангельской области, топоним > лесной *Хемеровский*); 2) имена персонажей, имеющие текстовую природу, — это конструкции, синтагмы, которые существуют как взаимосвязанное целое только в составе «материнского» текста, а затем «мигрируют» за его пределы (*Лель*, *Илья* < песенные припевы *алё-ле, ай люли*). Для возникновения нового персонажа требуется два стимула — собственно языковой (наличие имени, которое «ищет» себе план содержания) и культурный (семиотически насыщенный контекст: ситуация, связанная с опасностью, запретом, предзнаменованием, агрессией, магическими практиками). Комбинация этих стимулов встречается нередко, поэтому мифологическому номинативному фонду практически гарантировано постоянное обновление. Авторы показывают, что творение персонажей на основе языковых стимулов в рамках кабинетной мифологии реализует те же механизмы, что и в рамках «простонародной» традиции.

Ключевые слова: русская лингвокультурная традиция; ономастика; мифология; кабинетная мифология; народное христианство; фольклор; этнолингвистика; имя мифологического персонажа

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 23-18-00439 «Ономастикон и лингвокультурная история Европейской России».

Авторы благодарят Т. В. Володину, В. В. Напольских, И. А. Седакову за ценные консультации.



Для цитирования: Березович Е. Л., Сурикова О. Д. Deus ex nomine: еще раз о языковом мифе и наивной религии // Шаги/Steps. Т. 10. № 3. 2024. С. 230–265.

Поступило 29 января 2024 г.; принято 16 июня 2024 г.

Shagi / Steps. Vol. 10. No. 3. 2024
Articles

E. L. Berezovich^a

<https://orcid.org/0000-0002-1688-2808>

✉ berezovich@yandex.ru

O. D. Surikova^{ab}

<https://orcid.org/0000-0002-9526-7853>

✉ surok62@mail.ru

^a Ural Federal University

named after the First President of Russia B. B. Yeltsin
(Ekaterinburg, Russia)

^b V. V. Vinogradov Russian Language Institute
of the Russian Academy of Sciences
(Russia, Moscow)

DEUS EX NOMINE: ONCE MORE ON THE LANGUAGE MYTH AND NAÏVE RELIGION

Abstract. This article draws upon the material of Russian cultural and linguistic tradition and analyses one particular phenomenon. In this phenomenon, a mythological character never existed in the folk belief system, but rather was generated by a linguistic sign or a text fragment. By their nature, the names of the characters studied in this paper derive from two types of verbal signs: 1) character names formed from regular lexical units — common nouns (*родѹмчик*, *rodŭmchik* ‘a seizure accompanied by convulsions and loss of consciousness’ > a character named *Родѹка*, *Rod’ka*) or proper nouns (the forest *Хѹмерово*, *Khémerovo* in the Arkhangelsk region > the forest spirit *Хѹмеровскѹй*, *Khémerovskii*); 2) character names that have a textual nature. The latter are constructions, or syntagms, that exist as an interconnected whole only within their “parent” text and then “migrate” outside it (*Лель* (*Lel’*), *Илия* (*Iliia*) < song refrains *алѹ-лѹ*, *ai liuli* (*alio-le*, *ai liuli*)). For a new character to appear, two stimuli are required: a linguistic stimulus proper (the existence of a name that “seeks” a content plane) and a cultural stimulus (a semiotically intense context: a situation associated with danger, prohibition, omen, aggression, magical practices). These stimuli are often combined, so the mythological nominative fund is almost guaranteed to renew constantly. The authors demonstrate that when “armchair” mythologists create characters

based on linguistic stimuli, the same mechanisms are at work as those that function in “simple” folk tradition.

Keywords: Russian linguistic-cultural tradition, onomastics, mythology, armchair mythology, folk Christianity, folklore, ethnolinguistics, the name of a mythological character

Acknowledgements. The grant of Russian Science Foundation No. 23-18-00439 *Onomasticon and Linguocultural History of European Russia* (<https://rscf.ru/project/23-18-00439>) is gratefully acknowledged.

The authors are deeply grateful to Tatyana V. Volodina, Vladimir V. Napol'skikh, Irina A. Sedakova for valuable consultations.

To cite this article: Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2024). Deus ex nomine: Once more on the language myth and naïve religion. *Shagi / Steps*, 10(3), 230–265. (In Russian).

Received January 29, 2024; accepted June 16, 2024

Более полутора веков филологи, религиоведы и культурологи обсуждают знаменитый тезис Макса Мюллера о «мифологии как неизбежной болезни языка» (см.: [Мюллер 2022: 177]) и языковом источнике мифов. Он привлекает своей провокационностью, хотя ясно, что взаимоотношения языка и мифа следует рассматривать двусторонне, ср.: «...рядом с мифическими идеями, в которых речь следовала за воображением, есть и такие, в которых речь шла впереди, а воображение следовало по проложенному ею пути. Оба эти действия слишком совпадают в своих результатах, чтобы можно было вполне отделить их, но тем не менее их следует различать, насколько это возможно» [Тайлор 1989: 138]. По сути, перед нами частный случай теории лингвистической относительности Сепира и Уорфа: при всем понимании того, что язык может как отражать явления внеязыковой культуры, так и порождать их, второй путь видится более редким и даже эксклюзивным, диковинным — и каждый более или менее убедительный случай требует каталогизации и обсуждения, особенно если речь идет о продуцировании мифологических представлений «на почве» языка.

В этой статье мы вновь обратимся к вопросу о создании языковых мифов — таких культурных текстов («свернутых» до одного знака или «развернутых» в виде произведения фольклора или литературы), которые порождены самой языковой системой (или же при ее решающем участии) и не являются отражением внеязыковой действительности. Подробнее об этом явлении и о факторах (гносеологических, собственно лингвистических, прагматических), ему способствующих, см.: [Березович 2007: 494–500].

Сама возможность творения мифов динамично развивающейся языковой системой — один из важнейших факторов эволюции и живого развития мифологии. При этом народная религия нередко видится носителями

и даже исследователями как застывший конструкт, раз и навсегда сформировавшийся в жестких рамках когда-то в неопределенном прошлом (предположительно очень далеком) и освященный авторитетом этого прошлого. Блюстители «народной старины» часто отрицают возможность любых новаций в религиозно-мифологической системе, и такой мифологический пуризм имеет понятные основания: чтобы наивное сознание признало влияние народной религии и мифологии на культурно-языковую картину мира, образ жизни и психологию сообщества, этой системе должен быть присвоен непререкаемый авторитет, статус скрижали, завета, заповеди — чего-то возникшего в незапамятные времена и неизменно-го. Такое отношение к мифологии само по себе мифологично.

Мы хотим еще раз продемонстрировать, что религиозно-мифологическая система — это не застывший конструкт, а живой организм, развивающийся и пополняющийся новыми персонажами и представлениями (как минимум — оттенками представлений и вариантами персонажей). Речь не будет идти о культурном механизме, хорошо описанном фольклористами и этнографами, когда источником новаций становятся реалии или деятели (чаще всего политические) последних столетий. Будет показано, что система может питаться внутренними ресурсами, используя старые (той или иной глубины архаичности) мотивы, сюжетные связи и персонажные типы, — и как на этой базе возникают новые фольклорно-этнографические факты¹. Разумеется, для возникновения новых феноменов на базе старых религиозно-мифологических представлений нужен некий стимул — в нашем случае, как уже говорилось, в качестве такого стимула выступает языковой знак. Материалом станет русская культурно-языковая традиция преимущественно в ее народно-диалектном варианте. В качестве основного источника материала привлекаются данные, опубликованные в диалектных словарях русского языка (зафиксированные во второй половине XIX — начале XXI в.), но главным образом — полевые материалы Топонимической экспедиции Уральского федерального университета по Русскому Северу, Уралу и Поволжью, в работе которой авторы много лет принимают участие (время фиксации — конец XX — начало XXI в.).

Еще один пласт материала, используемого в статье, кажется парадоксально противопоставленным первому (в рамках оппозиции крестьянской и элитарной культуры). Это данные так называемой кабинетной мифологии: построения исследователей (этнографов, фольклористов, лингвистов), которые занимаются реконструкцией системы народной демонимии и теонимии и допускают при этом произвольные толкования,

¹ В таком случае, кстати, несостоятельным оказывается строгое противопоставление «старого» и «нового» фольклора, на котором настаивают некоторые исследователи: «новые» феномены могут появляться в русле старой системы представлений и фактически неотличимы от «старых» культурных фактов — если не проводить специальных исследовательских процедур по хронологизации. Это значит, что для традиции новационные феномены имеют не меньший вес и значимость, чем феномены старые, и не отличаются от последних по существу, так как репрезентируют ту же самую систему представлений.

не верифицируемые аутентичным материалом. Столкновение столь разных данных предпринимается для того, чтоб продемонстрировать сходство механизмов, лежащих в основе языкового мифотворчества. Некоторые кабинетные мифы родились столетия назад, другие — порождение нашего времени. Они обсуждались в трудах ряда специалистов (см., к примеру: [Журавлев 2000; 2005; Зубов 1995; Левкиевская 2002; Топорков 2019]), но, несмотря на высокий уровень критических исследований и их убедительность, ряд авторов упорствует в утверждении старых фантомов или же пропагандирует новые.

Итак, будет проанализирована следующая модель: новационный феномен в религиозно-мифологической системе — персонаж с приписываемыми ему действиями, свойствами «характера», чертами внешности, представлениями о времени его появления и пр. — ранее не существовал (представления о нем не фиксировались, он не является вариантом другого — известного — персонажа), а был порожден культурно-языковым знаком или фрагментом текста.

Механизм создания подобного мифа в общих чертах таков. Существует комплекс представлений о каком-либо явлении, с которым связано восприятие и переживание чего-либо иррационального, сверхъестественного, имеющего повышенную степень экспрессии (и даже несущего возможность аффективного взрыва), а также опасности, запрета, предзнаменования (нередко недоброго), коммуникативной агрессии и пр. С этими представлениями соотносится определенное имя или текст (например, формула проклятия), которые характеризуются «семиотической напряженностью», соответствующей напряженности самой переживаемой ситуации.

В семиотически напряженный контекст могут попасть разные по своей природе и по статусу вербальные факты. Это могут быть слова или конструкции, которые обозначают первоначально отнюдь не персонажа, а, к примеру, таящую опасность ландшафтную реалию, сакральный предмет (икону), вредоносную природную стихию, болезнь и пр. Но напряженность ищет себе еще «субъектного» выхода: должен появиться субъект действия, являющийся его причиной, персонаж (тот, кто вызывает болезнь, тот, кто может наказать, и т. п.), который получает имя. Таким образом, слово или вербальный ряд в контексте семиотической напряженности переосмысливается как обозначение существа, способного действовать, помещается в новые синтаксические обстоятельства, где начинает называть действующего субъекта с определенным именем. Затем это новое существо — сразу же названное (т. е. сначала названное, а затем ставшее существом) — как бы приобретает плоть и кровь: имя начинает фигурировать в новых текстах, в том числе относящихся к другому жанру (или в новом семиотическом контексте), лексическая сочетаемость расширяется, новому персонажу приписываются некие свойства, сконструированные на основе фонетических сближений или культурных аллюзий (главное из этих свойств, которое может остаться единственным, — спо-

способность действовать). Так собственно языковой факт выходит за пределы языка и обретает «надстройку» из коллективных представлений, т. е. перемещается в сферу мифологии.

По своей природе (происхождению) имена изучаемых персонажей восходят к вербальным знакам двух типов:

- «языковые» имена — они образованы от узуальных слов, зафиксированных в лексической системе языка;
- «текстовые» имена — они ведут свое происхождение из текста (как правило, фольклорного).

Рассмотрим последовательно оба типа.

1. Имена персонажей, образованные от узуальных единиц лексической системы

В качестве производящих основ здесь могут выступать апеллятивы или имена собственные, относящиеся к разным разрядам: топонимы (имена географических объектов), хрононимы (имена календарных дат), агониимы (имена святых), названия икон и др.

1.1. Имена персонажей, восходящие к онимам

Топоним → имя мифологического персонажа

Представления о мифологических существах могут возникать на основе имен географических объектов, т. е. топонимов. Неоднократно засвидетельствованы ситуации, когда от топонима образуется имя «гения места» (*genius loci*). Тенденция давать названия мифологическим персонажам по месту их обитания сильна, в частности, на Русском Севере (см.: [Черепанова 1983]). При этом речь обычно идет об опасных локусах — как правило, удаленных от поселения, воспринимающихся как страшные, «нечистые», «чужие». Персонаж, связанный с таким локусом, придумывается для того, чтоб оповестить об опасности, запретить посещение этого места². Тем самым выполняется условие «семиотической напряженности», необходимое для стимуляции номинативной активности имени.

▪ **Зарянка.** Около деревни Домань в Макарьевском районе Костромской области протекает небольшая речка *Зарянка*, впадающая в озеро Сосновское. Название речки, как утверждают местные жители, возможно, связано с тем, что она течет с запада на восток, т. е. в ту сторону, откуда встает солнце, навстречу заре. Но с топонимом связывались и представления о русалке по имени *Зарянка*, которая сидит на мысу в том месте, где речка впадает в озеро, и расчесывает волосы: «Рано утром сидит, в четыре утра. Не ходи, говорили, на озеро, Зарянка уташит!» [ЛКТЭ]. Таким образом, *Зарянкой*

² Есть случаи, когда персонаж охраняет сокровища, которые таятся, к примеру, в горе, но и тогда он служит источником опасности для некоторых посетителей. Так появилось имя девки *Азовки*, живущей на уральской горе *Азов* (подробнее см.: [Березович 2023: 8]).

пугали детей, чтоб они не ходили без присмотра к воде; от имени реки образовано имя персонажа, который начинает действовать (может утащить).

▪ *Пáтромиха, Чудница, Кóленьга, Уханý, Вóюшко, Хéмеровский*. Рассмотрим группу случаев, когда «оживающие» топонимы обозначают удаленные от населенного пункта лесные или болотистые места, пугающие или представляющие потенциальную опасность (там можно заблудиться, пропасть, утонуть). Согласно верованиям жителей Вельского района Архангельской области, на болоте *Пáтрома* обитает персонаж по имени *Пáтромиха*; ее характеризуют иногда как «белую бабу» [ЛКТЭ]. Жители Верхнетоемского района Архангельской области считают, что в лесу *Чудницы* проживает существо по имени *Чудница* [Там же], при этом название леса образовано от арх. *чудница* ‘охотничья тропа; лыжня’ [КСГРС], испытавшего притяжение к общенар. *чудо* ‘сверхъестественное явление; крайне маловероятное событие’, что помогло появлению мифонима. Жители Верховажского района Вологодской области думают, что у лесной реки *Кóленьга* есть мифическая хозяйка по имени *Кóленьга* [Там же]. По рассказам жителей Грязовецкого района Вологодской области, в лесу *Уханýха* живут существа по имени *Уханý*, пугающие людей [Там же]. В последнем случае немаловажно притяжение к глаголу *ухать* ‘издавать громкий, резкий звук; громко и отрывисто вскрикивать’, который обозначает в том числе крик филина, звуковой эффект эха, а также звуки, издаваемые нечистой силой.

Похожий факт, в основе которого лежит страх перед громкими звуками, эхом в лесу, записан в Няндомском районе Архангельской области. В связи с названием ручья *Вóешный*³ информанты отмечают: «На Вóешном Ручье Вóюшко воет» [КСГРС]. Жители Онежского района Архангельской области считают, что в лесу *Хéмерово* водится существо по «фамилии» *Хéмеровский*, сбивающее с дороги тех, кто пришел в лес: «Страшное место, там, говорили, Хемеровский водит»; «Лесное там место, вот, говорили, Хемеровский там водит. Из Верховья мужик утерялся молодой, ни следа не нашли. Куда ушёл? А другого нашли на болоте, уже труп, вот Хемеровский-то водил» [Там же].

Хрононим → имя мифологического персонажа

Названия календарных дат порождают имена мифологических персонажей очень часто. Это объясняется в первую очередь тем, что многие русские народные хрононимы имеют отагионимное происхождение, а словообразовательная деривация может быть выражена не только эксплицитно, но и имплицитно (*Ильýн день, Ильýнский день, Ильýн праздник* ‘2 августа по новому стилю’ // *Илья, Илья Прорóк* ‘то же’). Последний случай особенно наглядно проявляет «персонажность», изначально заложенную в хронониме. Ср. рассуждения С. М. Толстой о «характерной для традиционного

³ Название не связано с русским глаголом *выть*, а является словом субстратного (финно-угорского) происхождения [Матвеев 2001: 259].

сознания антропоморфизации календарного времени, персонификации дней (праздников) и отождествлении дня и его мифологического патрона, демонологизации персонифицированных праздников» [Толстая 2005: 383]. Такая персонификация имеет разнообразные проявления; ср. хотя бы некоторые глагольные конструкции, отмеченные в костромских полевых материалах [ЛКТЭ], которые описывают действия Ильи: ‘о громе, грозе в Ильин день’ — *Илья и Петр расстаются, Илья едет (проехал, уезжает), Илья катается по небу, Илья Пророк в колеснице по небу (каменью) ездит (едет, проехал), Илья Пророк прокатился на колесах, Илья Пророк катается на серебряной карете (тучах, коляске, колеснице, огненной колеснице)*; ‘о дождях после Ильина дня’ — *Илья Пророк на-пророчит*; ‘о похолодании после Ильина дня’ — *Илья хвост обмочил, Илья льдинку в воду опустил, Илья в речку напíсал*; ‘о сокращении светлого времени суток после Ильина дня’ — *Илья Пророк два часа уволок*; ‘об исчезновении комаров после Ильина дня’ — *Илья комаров убил* и т. д. [Там же]; некоторые из этих и подобные выражения на других территориях зафиксированы в [Атрошенко и др. 2015: 191–192]. Разумеется, «персонифицированный день» не равен персонажу-святому, которому он обязан своим именем: он наследует смысловой объем хрононима, в который входит комплекс поверий и примет, связанных именно с календарной датой, представления о совершаемых ритуальных действиях и пр. (а не с фактами о святом из апокрифов, житий), — поэтому, конечно, Илья Пророк, который убивает комаров, оправляется в реке и пр., не тождествен библейскому пророку Илии, жившему при царе Ахаве (о подобной «квазиагиографии», возникающей в числе прочего на основе народноэтимологических сближений типа «Варвара варит, Герман гремит», писали А. Б. Мороз [2007], М. В. Ясинская [2003] и др.). Но этот персонифицированный образ «светит отраженным светом», за ним еще не стоит новый мифологический персонаж: скажем, грани образа персонифицированного Ильина дня трудно сложить воедино. Новый персонаж может возникнуть на базе календарных запретов, в текстах примет, быличек, поверий и пр. При этом в его образе могут воплощаться, например, последствия нарушенного календарного запрета (т. е. соответствующие наказания), а сам персонаж станет своего рода «тезкой» святого, в честь которого названа календарная дата. Посмотрим, как это происходит.

▪ **Варвѣрка, Пятница.** Имя великомученицы Варвары Илиопольской (Никомидийской) легло в основу хрононима *Варварин день* (17.12 по н. ст.) [Атрошенко и др. 2015: 60]. Считается, что в этот день ударяют сильные морозы, появляется лед и устанавливается санный путь, увеличивается длительность светового дня. Эти представления отражены в поговорках типа прикам. *Варвара мостит* ‘о появлении льда’, нижегор. *Варвара ночи украла, дня притачала* ‘об удлинении светового дня’ [Там же]. С Варвариным днем связаны не только метеорологические приметы, но и социокультурные запреты: так, 17 декабря и в последующие дни запрещалось прясть лен или шерсть. Этот запрет был известен не только русским, но и

другим славянам: к примеру, белорусы в Брестской области считали, что прясть в этот день нельзя, «бо вонá [вмц Варвара] вэртёнами замучэна» [Толстая 2005: 42]. На базе этого запрета и возникает новый мифологический персонаж, ассоциированный с Варвариним днем, но уже жестко к этой дате не прикрепленный: в Подмоскowie рассказывают о существе по имени *Варвάρка*, которое появляется, если прясть лен или шерсть в те дни, когда это запрещено, — «Ежели прясть на Святки, так Варварка придёт»; «Ежели что затеешь в праздник, тётка моя всегда ругается: “Грех... Смотри, Варварка придёт”» [Атрошенко и др. 2015: 61]. В контекстах не уточняется, что произойдет с нарушительницей запрета, если к ней придет *Варварка*, но, очевидно, появление этого персонажа должно вызывать страх. Интересен похожий по культурной мотивировке женский мифологический персонаж по имени *Пятница*, о котором рассказывают в Ленском районе Архангельской области: «Девки на Рябове кортомили [снимали] избу, бывали посидёнки. <...> Сели прясти раз в пятницу каку-то после Паски. Только сели на копылья, а незамогли, руки у них как немые. Не шелохнутся, незамогли. Зашла в избу баба. Босая, рубаха у её наполовину, рукава-те недопрядёны. Глаза и рот зашиты, нитки торчат. А в руках верётна. Давай девок верётнами тыкать. Наказала их, что пряли-то. Это была сама Пятница» [ЭМТЭ]⁴.

▪ *Ив́ан По́стный, Капу́стник Ив́ан*. 11 сентября по н. ст. православной Церковью отмечается Усекновение главы Иоанна Предтечи. С этим днем в народной культуре связан запрет на сбор и употребление любых круглых овощей (капусты, картошки, брюквы и др.), поскольку своей формой они напоминают отрубленную голову Крестителя (реальная мотивация запрета — необходимость успеть запасти овощи на зиму до этой даты, вызванная погодными условиями). Кроме того, поскольку день усекновения главы Иоанна Крестителя — дата кровавая и трагическая, за неделю до 11 сентября ряд региональных культурных традиций предписывает начало строгого поста, предполагающего в числе прочего отказ от красных ягод, напоминающих кровь [Атрошенко и др. 2015: 174], так что этот день получает в народном календаре наименования типа *Ив́ан-Пост*, *Ив́ан-Посты́тель*, *Ив́ан По́стный* [Там же]. На базе народного хрононима и запрета на работу в огороде 11 сентября на Среднем Урале возникают представления об отдельном мифологическом существе по имени *Ив́ан По́стный* — это огородный дух, который наказывает за появление там в запретное время [ДСРГСУ: 207]. Аналогичный огородный дух известен и в Архангельской области: «Иван Постной <...>, когда брюква поспеваёт. Тожо, детей-то не пускают в огород, что говорят: “Иван Постный голову отрежет”. Пугали детей-то, чтобы не лезли в огород» [Мороз 2007: 65]. Представления об *Иване Постном* могут выходить за рамки вербальных предписаний — и

⁴ Сходный образ отмечен у южных славян: в болгарских и македонских балладах фигурирует существо по имени *святая Неделя*. Она окровавлена, у нее исколото тело, разорвана одежда. Эти черты облика отражают последствия нарушения запрета шить, резать и пр. по воскресеньям (см. об этом сюжете: [Седакова 2008]).

он опредмечивается как персонаж осеннего ряженья: «В огороде-то Иван Постной, не ходите. Ребятишек пугать — какая-нибудь старушка нарядится, шубу навыворот наденет, вот и Иван Постной» [ДСРГСУ: 207]. На Среднем Урале известен также «синонимичный» персонаж — *Капу́стник Ив́ан* [Там же: 226]: это тоже огородный дух, которым пугали осенью, а имя его отсылает, с одной стороны, к главному блюду поста — капусте, а с другой — к запрету собирать и есть круглую и большую (похожую на голову) капусту 11 сентября.

▪ **Семі́к** и **Семичі́ха**. Таким образом, хрононим может «оживать» не только в верованиях, но и зримо представлять как персонаж ряженья. Приведем еще один пример. Как известно, у русских четверг перед Троицей повсеместно называется *Семі́к*. В Нижегородской области словом *Семі́к* и производным от него феминитивом *Семичі́ха* зовут мужского и женского персонажей ряженья в этот день: «В Семик <...> кто-либо из девушек наряжался Семичихой. Рядили Семика (парень наряжался стариком) и Семичиху (девушка наряжалась в старуху)»; «Ходили по домам собирать продукты для яичницы, водили Семика и Семичиху (женщина переодевалась в мужчину, мужчина — в женщину)» [Атрошенко и др. 2015: 392]⁵.

Название иконы → имя мифологического персонажа

▪ **Я́йтра**. Как известно, в русской православной традиции (разумеется, не только в ней) особую роль играет культ Богородицы. Неудивительно, что именно названия богородичных икон и черты связанного с ними культа становятся базой для возникновения новых мифологических существ. При этом ситуация семиотической напряженности разворачивается в ином, чем это обсуждалось прежде, ракурсе: в данном случае точнее было

⁵ Типологически значимый факт, подтверждающий устойчивость обсуждаемого механизма, описан в статье В. В. Напольских, посвященной обрядности красноуфимских удмуртов [Напольских 2019: 142]. Через марийское посредство ими были заимствованы черты русской святочной обрядности. Как и русские, красноуфимские удмурты 13 января отмечают середину Святков. В русском народном календаре 14 января называется *Васі́льев день*, *Васі́лий Вели́кий*, а канун этого праздника — *Васі́льев вечер*. У марийцев вечер 13 января обозначается с помощью полукальки: *Basil kuŷuza* — «Василий владыка» (где *Basil* < рус. *Василий*), у красноуфимских удмуртов — с помощью заимствования из марийского: *βašilʹ kuŷuža*; при этом язычники-удмурты ничего не знают о христианском святом и православном дне его поминовения. 13 января красноуфимские удмурты ходят в баню, совершают моление, едят ритуальные блины с маслом и устраивают ряженье, один из персонажей которого обозначается тем же словом, что и весь праздник, — *βašilʹ kuŷuža* («Василий владыка»): «Вечером из дома в дом передвигалась команда человек в десять и более взрослых женатых мужчин в масках медведя, лошади, гуся, в вывернутой одежде и т. п. Один из них изображал старика *βašilʹ kuŷuža*» [Там же]. Ряженные во главе с *βašilʹ kuŷuža* обходили дома, где их ждали дети. Девочки должны были показать, как они умеют прыгать, а мальчики — плести лапти. Если дети не справлялись с задачей, *βašilʹ kuŷuža* пугал их: *nuša koškot tone, lāmāje bāčkalom, kulod!* («Утащим тебя, в снег выкинем, умрешь!»), *húlešti lāktimā, tone no nuom!* («Мы из леса пришли и тебя унесем!») [Там же]. Вновь перед нами ситуация семиотической напряженности, формирующаяся страхом перед ряженными, которые не только изображали персонажей низшей демонологии, но и демонизировались как отдельные существа.

бы употребить термин *семиотическая насыщенность*. В богородичных сюжетах основная интрига, стимул — не страх и не запрет, а прецедентный культурный текст — апокрифический мотив странствий Богородицы, широко растиражированный в народной христианской традиции, или же предания о явлениях богородичных икон, иными словами, позднейшая культурная «надстройка» евангельского образа.

Один из наиболее распространенных типов изображения Богоматери с младенцем Иисусом Христом в православной иконописной традиции — Одигитрия (< греч. Οδηγήτρια): для этого иконописного типа характерно фронтальное поясное изображение Богородицы, указывающей рукой на Иисуса. К этому типу относятся такие широко почитаемые в России иконы, как Тихвинская, Смоленская, Казанская, Грузинская, Иверская, Пименовская, Троеручица, Страстная, Ченстоховская и др. Во имя Богоматери Одигитрии освящены многие храмы и названы монастыри, в числе которых — Арсениево-Маслянская Одигитриевская мужская пустынь (Новая пустынь Пресвятой Богородицы Одигитрии новоявленной, что во мхах) в 40 км от Вологды, основанная, по преданию, на месте явления иконы Одигитрии близ реки Масляной [Македонская б. д.]. Легенда о явлении иконы, привязанная к конкретному месту, как это часто бывает, в народном сознании «размылась», потеряла конкретную топонимическую привязку, а кроме того, испытала влияние мотива странствий Богородицы. В результате в разных деревнях Вологодского района Вологодской области рассказывают о святых местах (источниках с целебной водой, камнях, излечивающих недуги, и пр.), получивших свои особые свойства, потому что рядом с ними прошла некая *Яйтра*, в имени которой читается трансформация названия иконы *Одигитрия*. В некоторых случаях *Яитру* идентифицируют с Богородицей («Она шла, Яитра, Божья Мать, так на камешке следочки от ладошек остались, около Святого Колодчика» [ЛКТЭ]); в других случаях считают отдельной святой: «Яитра была, она святая. Ходила по нашей земле. Где пройдет, там святые камни находили» [Там же].

1.2. Имена персонажей, образованные от нарицательных слов

Имена интересующих нас персонажей могут быть созданы (точнее, воссозданы) и на основе созвучия с апеллятивами (обычно глаголами или существительными). В таком случае мы чаще всего получаем квазиантропонимы, формально совпадающие с узуальным именем человека, но — в отличие от последнего — наделенные внутренней формой, которая обгрызается с помощью языковой игры.

▪ **Родька.** Пример описан в [Березович, Рут 2016: 89–90]. В общенародном русском языке известно эвфемистическое название детской болезни *родимчик* ‘припадок, сопровождающийся судорогами и потерей сознания’. Это обозначение фигурирует в сочетаниях типа *родимчик взял, родимчик бьёт*, где болезнь персонифицируется, ей приписывается статус активного деятеля. В Костромской области записаны выражения

Родька пришёл, Родя взял, обозначающие такой припадок, при этом болезнь названа посредством созвучного квазиантропонима *Родька, Родя* (совпадающего с уменьшительными формами имени *Родион*): «Ребёнок капризничает сильно, катается даже, бьётся на полу — дак *Родька пришёл*, Родион — имя, Родька» [ЛКТЭ]. *Родька* покидает пределы «материнского» фразеологизма и попадает в тексты угроз, обращенных к детям (т. е. в семиотически напряженные контексты), где сочетаемость этого имени расширяется, фиксируя представления о новом антропоморфном персонаже: «Ну, реви-реви, за углом Родька стоит, придёт, тебя заберёт»; «Родя придёт по тебя. Так детишкам говорили»; «Родька придёт и заберёт тебя. Видно, страшилище было».

▪ *Баба Липа*. На основе слов гнезда *леп- / лип-* (*лепить, липкий* и т. п.) в костромских говорах сформировалось сочетание *баба Липа* ‘снеговик, снежная баба’ [ЛКТЭ]. Компонент *Липа* совпадает с уменьшительной формой имени *Олимпиада* (в просторечии — *Липиада*) [Петровский 1980: 213]. Этому персонажу приписывалось действие, названное созвучным глаголом *лепить*, который появляется в качестве контекстного соседа квазиантропонима в тексте запрета. Так, если на улице был сильный мороз, то детей не пускали гулять, угрожая: «Мороз сильный, нас на улицу не пускали, говорили: “Баба Липа глаз залипит”» [ЛКТЭ]. Таким образом, для создания мифологического персонажа в рамках описываемой модели выполняются два базовых условия: имя появляется в условиях языковой игры и фигурирует в семиотически напряженном контексте (в тексте запрета).

▪ *Домна, Устíнья, Сусýй*. Сразу несколько персонажей вызваны к жизни другими запретами — «печными» или «банными». Это запреты на посещение бани после захода солнца и на выпускание жара из печи или бани, что может повлечь за собой угар, охлаждение помещения, неразумную трату дров и пр. Запреты иллюстрируются персонажами с «человеческими» именами. Частично материал был описан в статье К. А. Бормотовой и Я. В. Мальковой [2016: 48] — сотрудников Топонимической экспедиции Уральского университета, которая пополнила материал за время, прошедшее с момента написания этого текста. Приведем более полную сумму данных.

В костромских говорах мифическое существо, вызывающее банный угар или пригорание пищи в печи, может называться с помощью квазиантропонима *Домна*, созвучного с апеллятивами *дым, дымно* ‘о большом количестве дыма’ и «восстановленного» на основе соответствующего личного имени. *Домна* якобы *ступает, заходит, забегают* в помещение вместе с *дымом*: «Домна забежала, дыму-то, дыму-то»; «Не ходи в баню, туда Домна зашла. Детей пугали, чтоб не шли, когда угар»; «Сожгала кастрюльку, Домна-то зашла»; «Домна ступила — открой двери-те» [ЛКТЭ].

В архангельских и костромских говорах бытуют также выражения, обрисовывающие сценарий появления в бане существа по имени *Устíнья* (квазиантропоним, созвучный *сты(ну)ть, высты(ну)ть*), которое вызы-

вает охлаждение печи: арх. *Усти́нья (Устя) зашла*: «Баню топишь, Устинья в баню зашла — оно истопилось, остыло. Долго в баню не идёшь, так вот Устинью запустишь» [КСГРС]; арх. *Усти́нья забралась*: «В баню Устинья забралась, и выстыла баня. И протопилась плохо — все заодно тут»; арх. *Усти́нью запустить* «Что в баню не идешь? Устинью, что ли, хочешь запустить в баню-то?» [Там же]; костр. *Усти́нья выпарилась*: «Как остыло, в ей [бане] Устинья выпарилась» [ЛКТЭ]. Это имя встречается и вне устойчивых выражений: костр. «Устинья, уж жары нет в бане»; «Устинья у тебя в бане, в доме-то, холодно» [Там же].

Наконец, преждевременное остывание печи может иронически представляться как результат действий проникшего внутрь существа, которое там переночевало или испражнилось. Это персонаж, обозначенный с помощью квазиантропонима *Сыс́ой (Сусу́й, Сысу́й)*, совпадающего с народной формой календарного имени *Сисо́й* и созвучного просторечному глаголу *ссать*. Согласно весьма физиологичной картинке, рисуемой костромской фразеологией, *Сусуй* проникает в печь и может там *нассать, набздеть, насрать*, потушив таким образом огонь: «Сысой нассал в печито, чего испекотся?»; «Плохо протопила, в печи у меня Сусуй набздел, холодно, значит, и печка черная»; «Когда баню проворонишь, остынет, говорят, Сусуй набздел»; «Пирог-то будут печь, а жару-то нет. Скажут: “В печке-то Сусуй ночевал”. Или “Сусуй набздел”. Сусуй — это кто-то вроде домового»; «Суп варили в горшках. Горшок с утра до вечера стоит, томится. Вытащат горшок, а он не горячий. Печку плохо протопили. Ну, скажут, Сусуй ночевал. Сусуй — как холод какой. Буди, с сосульками связано» [ЛКТЭ]. Эти выражения не отмечены, кажется, словарями, кроме двух фиксаций в [СРНГ (42): 305, 313]: бурят. *сусой* ‘нетопленный (о печи)’: «Не печет, товды сусой», вят. «В ночь-то ровно Сусуй набздел ‘знач. (?)’». Последняя фиксация содержит ошибку, поскольку в первоисточнике (труде Д. К. Зеленина) дается такая запись: «“В пече-то ровно Сусу́й набздел” — мало тепла». Не давая никаких иных пояснений, автор пишет, что «крестьяне ужасно не любят давать своим детям имя Сыс́ой» [Зеленин 1903: 154]. Надо думать, нелюбовь крестьян к этому имени объясняется его фонетической экспрессией, что усиливает версию о притяжении *Сысой* ↔ *ссать, сосать*⁶.

Но указанная фонетическая реакция здесь, кажется, не единственная. Интересно вят. *сусу́й* ‘домовой’ (без контекстов) [СЭСВГ: 1114], а также свидетельство Д. К. Зеленина: «Севернорусские говорят об еще одном духе, живущем в самой печи, и называют его *сусуй, сысой*, если это и не сам домовый, то нечто с ним сходное» [Зеленин 1991: 412]⁷. Эти факты

⁶ Богатая фоносемантика комплекса *сус-* чувствуется в словах типа влад. *сусáнда* ‘о неопрятном, грязном человеке’, свердл. *суса* ‘грязный, бедно одетый человек’ [СРНГ (42): 293, 294], перекликающихся семантически с интересующим нас обозначением «печного существа».

⁷ Этот факт нельзя считать хорошо зафиксированным: в [СЭСВГ] он приводится без контекстов, а Зеленин, вероятно, апеллирует к своим же вятским записям (приводившимся нами выше).

свидетельствуют в пользу возможности притяжения *сусёдка*⁸ ‘домовой’ ↔ *Сусуй*, а точнее, эвфемизации демона *сусёдка*, осуществляемой по характерной модели — аттракции к имени собственному. Это построение поддерживается наличием костромского фразеологизма *сусёдушко (колдун) ночевал* ‘об остывшей печи’ [ЛКТЭ], где *сусёдушко* выступает как точная замена *Сусуя*.

Есть еще один парадоксальный (на первый взгляд) вариант реализации аттрактивных процессов — взаимодействие *Исус* ↔ *Сусуй*, которое демонстрирует ярчайшую профанизацию сакральной семантики, являющуюся тем не менее вполне вероятной. В костромских и вологодских говорах бытует выражение *Исус ночевал (бывал, заночевал, побывал, прошёл, спал)* ‘о хлебе со вздувшейся, поднявшейся коркой’ [ЛКТЭ; КСГРС] — и здесь не приходится сомневаться, что имя героя возникло не в результате вторичных притяжений. Это доказывается хотя бы наличием таких параллелей, как перм. *Христос ночевал* ‘о хлебе со вздувшейся верхней коркой’ [Подюков 1991: 40], влад. *Христос ночевал* ‘знач. (?)’: «В куличе Христос ночевал: он пустой» [СРНГ (52): 64], где отражен мотив странничества Христа, весьма популярный для русской диалектной фразеологии (так, И. В. Родионова выделяет на диалектном материале конкретизирующие его мотивы обуви, ночевки, постели, посоха Христа [Родионова 2000: 164–165]).

Итак, имя *Сусуя*, забравшегося в печь, порождено мощным морфосемантическим полем. Глагольный актант (*сать*) выглядит самым сильным участником процессов аттракции, но «аккомпанемент» других актантов тоже надо учесть, поскольку слова с экспрессивной семантикой нередко появляются на пересечении нескольких лексических (фоносимволических) импульсов.

2. Имена персонажей, имеющие текстовую природу

Эти имена ведут свое происхождение из текста, как правило фольклорного. Первоначально они не имеют никакого отношения к собственным именам, а представляют собой конструкции, синтагмы, которые существуют как взаимосвязанное целое только в составе «материнского» текста; реже это одно слово, которое занимает в «материнском» тексте ключевую позицию. Конструкция или слово способны мигрировать за пределы текста или жанра (нередко вследствие особой экспрессии, частой повторяемости и пр.), меняя свою синтаксическую и номинативную сущность, превращаясь в имя мифологического персонажа. В качестве примеров рассмотрим имена, возникшие на базе заговоров, проклятий и народных песен.

▪ **Бадяй.** В русском языке есть конструкция *дай Бог* (также в форме с инверсией: *Бог дай*) — первоначально обращение к Богу, которое имеет

⁸ Слово *сусёдка(а)* ‘домовой’ само по себе является эвфемизмом (а для названий мифологических персонажей такая «цепная» эвфемизация характерна) и имеет широкую географию, в том числе вятскую [СРНГ (42): 295–296].

смысл «Пусть будет так». Эта конструкция может приобретать смысл пожелания зла кому-либо, проклятия: *Бог дай тебе провалиться!* Формула *Бог дай* в подобных текстах может подвергаться синтаксическому сращению, морфологической транспозиции и фонетическому стяжению: енис. *Бодай те провалиться*, смол., тамб., ворон. *Богдай⁹ тебя (тебе)*, ворон., смол., тамб., енис. *Бодай тебе* [СРНГ (3): 47, 54] и др. Одновременно происходит вторичное притяжение к *бодать* ‘колоть рогами’, которое хорошо семантически вписывается в круг слов, являющихся предикатами злопожеланий; это особенно чувствуется в проклятиях типа краснояр. *Хвороба тебя бодай* [СРГЦРКК (5): 56] и др. На следующем этапе преобразований слово *бодай* из глагола в повелительном наклонении становится существительным, подлежащим: волгогр. *Забери тебя бодай* [Мокиенко, Никитина 2013: 49], орл. *Бодай тебя раздери* [Зубова 2016: 9]. Таким образом возникает некое существо, способное самостоятельно действовать. Это существо может покинуть тексты злопожеланий и перейти в тексты другого жанра — угроз (это сопровождается дальнейшей деэтимологизацией): влг. *бадя, бадя, бадяй* ‘мифическое существо, которым пугали детей’: «Раньше детей бадей пугали: “Бадя тебя унесет”, а никто его не видел»; «Вот бадя придет и заберёт тебя»; «“Бадяй придёт, в сумку тебя посадит”», — детей пугали, кто не слушался» [СГРС (1): 39–40]; «Не реви, бадяй заберет» [СРГК (1): 28]. Более того, *бадя* встречается вне устойчивых фольклорных формул: влг. *бадя, бадя* ‘инвалид, калека’: «А то бадей какого-то инвалида назовут, вот как бадя идёт»; «Такой у нас был бадя безрукой и немой, ходит да говорит “мня-мня-мня”. Как скажешь, что бадя идёт, так все ребята разбегутся» [Там же: 39]. *Бадя* попадает в литературу по мифологии [Власова 2008: 28; Черепанова 1996: 165] как отдельный мифологический персонаж, ср.: «...бадай, бадя, бадяй, бадяйка — страшилище, которым пугают детей. <...> Облик бадяя расплывчат и таинствен. Это некто ужасный, часто — немой, безрукий, иногда — хромым. Он похищает детей» [Власова 2008: 28]. Деэтимологизация слова достигает при этом высшей степени, поэтому в авторитетном этимологическом словаре А. Е. Аникина при словах *бадя, бадя, бадяй* находим: «Неясно. Вероятно, заимствование» [Аникин 2007– (2): 48].

▪ **Желва́к.** Еще один показательный случай (тоже из проклятий) — арх. *желва́к* ‘представитель нечистой силы’ (пример описан нами в статье [Березович, Сурикова 2018: 104]). Это ключевое слово проклятия стало именем персонажа. Первоначально *желва́к* в говорах Русского Севера называет нарыв, фурункул; это слово и его фонетико-словообразовательные варианты постоянно употребляются в составе проклятий и другого рода экспрессивных выражений типа олон. *Желва́к тебе в горло*, перм. *Желва́к тебе в рот*. Постепенно значение слова *желва́к* в инвективах размывается и генерализируется до самого общего смысла «вредоносный деятель» — так возникают тексты типа арх. *Понеси тебя желва́к*, где *желвак* воспри-

⁹ Ср. также блр. *Багдай ты акалеў* «Чтоб ты околел» и т. п. [Грынблат, Фядосік 1979: 202].

нимается как одушевленный персонаж и функционально эквивалентен черту или лешему. Уже на базе таких инвектив желвак создает собственную мифологию, выходя за пределы проклятий, ср. арх. «Йесли человек не закрылся, йево желвак унести можэт. Унесёт йего жылвак, йесли не закрылся от чёрной силы»; «Ф самом Йемецке ходят, там какой желваг бродит»; «Нецистого желваком зовём, цтобы цёрт не говорить» [Там же].

▪ **Лихорадки.** Широко известно, что болезни часто представляются носителям традиционной культуры в персонифицированном виде, и восточнославянская (в частности, русская) культурно-языковая традиция здесь не исключение (см.: [Виноградова 2000] и др.). Выводы о демонической природе болезни этнографы и фольклористы делают, как правило, с опорой на корпус текстов, где болезнь упоминается. Но следует помнить, что болезнь в традиционной культуре — нередко табуированное явление, которое не будет обсуждаться носителями традиции «всуе», поэтому названия и образы болезней закреплены за текстами конкретных фольклорно-речевых жанров: чаще всего это лечебные заговоры (т. е. тексты, направленные на изгнание болезни) и проклятья (т. е. тексты, призванные наслать болезнь на неприятеля) — сакральные речевые акты, затрагивающие сферу потустороннего, запретного, опасного, построенные в соответствии с принципами вербальной магии и потому характеризующиеся высочайшей степенью семиотической напряженности. И в заговорах, и в проклятиях описывается деструктивно воздействующий на человека субъект (болезнь, дух болезни), при этом способ этого воздействия обязательно должен быть охарактеризован — таков канон вербальной магии.

Поэтому проклятья часто строятся по схеме «глагол деструкции в роли сказуемого + производное от глагола деструкции существительное (часто окказиональное) в роли подлежащего» — таким образом достигается лаконичность в описании основного способа воздействия болезни на человека, см.: яросл. *Трясу́чка* [лихорадка] *тебя истрясси*, ср.-урал. *Секун* [острая боль] *тебя засеки* (см.: [Березович, Сурикова 2019]). Эта модель особенно продуктивна, поскольку она поддерживается языковой техникой: отглагольная («симптоматическая») номинация вообще характерна для восточнославянской лексики болезней¹⁰ (ср. *провал* ‘чирей’ < *прова́лится*, *вэред* ‘гнойник’ < *вредитъ*, *колота́* ‘острая боль’ < *колоть*, *щепота́* ‘боль’ < *щипать*, *нары́в* < *нарывать* и мн. др.).

Для заговоров тоже характерно употребление отглагольных названий болезни по основному симптому, очень часто окказиональных (см., например, названия детской бессонницы в текстах этого жанра: *щекоту́ха* ‘женское демоническое существо, щекочущее ребенку подошвы, отчего тот не спит и кричит’ < *щекотать*, *беспоко́юца* < *беспоко́иться*, *кри́кса-варáкса* < *крича́ть*, *ревун* < *реве́ть*, *вопун* < *вопи́ть*, *крикли́вец* < *крича́ть*, *плаксíвец* < *пла́кать* [Юдин 2001: 79]). Но в заговорах механизм «симп-

¹⁰ Об этой и других мотивационных моделях, в рамках которых образуются названия болезней в русском языке (в этимологическом аспекте), см., например: [Меркулова 1969; 1972].

томатической» номинации становится еще более наглядным благодаря свойственной этому жанру организации текста в виде перечней. В них, с одной стороны, возникают длинные ряды глаголов деструкции, описывающие симптомы — то, как болезнь вредит человеку — какое действие она осуществляет или какое действие осуществляет человек под ее воздействием (ср. яросл. «Тут тебе не воевать, костей и грудей ее не ломать, крови ее не разливать, головы ее не мучить и лица не изменять»; черниг. «голові не боліты, шуму не шуметы, мозку не кружиты, сердца не тошниты, грудей не стисняты, пить и есть не запрешаты, криви не разжигаты, кости не ломиты, не сушиты, не печалиты, у болезнь и досаду не приводиты, от сна не разбужати, а живота не здувати, и носа не закрывати, и диханія не прекращаты» [Агапкина 2010: 114]). С другой стороны, появляются ряды существительных, называющих саму эту болезнь, ср., например, в ярославском заговоре от лихорадки — варианте Сисиниевой молитвы: «...попрошу угодничка Господня Сихеня явитися ко мне рабу имярек отогнать от меня, раба, наступающих на меня двенадцать дев царя Ирода дочек нечестивых: Трясовицу [< *трясті*], Огневицу, Ледяницу, Гнетицу [< *гнесті*], Хрипицу [< *хрипѣть*], Глушицу [< *глушіть*], Ломовицу [< *ломать*], Пухловицу [< *пұхнуть*], Желтовицу, Коркотицу [< диал. *коркотать* 'кашлять']...» [Там же: 538].

Так в семиотически напряженном тексте возникает актер — деятельный субъект (в общем-то, дух болезни, демон). Он с самого начала анимирован, персонифицирован — но не в системе коллективных представлений (мифологии), а на стыке жанровых требований и языковой техники, и только затем, вероятно, его образ обрастает подробностями (иначе говоря, представления о демонах болезней, вероятно, не равны представлениям о лешем или домовом — мифологических персонажах, не «произрастающих» из языка и текста).

Весьма показателен случай с разработкой сюжета Сисиниевой легенды в восточнославянских заговорах (устных и письменных). Персонифицированные лихорадки, называемые *сестрами* и *дочерьми Ирода* и получающие в пределах текста «симптоматические» имена, описываются следующим нелестным образом: «и босы, и простоволосы, и беззастяжны, и безпоясы», «черные, косматые, толстоволосые», «косые, хромые, кривые, убогие», «некрещеные, косматые, косолапые» и мн. др. [Агапкина 2010: 558]. Н. И. Толстой подчеркивает, что «симптоматические» имена лихорадок встречаются только в заговорах, это доказывает, что образ лихорадки относится к книжно-апокрифическому слою русской демонологии [Толстой 2022: 284]. Еще одно доказательство жанровой привязки демонической лихорадки — отсутствие этого образа в славянских быличках, обрядах и поверьях [Там же].

Но отсутствие межжанровой миграции в пределах славянского фольклорного континуума вовсе не значит прекращение дальнейшей мифологизации персонажа в других социокультурных стратах или у соседних

народов. Так, литературная традиция тоже может служить делу популяризации мифологических представлений. В стихотворении Афанасия Фета «Лихорадка» воспроизводится фрагмент Сисиниевой молитвы, касающийся лихорадок: «Что за шутки спозаранок! / Уж поверь моим словам: / Сестры, девять лихоманок, / Часто ходят по ночам. / Вишь, нелегкая их носит / Сонных в губы целовать! Всякой болести напросит, / И пойдет тебя трепать». Кроме того, известна мокшанская сказка «Лихорадка» о напряженном противостоянии охотника и двенадцати девушек-лихорадок [Маскаев и др. 1966: 190–191]. Здесь демоны-лихорадки, образ которых наверняка был заимствован из заговорной традиции русских соседей¹¹, утверждаются в статусе мифологических персонажей, переходя в нарративный жанр — сказку. Так демон болезни, сформированный на языковой базе, подпитанный книжно-апокрифическим сюжетом, мигрируя в инокультурную традицию, наконец становится полноценным персонажем¹².

Если предыдущие примеры возникли в народной речи, то последующие — в рамках «кабинетной» мифологии, которая, как говорилось выше, реализует те же механизмы порождения мифов.

▪ *Лель, Илья*. Начнем с широко известного в славянской фольклористике примера. Имя *Лель*, *Леля* трактуется как название славянского божества брака, солнца, любви и т. п., нередко в паре с другими персонажами — *Полелем*, *Ладой*. «Обожествление» Леля — один из старейших мифов славистики, который встречается еще в трудах польских историографов XV–XVI вв. (Я. Длугоша, М. Бельского, М. Кромера, М. Стрыйковского и др.). Этот миф был активен и в русской науке XVIII–XIX вв. (см., напри-

¹¹ Усиление контактов мокши с русскими и начало христианизации датируются началом XVI в. Заимствование же фрагментов или целых текстов устных заговоров у иноязычных соседей вполне обычно, ср. мордовский заговор с включением русских имен: «Abendröte Ofina, Morgenröte Mafina, Erdgeist Katefina, gebt Hilfe, Genesung!» («Вечерняя заря Орина, утренняя заря Марина, дух земли Катерина, подай помощи в выздоровлении») [Narva 1952: 176]. Источник этого ономастического ряда несомненен: это русские заговоры с перечнями поименованных антропоморфизированных природных сил типа *утренняя заря Марья*, *вечерняя Маремьяна*; *утренняя Мария*, *вечерняя Катерина* и т. п. (см.: [Юдин 1997, Index]).

¹² Этот пример заимствования и дальнейшей трансформации персонажа из книжной традиции соседнего народа, исповедующего иную религию, не единственный. Приведем интересную параллель, описанную В. В. Напольских [2018: 514]. В заговорах чувашей (в основном исповедующих христианство) известен персонаж по имени *Aşaratman karčäk* («старуха Ажабатман»): это существо, вылечивающее от недугов, является из-за морей, рек и гор, оседлав белого коня, надев белую накидку; у него серебряные распущенные волосы, один глаз, один зуб [Егоров 2018: 111]. В. В. Напольских пишет, что языковой исток имени этого персонажа — фонетически (закономерно) преобразованная синтагма из двух священных для мусульман имен: жены и дочери пророка Мухаммеда, соответственно *Айши* и *Фатимы* (они встречаются и в татарских заговорах). Таким образом, механизм возникновения мифологического персонажа тот же: сначала есть сакральное слово (возможно, даже лишенное внутренней формы), функционирующее в семиотически напряженном тексте (молитва, заговор), затем оно превращается в оним, который приобретает свойства предикативности; наконец, этот образ «надстраивается» мифологическими представлениями.

мер: [Сумцов 1881: 46–48; Фаминцын 1884: 18, 259] и др.) и, как ни странно, поддерживается (несмотря на серьезную критику) столетие и более спустя ([Кондратьева 1983: 66; Рыбаков 2013: 424–426] и др.). Образ Леля встречается и в художественной литературе: из наиболее известных примеров следует назвать поэмы А. С. Пушкина «Руслан и Людмила», Адама Мицкевича «Пан Тадеуш»¹³, пьесу «Снегурочка» А. Н. Островского.

Откуда возник этот персонаж? *Лель* и аналогичные по звуковому облику сочетания фигурируют в припевах песен (обычно свадебных) всех трех групп славянских народов (например, рус. «Ой лелю, молодая, ой лелю», серб. «Краљу, светли краљу, лельо», польск. «Dzi-dzi, lelia» и т. д.). «Кабинетные» специалисты склонны реконструировать в *лелю* форму звательного падежа от **Лель*, т. е. обращение к персонажу с этим именем. История подобных построений рассмотрена Любинко Раденковичем; он же раскритиковал их с позиций филологической науки нового времени, основываясь главным образом на сербском материале [Раденковић 1999: 4–5]. Одним из первых подобный анализ осуществил А. А. Потебня¹⁴, который назвал мифы о боге Леле «учеными сказками» и указал на то, что песенные слова *лель*, *лелю* «наши предшественники слишком поспешно возвели в значение собственного имени божества брака, солнца и пр.» [Потебня 1883: 17, 20]. «Лель, как имя божества, навязанного безвкусицею XVIII в. даже Пушкину <...>, есть не факт, а очень шаткая догадка» [Там же: 16–17]. Перед нами не обращение к божеству, а песенные припевы: как указывает Н. И. Толстой, припевы *алё-ле*, *ай люли*, *люли-люли*, *лелею* и пр. восходят к возгласу *аллилуйя* (< греч. ἁλληλούϊα < др.-евр. *hallēlū-jāh* «хвалите Господа»), употребляемому в церковных обрядах [Толстой 1995: 100]. Если говорить о семиотической напряженности, то она создается в данном случае особой экспрессией текста: в интерпретирующем сознании эти фрагменты содержат обращение к божеству, где конативная магия достигает апогея.

Нам бы не стоило, возможно, пространно об этом писать, если б не тот факт, что филологически нерелевантное «обоожествление» слов из припева очень популярно по сей день. К примеру, с завидной регулярностью (вплоть до 2023 г.) в России переиздается книга Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян», которая может сбить с толку читателя внешними приметами авторитетности¹⁵. Автор посвящает *Леле* (в ж. р.) и *Ладе* боль-

¹³ Приведем цитату из польского текста Мицкевича, который в меньшей степени на слуху у нашего читателя, чем тексты Пушкина и Островского: «Kastor z bratem Polluksem jaśnieli na czele, Zwańi niegdyś u Sławian Lele i Polele» («Кастор с братом Поллуксом виднелись на небе, Звались когда-то у славян Лель и Полель»).

¹⁴ См. также работы Е. В. Аничкова, А. Брюкнера, Н. М. Гальковского и др.

¹⁵ Авторитетность подкрепляется в числе прочего включением в серию «Древняя Русь: Духовная культура и государственность», финансовой поддержкой Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России», аннотацией к [Рыбаков 2013], где указано, что «книга принадлежит перу выдающегося историка и археолога, знатока культуры древней и средневековой Руси акад. Б. А. Рыбакова, основоположника отечественной школы медиевистов, и является первым томом его фундаментального исследования

шой раздел [Рыбаков 2013: 409–436], решительно отстаивает их место на вершине славянского пантеона¹⁶, описывает «девичий весенний праздник ляльник¹⁷, когда избранную Лялей (Лелей) девушку сажали на дерновую скамью и исполняли вокруг нее ряд весенних заклинательных обрядов» [Там же: 327], и даже «овеществляет» соответствующий культ, приводя фотографию, на которой изображено «место языческого святилища Лады и Лели»¹⁸ [Там же: 300].

Показательно, что в унисон с «кабинетной» традицией, в недрах которой родилось указанное божество, работает народная традиция, создающая персонажа из звукокомплекса, фигурирующего в песенном припеве. Так, в ходе работы на северо-востоке Костромской области мы записывали тексты подблюдных песен *илий*, которые исполнялись в Святки: «Ворожили: кто кольцо соймёт с руки, кто денежку, кто брошку. Илия называли: “Ходит старушка по середи, На старушке халат. На халате сто заплат. В каждой заплате денежка”. Это к богатству. А кому попадёт: “На новый год — сосновый гроб”»; «До Крещения гадали, пели илию: “Идет коровушка из лесу, со всем молоцком да с приполоцком!” Кому так споют — родит, значит» [ЛКТЭ]. Народное название *илии* песни получили по концевому (реже начальному) слову рефрена: «— Что ныне у нас? — Страшные вечера, илия-илия! Страшные вечера Васильевские, Крещенские» [Там же]¹⁹; подобные названия заимствованы фольклористикой, использующей для обозначения этого типа песен термины *илейные песни* [Иванова 2021], *илейки* [Болонев и др. 1997: 37–38] и т. п.

Если просмотреть тексты подблюдных песен, записанных в разных русских регионах, то нетрудно выстроить обширный вариантный ряд, в который встают слова *или(е)я*, *или(е)ю*, *илею*: *илялю*, *иляля*, *лилею*, *ой люли-люли*, *ляв-ляв-ляв*, *лады*, *ой ладо*, *дай ладо ле* и пр.²⁰ Ясно, что при выходе за пределы подблюдных песен и обращении к другим фольклорным

по истории зарождения и развития язычества древнейшего славяно-русского этноса». Книга, судя по данным РИНЦ, широко цитируется (в том числе в вузовских учебниках).

¹⁶ Ср., к примеру: «...из многообразного общеславянского фольклорного материала вычленяются две мифологические фигуры: Лада — великая богиня весенне-летнего плодородия и покровительница свадеб, брачной жизни — и ее дочь (?) — Леля, Лёля, Ляля, олицетворяющая весну, весеннюю зелень, расцвет обновленной природы» [Рыбаков 2013: 426].

¹⁷ Кажется, слова *ляльник* нет ни в одном лингвистическом или фольклорном источнике, который пользуется аутентичным и задокументированным материалом.

¹⁸ На размытом снимке видна монастырская ограда, а читатель должен верить, что на ее месте находились идолы трех божеств — Лады, Лели, Ежи [Рыбаков 2013: 298].

¹⁹ См. также другие варианты: вят. «Греблась, греблась курочка у царя под окном, / Выгребла курочка злат перстенок. / С этим колечком венчаться и обручаться. Илея» [Иванова 2021: 327]; костр. «Семеры штаны, / И подколеночки голы. / Это сбудется / Да не минуется. / Илею!» [Кравцов, Кулагина 1987: 26]; костр. «Во поле березонька не старится, / все кужливится. / Илия!» [Жекулина, Розов 1989: 97] и пр.

²⁰ Показательно, что жанр таких песен может получить местное название не только по слову *илии*, но и по другим словам припева, распространенным на той или иной территории. Скажем, если *иле(и)и* имеют географию «вят., костр., перм.», то *лады* — «новг.» [Сатыренко 2017: 26].

жанрам этот ряд расширяется еще больше — и, конечно, его элементы сливаются с теми рефренными словами, о которых речь шла выше (типа *лелю*). В некоторых текстах из припева «вычленяется» персонаж, который приобретает имя *Илия* (*Илья*) и начинает действовать: костр. «Ходит Илия по полю, / Суслончики считает. / Илия-илия!»; «Нынче у нас Страшные вечера, илия, / Страшные вечера, Крёщенский, илия. / Ходит Илья по полю, илия, / Считает Илья суслончиков, илия, / На первой полоске сто суслонов, илия, / На второй-то полоске — тысяча, илия, / На третьей полоске — сметы нет, илия. / Кому эта песенка достанется, илия, / Тому сбудется, спаянется, илия, / Тому жить бы богато, ходить хорошо, илия» [ЛКТЭ]. Думается, имя персонажа восходит к двум источникам: здесь не только «оживший» припев, но и отсылка к Илье-пророку, который в народной традиции славян воспринимался как покровитель урожая и плодородия, повелитель грома и дождя, что поддерживается, конечно, празднованием Ильина дня (2 августа по н. ст.) [Белова 1999: 405]²¹. Аналогично трактует подобные факты А. Сатыренко, делая выводы на вятском материале: «Многие исполнители связывают это название [*илия*] с именем Ильи-пророка, упоминаемого в одной из главных песен гадания: *Ходит Илья-пророк по полюшку / Да считает суслончики. Илея* (хорошая). На вопрос собирателя, почему так назывались песни, исполнители часто отвечали примерно так: “Илея — потому что Илья-пророк, святитель”» [Сатыренко 1995: 56]. Показательно и то, что в некоторых песнях *Илью* заменяют *Никола* и *Кузьма-Демьян*, ср.: «Ходи Никола по полю, стави суслоны по ряду»; «Ходит Кузьма-Демьян по полю, считает Кузьма-Демьян копёшечки...» [Сатыренко 2017: 93–94].

О вторичности притяжения песенного припева к имени Ильи-пророка писал еще Д. К. Зеленин: «...название песен *Илея* явилось, вероятно, лишь путем позднейшего применения к имени пророка; произошло же оно от припева песен: *й-ле-лю <...>*, *и-ля-ля, иляю <...>*, каким припевом сопровождается каждый стих этих песен. В центральных уездах В.[ятской] губ.[ернии] и теперь еще выражаются: пойдёте девушки *петь иляю*, пойдёте *играть илялей*» [Зеленин 1903: 63]. Но тем не менее и в этом случае песенные слова проникли в кабинетную мифологию, обаяние которой подчинило себе даже таких выдающихся исследователей, как Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, выстроивших отношения между словом из припева и именем персонажа в противоположном (нежели Д. К. Зеленин, чью точку зрения мы разделяем) направлении: «...персонаж с именем Ильи в календарных песнях сохраняет явные семантические связи с героем основного мифа. Трансформацией последнего *Илья* может считаться и

²¹ О том, что народное сознание «оживляет» Илию в период засухи и даже помешает его на землю, говорят и тексты легенд, ср.: «Был неверный царь Вал, язычник. Засуха у них случилась. Вот звали они дождь, а пришёл огонь. Звали — не дозволись. А Илия позвал — и дождь им пошёл... Вдова убирала дрова. Илия пришёл: “Напой меня, хочу я пить. И краюху хлеба захвати”. Она ему: “Муки у меня горсть и масла немного”. Дала ему. А он: “Не умалится у тебя ничего”. А у другой вдовы Илия сына воскресил» [Савельева, Новикова 2001: 43].

в вырожденных случаях, где его имя превращается в припев междометийного характера (ср. *Илия, Илею, Иляля; Ляв, ляв, ляв; Лилею* и т. д.), который в некоторых своих вариантах близок к корню *vel²²» [Иванов, Топоров 1975: 60].

▪ **Зюзя.** Яркий пример кабинетного творения персонажа на языковой основе — божество *Зюзя*. Этот факт удобно рассмотреть после *Лея*, поскольку он тоже имеет фоносимволическую природу: забегая вперед, укажем, что перед нами экспрессивное междометное изображение мороза, превратившееся в имя бога. Остановимся на нем подробнее, потому что он не так известен, как многие другие.

«Обожествление» *Зюзи* встречается как в трудах исследователей XIX в. (П. Древлянского, А. Н. Афанасьева, А. Киркора и др.), так и в последующей традиции, вплоть до современности (несмотря на высказываемую иногда здравую и серьезную критику, ср. наиболее аргументированный разбор в [Левкиевская 2002: 340–344]²³).

Вот цитата из А. Киркора:

В мистериях, рассказываемых во время представлений с козю, важную роль играет бог зимы, Зюзя. Белорусс его хорошо знает. Он сед, с длинною бороною, с босыми ногами, в белой шубе, без шапки, с железною булавою. Чтобы его задобрить, чтобы не был лют, ему оставляют кутьи, а еще чаще хозяин первую ложку кутьи бросает за окно, приговаривая: «мороз, ходзи куцью есьци». Особенно накануне Нового года ему откладывают кутьи в особую миску и оставляют ее на ночь на столе, уверяя, что Зюзя придет «куцьи поесць». Большую часть зимы проводит он в лесу, но иногда посещает и деревни, а каждое его появление предвещает жестокую стужу. Когда Зюзя рассердится, он ударяет своей булавою в пень — и пошли трескучие морозы» [Киркор 1882: 253].

Зюзя как «бог зимы, холода» (или, более скромно, «персонаж мифологии») попал и в некоторые современные исследования по фольклору и мифологии всех трех восточнославянских традиций (особенно белорусской), в том числе в энциклопедии, считающиеся серьезными и фундаментальными [Васілевіч 2005b; Зайкоўскі, Санько 2011; Войтович 2002: 321; Грушко, Медведев 1995: 53–55²⁴], и др. Более того, Зюзя активно

²² Ср. также выкладки о происхождении самого имени *Илья*: «...имя Ильи могло восприниматься как результат табуированной трансформации имени, образованного от корня *vel, *vol (ср. *ѣлс* ‘черт’, от *Велес*, с заменой *v* на *j*). Как подтверждение такой возможности можно рассматривать данные, относящиеся к животным мотивам в связи с Ильей, ср.: *На Ильин день скота не выгоняют в поле*, а также поверье, согласно которому в Ильин день гады выходят наружу и их в этот день избивают палками» [Иванов, Топоров 1975: 57].

²³ Мы в целом согласны с Е. Е. Левкиевской, но обращаемся снова к этому вопросу, чтобы изложить дополнительную лингвистическую аргументацию.

²⁴ Труд Грушко и Медведева, к сожалению, рекомендован в качестве учебного пособия для средних школ и высших учебных заведений.

«опредмечивается»: его рисуют художники, ему (в «ипостаси» Зюзи Поозерского) построили резиденцию, куда возят экскурсии²⁵, и т. п.

Мотивация имени видится некоторым авторам «прозрачной» [Зайкоўскі, Санько 2011]: оно связано с такими белорусскими словами, как *зюзець, азызнуць* ‘мерзнуть, замерзнуть’, а на более глубоком уровне реконструкции соотносится с блр. *Жыж, Жыжа, Жыжаль*²⁶ и лит. *žiūžė* ‘огонь’, в основе которых признак «печения, обжигания», ср. блр. *жыжкі* ‘обжигающий (про огонь, крапиву и т. д.)’. Сравнение *как зюзя*, вероятно, стало связываться с горькими пьяницами из-за подобия их красных носов красному носу Зюзи [Там же].

Эти построения видятся типичным языковым мифом — и вот аргументация.

Рассматривая блр. *зюзя* ‘холод’, авторы [ЭСБМ (3): 354] отмечают, что это слово принадлежит детской речи и может быть объяснено как онома-топия или оформление под детскую фонетику блр. *сююжа* ‘стужа’. Действительно, с момента выхода этого тома ЭСБМ (1985) появилось еще несколько белорусских диалектных словарей, но во всех словарях (и старых, и новых) при интересующих нас словах *зюзя, зюзька, зюзюк, зюзечка* и т. п. ‘мороз, холод’ стоит помета «детское» или «в разговоре с детьми»; иллюстративные контексты весьма однотипны; большинство сводится к инвариантной формулировке запрета «Не ходи на улицу: там холодно (*зюзя*)»²⁷, что можно трактовать как классическое проявление уже обсуждавшейся «семиотической напряженности». Аналогичные примеры отмечаются в русских (юго-западных) и украинских говорах²⁸. При этом изучаемое слово не встречается на месте слов *мороз, холод* и т. п. ни в «бытовых» повествовательных контекстах (**Стояли сильные зюзи; *На следующей неделе обещают зюзю*), ни в текстах фольклорных жанров²⁹. Думается, неслучай-

²⁵ См., например, об экскурсионной программе «В гостях у Зюзи» (URL: https://ekskursii.by/?Dostoprimechatelnosti_Belarusi=17957_V_gostyah_u_Zyuzi).

²⁶ Обозначения огня пишутся авторами с прописной буквы, поскольку они тоже представляются именами персонажа «божественной природы», ср. *Жыжаль, Жыж, Зніч* ‘бог огня’ [Васілевіч 2005а].

²⁷ Ср. брест. «На гульцы мы сёння ны підэм, там страшна зюзя» [Клундук 2010: 64]; «Зюзя на дворэ» [Ляшкевіч 2004: 16]; «Давай будом опранацца, дочэнька, бо на дворэ зюзя» Пашкевіч 2008: 19]; голел. «А на вуліцы зюзя, сыноч» [Анічэнка 1976: 185]; могилев. «Ні чыпай пальцым лёду, ато зюзька ‘тмарозіць»»; «Ня йдзі на двор, там зюзька»; «Зюзюк укуся, ня йдзі з хаты!»; «Ня высувай ручкі, бо зюзюк змарозы!» [Бялькевіч 1970: 212]; минск. «На двор ня йдзі: зюзька» [КСЧ: 123]; минск. «Зюзя маленькаму хлопчыку» [Станкевіч 1989: 473]; без указания места: «Нейдзи на двор, на дворе зюзька, зюзечка» [Носович 1870: 223]; гродн. «Ні ачыняй, дзетачка, дзверы, там зюзя, прастудзісса» [Цыхун 1993: 63]; туров. «Не йдзі босенькі, бо на дворыку зюзя» [ТС (2): 170] и пр.

²⁸ Ср. рус. смол. «На дворе зюзинька, спрячь ручки» [СРНГ (12): 43], курск. «Гулять не пойдём: там зюзя — холодно, мокро» [Хильманович 2017: 112], зап.-брян. «Не йди на двор! Там зюзя» [Расторгуев 1973: 124], укр. полес. «Не» йди, Бориску, в сіни, там з’уз’а, буде“ш кашл’ати» [Аркушин 2000 (1): 195] и др.

²⁹ Разумеется, трудно утверждать это категорично, но нами просмотрены большие массивы восточнославянских фольклорных текстов разных жанров по ключевому слову *зюзя*.

но в процитированной выше энциклопедической статье «Зюзя» осуществлена подмена: приведен контекст со словом *мороз* («Мороз, ходи куцью есьци»), а не *зюзя*. Таким образом, формула запрета «Не ходи на улицу: там зюзя» стала «материнской» речевой конструкцией для названия из-учаемого персонажа.

Что касается звукосимволической мотивации слова, то *зюзю*, как указывает Ж. Колева-Златева, можно вписать в круг созвучных славянских звукосимволических (отчасти звукоподражательных) слов, обозначающих прерывистые движения (дрожь, трепетание, брызги), дрожащие и трепещущие предметы, а также холод, ср. укр. *дю-дя* ‘холод’, болг. диал. *дзе-дз-экам*, *зин-з-икам*, *дзин-дз-икам*, *дзин-дзир-икам* ‘дрожать от холода’, *дзё-дзер* ‘испуг’, *зё-з-на* ‘дрожать от холода’, н.-луж. *dy-d-otaś* ‘трястись, дрожать’ и др. [Колева-Златева 2008: 207]. Сюда можно добавить также польск. *ziziu* ‘детск. холодно’ [Karłowicz et al. (8): 510], рус. курск. *зюка* ‘холодно’ [СРНГ (12): 43], прост. *замерз как цуцик* и пр. Вспоминается, что для изображения состояния дрожи от холода носитель русского языка использует такой игровой прием: он мелко трясет руками, часто произнося «д-д-д» (реже «з-з-з»); носитель белорусского языка, кажется, чаще использует «з-з-з» (к сожалению, такие междометные реакции не фиксируются словарями, поэтому мы можем опираться только на субъективные высказывания говорящих, являющихся носителями языка). Таким образом, свистящие (реже взрывные) звуки, особенно удвоенные, в сочетании с гласными переднего ряда создают образ температурных ощущений через двигательные и звуковые реакции. Сказанное объясняет и другую смысловую доминанту слов на *зюз-* — «жидкостную»: во всех трех восточнославянских языках слова на *зюз-* имеют значения ‘мокрый, вымокший’ (= дрожащий от холодной воды), ‘пьющий’, ‘пьяный’ и т. п. (ср. один из самых известных примеров употребления слов такого рода у А. С. Пушкина в «Евгении Онегине»: «Он отличился, смело в грязь / С коня калмыцкого сваясь, / Как зюзя пьяный, и французам / Достался в плен»).

Есть и моменты, дополняющие нарисованную картину. Так, слова, включающие в свой состав свистящие звуки, в том числе сочетания на *зюз-*, *зю-*, вообще имеют мощный звукоподражательный потенциал, ср. ситуации, когда они используются в звукоизобразительной лексике широкого смыслового диапазона: прост. *сюсюкать*, морд. *зюзюкать* ‘уговаривать кого-то, говорить кому-либо нежности’ [СРГМ (1): 310], томск. *зю-зю* ‘имитация скрежета’ [Гордеева и др. 2006: 355], пск. *зюк* ‘обозначает звук от сильного удара, стук, хлоп’ [ПОС (13): 127], влг. *зюзандать* ‘невнятно говорить’ [СГРС (4): 293], блр. прост. *зюзюкаць*, *зюкаць* ‘разговаривать, болтать’ и пр. О звукоподражательной экспрессии подобных слов говорят и широкие варианты ряды, ср. рус. без указания места *назюзиться*, *назезюлиться*, *назюкаться*, *насуслиться*, *насосаться* ‘напиться допьяна’ [Даль 1903–1909 (2): 1090]. Важно и то, что удвоенные свистящие активно используются в «детском» языке (языке, обращенном к детям) не только в рамках «морозной темы», но и вне ее, ср. рус. петерб. *зюзинька*

‘ласкательное название ребенка’ [СРНГ (12): 43], пск. *зюзюлька* ‘маленькая игрушка’ [Там же], польск. *zizi* ‘звукосочетание в колыбельных’: «Śpij, synku, zizi, w pokoju» [Karłowicz et al. (8): 510] и т. п.³⁰

Итак, *зюзя* имеет фоносимволическую мотивацию (вероятно, из ономастопоэтического 3-3-3, изображающего дрожь от холода) и является типичным словом детской речи. Кабинетная фантазия превращает его в бога зимы, покровителя вьюг и метелей и даже — новый поворот! — в бога пьянства³¹.

* * *

Представленная в этой статье классификация случаев не претендует на полноту: мы описали только несколько примеров из множества. Для нас важнее другое: описанный феномен не является случайным, эксклюзивным, а носит системный характер. Разнообразие примеров — доказательство масштабности изучаемого явления, которое состоит в создании нового, ранее не существовавшего мифологического персонажа на базе языкового знака (чаще всего ономастического) и с использованием ресурсов, уже существующих в системе коллективных представлений. Разумеется, мы отдаем себе отчет в том, что разные примеры различаются в плане окказиональности/закономерности: допустим, появление имен «гениев места» (*Коленьга*, *Патромиха* и пр.) представляется более закономерным, чем создание обозначений *Бадя* или *Яитры*. Эта закономерность обусловлена тем, что «гениев места» множество, а, предположим, персонажи на месте «ходящих икон» куда более редки. Но если конкретный персонаж может казаться возникшим окказионально, то при попадании в обширный ряд других «оживающих» явлений он обретает предопределенность. Для возникновения нового персонажа требуется два стимула — собственно языковой (наличие имени, которое ищет себе план содержания) и внеязыковой (семиотически насыщенный контекст: ситуация, связанная с опасностью, запретом, предзнаменованием, агрессией, магическими практиками и пр.). Указанные стимулы нередко комбинируются в культурно-языковой практике, поэтому «перевоспроизведение», постоянное обновление мифологического фонда, живая пульсация того или иного фрагмента религиозно-мифологической системы практически гарантированы, — и языковой знак становится как причиной, так и индикатором этих процессов.

³⁰ Показательно, что в комиксах, мемах и эмодзи, изображающих сон, для передачи его звукового сопровождения рисуют утроенную графему «z».

³¹ Ср.: «Слово *зюзя* в составе сравнения — бывшее имя древнего бога пьянства, который у русских превратился в имя христианского святого *Зосимы*. Возможно, имя *Зосимы* было близко по звучанию к одному из имен этого бога, которых было несколько: *Бубилос*, *Рагута* и др. Значения и форма имен *Зюзя* и *Зосима* затем сместились, но первоначальным смыслом оборота *как зюзя* было “пьян как бог”» [Бирих и др. 2005: 261 (со ссылкой на: Романов В. Словарь своеобразных слов в народном говоре Усъянско-Дмитриевской волости Северо-Двинской губернии. 1928. Рукопись)].

Особо стоит выделить фактор опасности, сопровождаемой переживанием страха, и — как следствие — наложение запрета на источник опасности, что может сопровождаться его мифологизацией. О мифологизации страха в фольклоре и вообще в традиционной культуре не раз говорилось в литературе (см., к примеру: [Веселова, Мариничева 2010; Лоскутова 2020; Петров, Пулькин 2023; Сапожникова 2008] и др.). К указанным общим факторам в ряде случаев могут добавляться показательные конкретизации, касающиеся разных сторон ситуации номинации. Среди них, к примеру, учет адресата номинации: неслучайно опредмечивание источника опасности нередко встречается в детской речи (вследствие конкретности и образности мышления ребенка причина опасности преподносится ему в персонифицированном виде *Бадя*, *Зюзи* и пр.). Что касается объекта номинации, то и здесь есть свои закономерности. Так, показательно, что из разных метеорологических феноменов чаще опредмечивается мороз: у него наиболее мгновенные и зримые проявления (в том числе антропоморфные «фигуры замерзания»).

Важно то, что при создании персонажей народная языковая фантазия и «элитарная» (кабинетная) идут сходными путями. Разумеется, между ними есть существенное различие, пролегающее в области внеязыковых причин мифотворчества: кабинетная мифология не вдохновляется ситуацией опасности, агрессии и пр.; чаще всего она идеологически ангажирована — скажем, необходимостью воссоздать славянский пантеон богов как одно из проявлений «национальной идеи» в сфере культуры (в качестве примера можно привести описанную нами недавно ситуацию с персонажем по имени *Карачун*, к которому обращались многие представители кабинетной науки на протяжении длительного времени, видя в нем божество [Березович, Сурикова 2023: 223–229]). Более частное различие коренится в области языковой техники: кабинетная мифология не затрагивает «прозрачные» случаи, когда имя реализует продуктивную модель словообразования (*Хемерово* → *Хемеровский*); ее сфера приложения — «темные» факты, требующие реконструкции с гипотетически восстанавливаемыми промежуточными звеньями (*Лель*, *Илия*, *Зюзя*).

Источники

- Аникин 2007 — Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 1—. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2007—.
- Анічэнка 1976 — Анічэнка У. Матэрыялы для дыялектнага слоўніка Гомельшчыны // Беларуская мова і мовазнаўства. 1976. Вып. 4. С. 134–272.
- Аркушин 2000 — Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок: У 2 т. Ред.-вид. відд. «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2000.
- Атрошенко и др. 2015 — Атрошенко О. В., Кривошапова Ю. А., Осипова К. В. Русский народный календарь: этнолингвистический словарь / Науч. ред. Е. Л. Березович. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2015.
- Бялькевіч 1970 — Бялькевіч І. К. Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны. Мінск: [б. и.], 1970.

- Бирих и др. 2005 — *Бирих А. К., Мокиенко В. М., Степанова Л. И.* Русская фразеология: Историко-этимологический словарь. М.: Астрель; АСТ Люкс, 2005.
- Болонев и др. 1997 — *Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры* / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. Новосибирск: Наука, 1997.
- Власова 2008 — *Власова М.* Энциклопедия русских суеверий. СПб.: Азбука-классика, 2008.
- Гордеева и др. 2006 — *Гордеева О. И., Гынгазова Л. Г., Иванцова Е. В.* Полный словарь диалектной языковой личности / Под ред. Е. В. Иванцовой. Т. 1: А — З. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006.
- Грынблат, Фядосік 1979 — *Выслоўі* / Склад., сістэматызацыя тэкстаў, уступ. арт. і камент. М. Я. Грынבלата; Рэд. А. С. Фядосік. Мінск: Навука, 1979.
- Даль 1903–1909 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. 3-е изд., испр. и знач. доп. / Под ред. [и с предисл.] проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ. СПб.; М.: Т-во М. О. Вольф, 1903–1909.
- ДСРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения / Под ред. А. К. Матвеева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1996.
- Жекулина, Розов 1989 — *Обрядовая поэзия* / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В. И. Жекулиной, А. Н. Розова. М.: Современник, 1989.
- Зубова 2016 — *Зубова Ж. А.* Словарь устойчивых сочетаний орловских говоров. Ч. 1. Орел: Орловский гос. ун-т им. И. С. Тургенева, 2016.
- Киркор 1882 — *Киркор А.* Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 3. Ч. 2: Белорусское Полесье. СПб.: Изд. книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1882.
- Клундук 2010 — *Клундук С. С.* Слова да слова — будзе мова: Дыялектны слоўнік в. Фядоры. Брэст: Брэсц. дзярж. ун-т імя А. С. Пушкіна, 2010.
- Кравцов, Кулагина 1987 — *Славянский фольклор: Тексты* / Сост. Н. И. Кравцов, А. В. Кулагина. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987.
- КСГРС — картотека «Словаря говоров Русского Севера» (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).
- КСЧ — Краёвы слоўнік Чэрвеншчыны / Улаж. М. Шатэрнік; пад рэд. М. Я. Байкова і Б. І. Эпімаха-Шыпілы. Менск: [б. м.], 1929.
- ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).
- Ляшкевіч 2004 — *Ляшкевіч І.* Альпенскі дыялектны слоўнік. Альпень-Берасьце: Бібліятэка Старога Гораду, 2004.
- Македонская б. д. — *Македонская Н. М.* Арсениево-Маслянская Одитриевская мужская пустынь // Православные приходы и монастыри Севера. [Б. д.]. URL: <http://parishes.mrezha.ru/library.php?id=318>.
- Маскаев и др. 1966 — *Устно-поэтическое творчество мордовского народа: В 8 т. Т. 3. Ч. 1: Мокшанские сказки* / Сост., предисл. и примеч. А. И. Маскаева; Под общ. ред. В. Я. Евсеева; Науч. ред. морд. текстов К. Т. Самородов. Саранск: [б. и.], 1966.
- Мокиенко, Никитина 2013 — *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г.* Большой словарь русских поговорок. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2013.
- Носович 1870 — *Носович И. И.* Словарь белорусского наречия: В 2 т. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1870.

- Пашкевіч 2008 — *Пашкевіч М. І.* Рубельскі лексіка-фразеалагічны слоўнік. Брэст: Брэст. дзярж. ун-т імя А. С. Пушкіна, 2008.
- Петровский 1980 — *Петровский Н. А.* Словарь русских личных имен. М.: Рус. яз., 1980.
- Подюков 1991 — *Подюков И. А.* Народная фразеология в зеркале народной культуры: Учеб. пособие. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1991.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными / Редкол.: Б. А. Ларин и др. Вып. 1—. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та / СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1967—.
- Расторгуев 1973 — *Расторгуев П. А.* Словарь народных говоров Западной Брянщины (Материалы для истории словарного состава говоров). Минск: Навука і тэхніка, 1973.
- Савельева, Новикова 2001 — «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент. О. А. Савельевой, Л. Н. Новиковой. Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2001.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А. К. Матвеева, М. Э. Рут. Т. 1—. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001—.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. / Гл. ред. А. С. Герд. СПб.: Изд-во С.-Петербурга. ун-та, 1994—2005.
- СРГМ — Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия: В 2 ч. / Отв. ред. Р. В. Семенкова. СПб.: Наука, 2013.
- СРГЦРКК — Словарь русских говоров центральных районов Красноярского края: В 5 т. / Ред. О. В. Фельде (Борхвальдт), С. П. Васильева. Красноярск: Краснояр. гос. пед. ун-т, 2003—2011.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Гл. ред. Ф. П. Филин (вып. 1—22), Ф. П. Сороколетов (вып. 23—42), С. А. Мызников (вып. 43—). М.; Л./СПб.: Наука, 1965—.
- Станкевіч 1989 — *Станкевич Я.* Белорусско-русский (великолитовско-русский) словарь. New York: Lew Sapieha Greatlitvan (Byelorussian) Foundation, 1989.
- СЭСВГ — Сетевой электронный словарь вятских говоров. URL: <https://govori.vyatsu.ru>. [Создан на основе: Тематический словарь вятских говоров / Отв. ред. З. В. Сметанина. Киров: Радуга-ПРЕСС, 2013].
- ТС — Тураўскі слоўнік: У 5 т. / Уклад. А. А. Крывіцкі, Г. А. Цыхун, І. Я. Яшкін. Мінск: Навука і тэхніка, 1982—1987.
- Хильманович 2017 — *Хильманович Г. И.* Словарь курских народных говоров. Бирск: [б. и.], 2017.
- Цыхун 1993 — *Цыхун А. П.* Скарбы народнай мовы (з лексічнай спадчыны насельнікаў Гродзенскага раёну). Гродна: [Гродз. дзярж. ун-т], 1993.
- ЭМТЭ — этнографические материалы Топонимической экспедиции Уральского университета (хранятся на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Уральского федерального университета, Екатеринбург).
- ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / Ред. Г. А. Цыхун. Т. 1—. Мінск: Навука і тэхніка, 1978—.
- Karłowicz et al. 1900—1927 — *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego: 8 t. Warszawa: Nakł. prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, 1900—1927.

Литература

- Агапкина 2010 — *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010.
- Белова 1999 — *Белова О. В.* Илья св. // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 405–407.
- Березович 2007 — *Березович Е. Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007.
- Березович 2023 — *Березович Е. Л.* Мотив восклицания, зова, отклика в топонимии и топонимических преданиях // Живая старина. 2023. № 4. С. 5–9.
- Березович, Рут 2016 — *Березович Е. Л., Рут М. Э.* Заметки на полях экспедиционных блокнотов (Волго-Двинское междуречье) // Финно-угорская мозаика: Сб. ст. к юбилею Ирмы Ивановны Муллонен / Отв. ред. О. П. Илюха. Петрозаводск: Ка-рел. науч. центр РАН, 2016. С. 80–91. (STUDIA NORDICA; 1).
- Березович, Сурикова 2018 — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* К реконструкции лексического состава проклятий: Категория актора и особенности ее реализации в текстах (на материале русских народных говоров) // Вопросы языкознания. 2018. № 3. С. 89–111. <https://doi.org/10.7868/S0373658X18030042>.
- Березович, Сурикова 2019 — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* Названия болезней в русских проклятиях // Славянское и балканское языкознание: Славистика. Индоевропеистика. Культурология: К 90-летию со дня рождения Владимира Николаевича Топорова / Под ред. А. Ф. Журавлева, Ф. Б. Успенского. М.: [Ин-т славяноведения РАН], 2019. С. 110–140. <https://doi.org/10.31168/2658-3372.2019.2.9>.
- Березович, Сурикова 2023 — *Березович Е. Л., Сурикова О. Д.* Кто такой восточнославянский *Карачун*? (Слово, имя, персонаж) // Вопросы ономастики. Т. 20. № 2. 2023. С. 193–246. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2023.20.2.021.
- Бормотова, Малькова 2016 — *Бормотова К. А., Малькова Я. В.* Образы божественной и нечистой силы во фразеологии Вологодско-Костромского пограничья // Живая старина. 2016. № 2. С. 46–48.
- Васілевіч 2005a — *Васілевіч У. А.* Жыжаль // Беларускі фальклор: Энцыкл. / Гл. ред. Г. П. Пашкоў. Мінск: Беларус. энцыклапедыя, 2005. Т. 1. С. 496.
- Васілевіч 2005b — *Васілевіч У. А.* Зюзя // Беларускі фальклор: Энцыкл. / Гл. ред. Г. П. Пашкоў. Мінск: Беларус. энцыклапедыя, 2005. Т. 1. С. 554.
- Веселова, Мариничева 2010 — *Веселова И. С., Мариничева Ю. Ю.* «Жаба тебе в рот» и «фига в кармане»: фантомы страха в пространстве колдовства // Пространство колдовства / Сост. О. Б. Христофорова; Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. С. 156–170.
- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000.
- Войтович 2002 — *Войтович В.* Українська міфологія. Київ: Либідь, 2002.
- Грушко, Медведев 1995 — *Грушко Е. А., Медведев Ю. М.* Словарь славянской мифологии. Н. Новгород: Русский купец; Братья славяне, 1995.
- Егоров 2018 — *Чувашская мифология: Этнограф. справочник* / Науч. ред. Д. В. Егоров. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018.
- Журавлев 2000 — *Журавлев А. Ф.* Наивная этимология и «кабинетная мифология» (Из наблюдений над мифологизмом А. Н. Афанасьева) // Этимология. 1997–1999 / Под ред. Ж. Ж. Варбот и др. М.: Наука, 2000. С. 45–58.
- Журавлев 2005 — *Журавлев А. Ф.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М.: Индрик, 2005.

- Зайкоўскі, Санько 2011 — *Зайкоўскі Э., Санько С.* Зюзя // Мифалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / Навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. Мінск: Беларусь, 2011. С. 196.
- Зеленин 1903 — *Зеленин Д.* Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1903. (Сб. Отд-я рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук; Т. 76. № 2).
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография / Пер. с нем. К. Д. Цивинной. М.: Наука, 1991.
- Зубов 1995 — *Зубов Н. И.* Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. 1995. № 3. С. 46–48.
- Иванов, Топоров 1975 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970) / Сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов. М.: Наука, 1975. С. 44–76.
- Иванова 2021 — *Иванова А. А.* Подблюдные гадания Вятского края: традиция и современность (к вопросу об эвристическом потенциале синхронно-функционального метода П. Г. Богатырева) // Наука о фольклоре в XX веке: Традиция и метод: материалы науч. чтений, посвящ. 125-летию П. Г. Богатырева / Сост. и науч. ред. С. В. Алпатов, С. П. Сорокина, Л. В. Фадеева. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2021. С. 312–328.
- Колева-Златева 2008 — *Колева-Златева Ж.* Славянская лексика звуко-символического происхождения. Дебрецен: DE BTK Szlavisztikai Intézet, 2008.
- Кондратьева 1983 — *Кондратьева Т. Н.* Метаморфозы собственного имени: Опыт словаря. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1983.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Механизмы создания мифологических фантомов в «Белорусских народных преданиях» П. Древлянского // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А. Л. Топорков и др. М.: Науч. изд. центр «Ладомир», 2002. С. 311–351.
- Лоскутова 2020 — *Лоскутова Д. Н.* Испуг в традиционных представлениях крестьян Тамбовской области // Живая старина. 2020. № 4. С. 27–31.
- Матвеев 2001 — *Матвеев А. К.* Субстратная топонимия Русского Севера. Ч. 1. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
- Меркулова 1969 — *Меркулова В. А.* Народные названия болезней — I (на материале русского языка) // Этимология. 1967 / Отв. ред. О. Н. Трубачев. М.: Наука, 1969. С. 158–172.
- Меркулова 1972 — *Меркулова В. А.* Народные названия болезней — II (на материале русского языка) // Этимология. 1970 / Отв. ред. О. Н. Трубачев. М.: Наука, 1972. С. 143–205.
- Мороз 2007 — *Мороз А. Б.* Народный календарь и квазиагиография // Вопросы ономастики. 2007. № 4. С. 59–66.
- Мюллер 2022 — *Мюллер Ф. М.* Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Королевском институте в феврале-марте 1870 года / Пер. с англ. и примеч. Е. С. Элбакян; Под общ. ред. А. Н. Красникова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2022.
- Напольских 2018 — *Напольских В. В.* Очерки по этнической истории. 2-е изд. Казань: Издат. дом. «Казанская недвижимость», 2018.
- Напольских 2019 — *Напольских В. В.* Календарные обряды и обрядовая терминология красноуфимских удмуртов // Linguistica Uralica. Vol. 55. No. 2. 2019. P. 139–151. <https://dx.doi.org/10.3176/lu.2019.2.05>.

- Петров, Пулькин 2023 — *Петров А. М., Пулькин М. В.* Страх в фольклоре: источники, общественная роль, способы преодоления // Традиционная культура. Т. 24. № 3. 2023. С. 77–89. <https://doi.org/10.26158/ТК.2023.24.3.006>.
- Потебня 1883 — *Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. Т. 1. Варшава: Тип. М. Земкевича и В. Ноаковского, 1883.
- Раденковић 1999 — *Раденковић Љ.* Припеви «ладо» и «лељо» у народним песмама источне и јужне Србије // Етно-културолошки зборник. Књ. 5. 1999. С. 1–6.
- Родионова 2000 — *Родионова И. В.* Имена библейско-христианской традиции в русских народных говорах: Дис. ... канд. филол. наук / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург, 2000.
- Рыбаков 2013 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Академ. проект, 2013.
- Сапожникова 2008 — *Сапожникова И. В.* К вопросу о сущности страха в мифологическом мышлении // Известия Российского государственного педагогического университета. № 78. 2008. С. 12–19.
- Сатыренко 1995 — *Сатыренко А. С.* Подблюдные гадания в Вятском крае (По материалам фольклорных экспедиций МГУ) // Живая старина. 1995. № 2. С. 56–57.
- Сатыренко 2017 — *Сатыренко А. С.* Поэтика подблюдных гаданий. М.: Ин-т общегуманитар. исслед., 2017.
- Седакова 2008 — *Седакова И. А.* Страдания св. Недели в народных балладах болгар и македонцев: этнолингвистика и фольклорная поэтика // Этнолингвистика проучавања српског и других словенских језика: У част академика Светлане Толстој / Уред. П. Пипер, Љ. Раденковић. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности, 2008. С. 375–384.
- Сумцов 1881 — *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков: Тип. И. В. Попова, 1881.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура / Пер. с англ. Д. А. Коропчевского. М.: Политиздат, 1989.
- Толстая 2005 — *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М.: Индрик, 2005.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Аллилуйя // Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 100–102.
- Толстой 2022 — *Н. Т. [Толстой Н. И.].* Лихорадки // Славянская мифология: Энцикл. словарь / Отв. ред. С. М. Толстая. 2-е изд., испр. и доп. М.: Междунар. отношения, 2002. С. 284.
- Топорков 2019 — *Топорков А. Л.* Кабинетная мифология // Славянская мифология: Энцикл. словарь / Отв. ред. С. М. Толстая. 2-е изд., испр. и доп. М.: Междунар. отношения, 2019. С. 214.
- Фаминцын 1884 — *Фаминцын А. С.* Божества древних славян. СПб.: Тип. Э. Арнгольда, 1884.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1983.
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О. А. Черепанова. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996.
- Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М.: [МОНФ], 1997.
- Юдин 2001 — *Юдин А. В.* Персонифицированные болезни и способы борьбы с ними в народной культуре восточных славян // Studia Litteraria Polono-Slavica. Vol. 6. 2001. S. 75–85.

Ясинская 2003 — Ясинская М. В. «Варвара варит, Герман гремит»: народно-этимологическая интерпретация имен святых // Живая старина. 2003. № 3. С. 5–7.

Harva 1952 — Harva U. Die Religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1952.

References

- Agapkina, T. A. (2010). *Vostochnoslavianskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Siuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing charms in a comparative aspect: Their plots and image of the world]. Indrik. (In Russian).
- Belova, O. V. (1999). *Il'ia sv.* [St. Elijah]. In N. I. Tolstoy (Ed.). *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'* (Vol. 2, pp. 405–407). Mezhdunarodnye otnosheniia. (In Russian).
- Berezovich, E. L. (2007). *Iazyk i traditsionnaia kul'tura: etnolingvisticheskie issledovaniia* [Language and traditional culture: Studies in ethnolinguistics]. Indrik. (In Russian).
- Berezovich, E. L. (2023). Motiv vosklitsaniia, zova, otklika v toponimii i toponimicheskikh predaniiakh [The motif of exclamation, summoning, and responding to a summons in toponymy and toponymic legends]. *Zhivaia starina*, 2023(4), 5–9. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Rut, M. E. (2016). Zametki na poliakh ekspeditsionnykh bloknotov (Volgo-Dvinskoe mezhdurech'e) [On the margins of expedition notebooks (the Volga-Dvina interfluvium)]. In O. P. Ilukha (Ed.). *Finno-ugorskaia mozaika: Sbornik statei k iubileiu Irmu Ivanovny Mullonen* (pp. 80–91). Karel'skii nauchnyi tsentr RAN. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2018). K rekonstruktsii leksicheskogo sostava prokلياتi: Kategorii aktora i osobennosti ee realizatsii v tekstakh (na materiale russkikh narodnykh govorov) [Reconstructing the lexicon of imprecations: The category of actor and peculiarities of its textual implementation (with special reference to Russian dialectal vocabulary)]. *Voprosy jazykoznanija*, 2018(3), 89–111. <https://doi.org/10.7868/S0373658X18030042>. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2019). Nazvaniia boleznei v russkikh prokلياتiakh [Names of diseases in Russian imprecations]. In A. F. Zhuravlev, & F. B. Uspenskij (Eds.). *Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie: Slavistika. Indoevropaistika. Kul'turologiia: K 90-letiiu so dnia rozhdeniia Vladimira Nikolaevicha Toporova* (pp. 110–140). [Institut slavianovedeniia RAN]. <https://doi.org/10.31168/2658-3372.2019.2.9>. (In Russian).
- Berezovich, E. L., & Surikova, O. D. (2023). Kto takoi vostochnoslavianskii Karachun? (Slovo, imia, personazh) [Who is the East Slavic Karachun? (Word, name, character)]. *Voprosy onomastiki*, 20(2), 193–246. https://doi.org/10.15826/vopr_onom.2023.20.2.021. (In Russian).
- Bormotova, K. A., & Mal'kova, Ia. V. (2016). Obrazy bozhestvennoi i nechistoi sily vo frazeologii Vologodsko-Kostromskogo pogranich'ia [The images of divine and evil powers in the phraseology of the Vologda-Kostroma border]. *Zhivaia starina*, 2016(2), 46–48. (In Russian).
- Cherepanova, O. A. (1983). *Mifologicheskaja leksika Russkogo Severa* [The mythological vocabulary of the Russian North]. Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta. (In Russian).
- Cherepanova, O. A. (Ed.). (1996). *Mifologicheskie rasskazy i legendy Russkogo Severa* [Mythological tales and legends of the Russian North]. Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (In Russian).
- Egorov, D. V. (Ed.). (2018). *Chuvashskaia mifologiia: Etnograficheskii spravochnik* [Chuvash mythology: An ethnographic reference work]. Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo. (In Russian).

- Famintsyn, A. S. (1884). *Bozhestva drevnikh slavian* [The deities of the ancient Slavic peoples]. Tipografiia E. Arngol'da. (In Russian).
- Grushko, E. A., & Medvedev, Iu. M. (1995). *Slovar' slavianskoi mifologii* [Dictionary of Slavic mythology]. Russkii kupets; Brat'ia slaviane. (In Russian).
- Harva, U. (1952). *Die Religiösen Vorstellungen der Mordwinen*. Suomalainen Tiedeakatemia.
- Ivanov, Viach. Vs., & Toporov, V. N. (1975). Invariant i transformatsii v mifologicheskikh i fol'klornykh tekstakh [The invariant and transformations in mythological and folklore texts]. In E. M. Meletinskii, & S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Tipologicheskie issledovaniia po fol'kloru: Sbornik statei pamiati Vladimira Iakovlevicha Proppa (1895–1970)* (pp. 44–76). Nauka. (In Russian).
- Ivanova, A. A. (2021). Podbliudnye gadaniia Viatskogo kraia: traditsiia i sovremennost' (k voprosu ob evristicheskom potentsiale sinkhronno-funktsional'nogo metoda P. G. Bogatyreva) [Christmas fortunetelling in the Viatka Region: Tradition and modernity (more on the heuristic potential of P. G. Bogatyrev's synchronic-functional method)]. In S. V. Alpatov, S. P. Sorokina, & L. V. Fadeeva (Eds.). *Nauka o fol'klоре v XX veke: Traditsiia i metod: materialy nauch. chtenii, posviashch. 125-letiiu P. G. Bogatyreva* (pp. 312–328). Gosudarstvennyi institut iskusstvovedeniia. (In Russian).
- Koleva-Zlateva, Zh. (2008). *Slavianskaia leksika zvukosimvolicheskogo proiskhozhdeniia* [Slavic vocabulary originating from sound symbolism]. DE BTK Szlavisztikai Intézet. (In Russian).
- Kondrat'eva, T. N. (1983). *Metamorfozy sobstvennogo imeni: Opyt slovaria* [Metamorphoses of the proper noun: Compiling a dictionary]. Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta. (In Russian).
- Levkievskaiia, E. E. (2002). Mekhanizmy sozdaniia mifologicheskikh fantomov v “Belorusskikh narodnykh predaniakh” P. Drevlianskogo [The mechanisms of creating mythological phantoms in P. Drevliansky's “Belorussian Folk Legends”]. In A. L. Toporkov et al. (Eds.). *Rukopisi, kotorykh ne bylo: Poddelki v oblasti slavianskogo fol'klora* (pp. 311–351). Nauchno-izdatel'ski tsentr “Ladomir”. (In Russian).
- Loskutova, D. N. (2020). Ispug v traditsionnykh predstavleniiakh krest'ian Tambovskoi oblasti [Fright in the traditional ideas of peasants in the Tambov Region]. *Zhivaia starina*, 2020(4), 27–31. (In Russian).
- Matveev, A. K. (2001). *Substratnaia toponimiia Russkogo Severa* [Substrate toponymy of the Russian North] (Pt. 1). Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. (In Russian).
- Merkulova, V. A. (1969). Narodnye nazvaniia boleznei — I (na materiale russkogo iazyka) [Folk names of illnesses — I (based on the Russian linguistic material)]. In O. N. Trubachev (Ed.). *Etimologiya. 1967* (pp. 158–172). Nauka. (In Russian).
- Merkulova, V. A. (1972). Narodnye nazvaniia boleznei — II (na materiale russkogo iazyka) [Folk names of illnesses — II (based on the Russian linguistic material)]. In O. N. Trubachev (Ed.). *Etimologiya. 1970* (pp. 143–205). Nauka. (In Russian).
- Moroz, A. B. (2007). Narodnyi kalendar' i kvaziagiografiia [Folk calendar and quasi-hagiography]. *Voprosy onomastiki*, 2007(4), 59–66. (In Russian).
- Müller, F. M. (1882). *Introduction to the science of religion: Four lectures delivered at the Royal Institution in February and May, 1870*. Longmans; Green.
- Napol'skikh, V. V. (2018). *Ocherki po etnicheskoi istorii* [Sketches on ethnic history] (2nd ed.). Izdatel'skii dom “Kazanskaia nedvizhimost'”. (In Russian).
- Napol'skikh, V. V. (2019). Kalendarnye obriady i obriadovaia terminologiya krasnoufimskikh udmurtov [Calendar rites and the respective terminology of Krasnoufimsk Udmurts]. *Linguistica Uralica*, 55(2). 139–151. <https://dx.doi.org/10.3176/lu.2019.2.05> (In Russian).
- Petrov, A. M., & Pulkhin, M. V. (2023). Strakh v fol'klоре: istochniki, obshchestvennaia rol', sposoby preodoleniia [Fear in folklore: Sources, social function, ways it is overcome].

- Traditsionnaia kul'tura*, 24(3), 77–89. <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.3.006>. (In Russian).
- Potebnia, A. A. (1883). *Ob'iasnenie malorusskikh i srodnykh narodnykh pesen* [Explaining folk songs of Little Russia and cognate folk songs] (Vol. 1). Tipografiia M. Zemkevicha i V. Noakovskogo. (In Russian).
- Radenković, Lj. (1999). Pripevi “lado” i “leljo” u narodnim pesmama istočne i južne Srbije [Refrains *lado* and *lel'o* in the folk songs of East and South Serbia]. *Etno-kulturološki zbornik*, 5, 1–6. (In Serbian).
- Rodionova, I. V. (2000). *Imena bibleisko-khristianskoi traditsii v russkikh narodnykh govorakh* [Names from the Biblical and Christian tradition in Russian folk dialects] (Dr. Sci. (Philology), Ural State University). (In Russian).
- Rybakov, B. A. (2013). *Iazychestvo drevnikh slavian* [Paganism among the Ancient Slavic peoples]. Akademicheskii proekt. (In Russian).
- Sapozhnikova, I. (2008). K voprosu o sushchnosti strakha v mifologicheskom myshlenii [Essence of the image of fear in primitive mentality]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 78, 12–19. (In Russian).
- Satyrenko, A. S. (1995). Podbliudnye gadaniia v Viatskom krae (Po materialam fol'klornykh ekspeditsii MGU) [Christmas fortunetelling in the Vyatka Region (based on the materials collected by the MSU folklore expedition)]. *Zhivaia starina*, 1995(2), 56–57. (In Russian).
- Satyrenko, A. S. (2017). *Poetika podbliudnykh gadanii* [The poetics of Christmas fortunetelling]. Institut obshchegumanitarnykh issledovani. (In Russian).
- Sedakova, I. A. (2008). Stradaniiia sv. Nedeli v narodnykh balladakh bolgar i makedontsev: etnolingvistika i fol'klornaia poetika [St. Nedelya's sufferings in the Bulgarian and Macedonian folk ballads: Ethnolinguistics and folklore poetics]. In P. Piper, & Lj. Radenković (Eds.). *Etnolingvistička proučavanja srpskog i drugih slovenskih jezika: U čast akademika Svetlane Tolstoj* (pp. 375–384). SANU, Odeljenje jezika i književnosti. (In Russian).
- Sumtsov, N. F. (1881). *O svadebnykh obriadakh, preimushchestvenno russkikh* [On wedding rites, mostly Russian]. Tipografiia I. V. Popova. (In Russian).
- Tolstaia, S. M. (2005). *Poleskii narodnyi kalendar'* [The Polesia folk calendar]. Indrik. (In Russian).
- Tolstoy, N. I. (1995). Alliluiia [Alleluiah]. In N. I. Tolstoy (Ed.). *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskii slovar'* (Vol. 1, pp. 100–102). Mezhdunarodnye otnosheniia. (In Russian).
- Tolstoy, N. I. (2022). Likhoradki [Fever]. In S. M. Tolstaia (Ed.). *Slavianskaia mifologiya: Entsiklopedicheskii slovar'* (p. 284) (2nd ed., enl. and augm.). Mezhdunarodnye otnosheniia. (In Russian).
- Toporkov, A. L. (2019). Kabinetnaia mifologiya [Armchair mythology]. In S. M. Tolstaia (Ed.). *Slavianskaia mifologiya: entsiklopedicheskii slovar'* (2nd ed., p. 214). Mezhdunarodnye otnosheniia. (In Russian).
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture*. Murray.
- Vasilevich, U. A. (2005a). Zhyzhal' [Zhyzhal']. In G. P. Pashkou (Ed.), *Belaruski fal'klor: Entsylapediia* (Vol. 1, p. 496). Belarускаia entsyklapedyia. (In Belarusian).
- Vasilevich, U. A. (2005b). Ziuzia [Ziuzia]. In G. P. Pashkou (Ed.), *Belaruski fal'klor: Entsylapediia* (Vol. 1, p. 554). Belarускаia entsyklapedyia. (In Belarusian).
- Veselova, I. S., & Marinicheva, Iu. Iu. (2010). “Zhaba tebe v rot” i “figa v karmane”: fantomy strakha v prostranstve koldovstva [“A toad in your mouth” and “a fig in one's pocket”: Phantoms of fear in the magic space]. In O. B. Khristoforova, & S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Prostranstvo koldovstva* (pp. 156–170). RGGU. (In Russian).

- Vinogradova, L. N. (2000). *Narodnaia demonologii i mifo-ritual'naia traditsiia slavian* [Folk demonology and mythological ritual tradition of the Slavic peoples]. Indrik. (In Russian).
- Voitovich, V. (2002). *Ukrains'ka mifologii* [Ukrainian mythology]. Lybid'. (In Ukrainian).
- Yasinskaya, M. V. (2003). "Varvara varit, German gremit": narodno-etimologicheskaia interpretatsiia imen sviatykh ["Varvara brews, German rattles": The interpretation of the saints' names in folk etymology]. *Zhivaia starina*, 2003(3), 5–7. (In Russian).
- Yudin, A. V. (1997). *Onomastikon russkikh zagovorov: Imena sobstvennye v russkom magicheskoi fol'klore* [The onomasticon of the Russian charms: Proper names in Russian magic folklore]. [MONF]. (In Russian).
- Yudin, A. V. (2001). Personifitsirovannye bolezni i sposoby bor'by s nimi v narodnoi kul'ture vostochnykh slavian [Personified illnesses and ways to heal them in the East Slavic peoples' folk culture]. *Studia Litteraria Polono-Slavica*, 6, 75–85. (In Russian).
- Zaikoŭski, E., & San'ko, S. (2011). Ziuzia [Ziuzia]. In T. Valodzina, & S. San'ko (Eds.). *Mifalogiia belarusai: Entsylapedichny sloŭnik*. (p. 196). Belarus'. (In Belarusian).
- Zelenin, D. K. (1903). *Otchet o dialektologicheskoi poezdke v Viatskuiu guberniiu* [A report on a dialectological trip to the Viatka Province]. Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Zelenin, D. K. (1991). *Vostochnoslavianskaia etnografiia* [East Slavic ethnography]. Nauka. (In Russian).
- Zhuravlev, A. F. (2000). Naivnaia etimologii i "kabinetnaia mifologii" (Iz nabliudenii nad mifologizmom A. N. Afanas'eva) [Naïve Etymology and "armchair mythology" (based on some observations of A. N. Afanas'ev's mythology)]. In Zh. Zh. Varbot et al. (Eds.). *Etimologii. 1997–1999* (pp. 45–58). Nauka. (In Russian).
- Zhuravlev, A. F. (2005). *Iazyk i mif: Lingvisticheskii kommentarii k trudu A. N. Afanas'eva "Poeticheskie vozreniia slavian na prirodu"* [Language and myth: A linguistic commentary to A. N. Afanas'ev's "Slavic Peoples' Poetic View on Nature"]. Indrik. (In Russian).
- Zubov, N. I. (1995). Nauchnye fantomy slavianskogo Olimpa [Scholarly phantoms of the Slavic Olympus]. *Zhivaia starina*, 1995(3), 46–48. (In Russian).

* * *

Информация об авторах Information about the authors

Елена Львовна Березович

доктор филологических наук, чл.-кор.
РАН

заведующая кафедрой русского
языка, общего языкознания и речевой
коммуникации, филологический
факультет, Уральский федеральный
университет им. первого Президента
России Б. Н. Ельцина
Россия, 620000, Екатеринбург, пр-т
Ленина, д. 51

✉ berezovich@yandex.ru

Elena L. Berezovich

Dr. Sci. (Philology), Corresponding
Member of the Russian Academy
of Sciences

Head of the Department of Russian
Language, General Linguistics and
Verbal Communication, Faculty
of Philology, Ural Federal University
named after the First President of Russia
B. B. Yeltsin
Russia, 620000, Ekaterinburg, Prospekt
Lenina, 51

✉ berezovich@yandex.ru

Олеся Дмитриевна Сурикова

*кандидат филологических наук
старший научный сотрудник,
топонимическая лаборатория,
кафедра русского языка, общего
языкознания и речевой коммуникации,
филологический факультет,
Уральский федеральный университет
им. первого Президента России
Б. Н. Ельцина*

*Россия, 620000, Екатеринбург,
пр-т Ленина, д. 51*

*научный сотрудник, отдел
диалектологии и лингвогеографии,
Институт русского языка
им. В. В. Виноградова РАН
Россия, 121019, Москва, Волхонка,
д. 18/2*

✉ surok62@mail.ru

Olesya D. Surikova

Cand. Sci. (Philology)

*Senior Researcher, Toponymic Laboratory
of the Department of Russian Language,
General Linguistics and Verbal
Communication, Faculty of Philology,
Ural Federal University named after
the First President of Russia B. B. Yeltsin
Russia, 620000, Ekaterinburg, Prospekt
Lenina, 51*

*Research Fellow, Department
of Dialectology and Linguistic Geography,
V. V. Vinogradov Russian Language
Institute of the Russian Academy
of Sciences
Russia, 121019, Moscow, Volkhonka Str.,
18/2*

✉ surok62@mail.ru