

DOI 10.15826/vopr_onom.2020.17.3.036
УДК 811.161.1'282.2(470.53) +
+ 811.161.1'373.46 + 398.21:398.41

М. В. Боброва*
И. И. Русинова**

*Институт лингвистических
исследований РАН
Санкт-Петербург, Россия

**Пермский государственный национальный
исследовательский университет
Пермь, Россия

ДЕМОНОНИМЫ В РУССКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ ПЕРМСКОГО КРАЯ*

В статье рассматриваются демононимы — собственные наименования демонов, функционирующие в мифологических текстах о людях со сверхъестественными свойствами. Источником материала послужили русские мифологические тексты, зафиксированные собирателями в различных районах Пермского края. Проанализированы демононимы, служащие именами духов, внедряемых колдуном в тело жертвы, чтобы вызвать у нее болезнь. Наблюдения указывают на принципиальный характер «очеловечивания» духов болезни (это сюжетообразующий мотив в нарративах о вселенных духах). В мифологических текстах о людях со сверхъестественными свойствами имя собственное выступает как одно из средств создания антропоморфного персонажа, каким является бес — дух болезни. При этом в имени могут актуализироваться различные этнические, социально, культурно, лингвистически значимые аспекты имени. В пермской русской региональной традиции выявлено 67 демононимов. Преобладающая часть имен духов болезни возникла путем перехода антропонимов в разряд демононимов. Особенности формообразования отыменные демононимы генетически унаследовали от соответствующих антропонимов, формальной спецификой не обладают. Функции демононимов аналогичны, но не идентичны функциям

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-012-00555 «Мир и человек в зеркале имен собственных (на материале ономастики Пермского края)».

антропонимов — номинировать, идентифицировать, дифференцировать. С помощью особого имени демон идентифицируется и дифференцируется в противопоставлении жертве, в тело которой он вселен колдуном, или другому духу, «сожительствовавшему» с ним. Как следствие, демононимы конкретны, но и дейктивны: они восходят к определенному антропониму, но фактически выступают в функции заместителя имени демона. В конечном итоге собственные имена таких демонов подчиняются «легализующей» функции, которая «узаконивает» существование духов болезни в человеке и проявляется в более частных функциях, соотносимых с антропонимическими. Главной функцией демононимов в мифологических рассказах о вселенном колдуном духе болезни является репрезентация традиционной для славянской культуры оппозиции «свой — чужой».

К л ю ч е в ы е с л о в а: ономастика, антропонимы, демононимы, антропоморфизм, «свое — чужое», мифологические рассказы, Пермский край.

В настоящее время представления о демонах и демоническом начале в народной культуре и текстах изучаются в самых разнообразных аспектах: исследуются вопросы классификации и систематизации демонических персонажей и их функций, связанные с ними мотивы, особенности образов духов¹. В последние годы особое внимание уделяется вопросу о внешних проявлениях (особенностях облика, размере, росте, речевом поведении и др.) демонов. Однако их собственные имена (в нашей терминологии — *демононимы*, в отличие от *демонимов* — нарицательных названий демонов) в фольклористике и этнолингвистике в целом изучались мало. Из последних крупных работ, посвященных изучению собственных имен духов, можно отметить статью Л. Н. Виноградовой, где, в частности, проанализированы собственные именованья демонов — вселенных духов болезни в мифологических рассказах о колдунах [Виноградова, 2019, 69–84].

Как отмечают исследователи, мотив вселения духов в тело человека весьма распространен на обширном пространстве: он встречается на западных территориях (например, в Полесье), в литовском и финском фольклоре, особенное распространение получил на Русском Севере [Виноградова, 2001, 41–43]. В Пермском крае также широко распространены рассказы о колдунах, которые имеют в услужении «чертей» и могут, в частности, насыщать таких духов на людей («вселять») с вредоносной целью. Духи, вселяясь в тело своих жертв (в пермском фольклоре ими обычно оказываются женщины), становятся причиной их физических страданий, провоцируют различные бесконтрольные действия, приобретают способность к самостоятельному речевому поведению.

Контексты, записанные в верховьях Камы, на востоке Удмуртии и западе Пермского края, о больных с «икотой / пошибкой» были представлены и проанализированы О. Б. Христофоровой [2013; 2016]. Она сконцентрировалась на проблеме описания возможного облика «вселенного» демона, определении

¹ См., например, сборники тезисов конференций «Демонология как семиотическая система», сборники научных трудов «In Umbra» и др.

его природы, а также на вопросе о том, какое количество духов болезни может сосуществовать в одной жертве [Христофорова, 2013, 162–172].

Данное исследование посвящено рассмотрению демононимов как культурно значимого разряда имен собственных в его генетической связи с антропонимией. В качестве материала привлечены демононимы, представленные в русских мифологических текстах на территории Пермского края — зафиксированные (в том числе авторами статьи) во время диалектологических экспедиций, а также извлеченные из различных источников, отражающих обрядность и фольклор Пермского края (см. библиографию работы).

Исследователи подчеркивают антропоморфность демонов, «вселяемых» в тело жертв, их способность говорить, проявлять человеческие качества, например скаредность. Иными словами, дух болезни осознается как личность, сосуществующая в теле человека с его собственной личностью [подробнее об этом см.: Неклюдов, 2012; Русинова, 2010а; 2010б; 2014; Христофорова, 2013; 2016; и др.]. Такая «очеловеченность» демонов ожидаема, поскольку «антропоморфическое представление болезней <...> вообще свойственно мифологическому мышлению, обладающему свойством конкретно-чувственного восприятия мира в значительно большей степени, чем сознание современного человека» [Черепанова, 2005, 18].

Наличие отантропонимического собственного имени — один из наиболее значимых признаков антропоморфности и индивидуальности, т. е. отличия «вселяющихся» демонов от других видов нечистой силы. В пермской русской региональной традиции для номинации 62 «бесов» использовано 67 именований. Преобладающая часть имен духов болезни возникла путем трансонимизации, в данном случае — перехода антропонимов в разряд демононимов.

Аналогично исходным личным номинациям людей наименования духов болезни могут иметь полные формы (*Василий, Григорий, Евстигней, Иван, Матвей, Павел-Григорий, Семен; Аксинья, Анна, Дарья, Марина, Мария, Милодора, Роза*) и гипокористические: нейтральные (*Ваня < Иван, Петя < Петр; Машиа < Мария, Сима < Серафима*), уменьшительные (*Андронка < Андрон, Ванька < Иван, Васька < Василий, Давыдка < Давыд, Егорка < Егор, Ёрма < Ерм, Ерма, Ермил, Ермолай², Иванко, Ивашка < Иван, Макарко < Макар, Миколка < Миколай < Николай, Михейко < Михей; Алёнка < Алёна, Манька < Маня < Мария*), уменьшительно-ласкательные (*Андрейко < Андрей, Андронко < Андрон, Егорушко < Егор, Мишутка < Михаил, Никеша < Агафоник, Андроник, Никандр, Никита, Николай и др.; Мариночка < Марина*). Достаточно частотны именования по имени-отчеству: *Василий Иванович, Григорий Иванович, Евстигней Ефремович, Иван*

²Имя *Ёрма* трактуется О. Б. Христофоровой как уменьшительное от *Еремей* [Христофорова, 2013, 162]. Существует также мнение, что *Ёрма* — коми-пермяцкая производная форма старого мужского имени *Ермил, Ермолай* [Безносикова и др., 2000, 802]. Нельзя, однако, исключать, что в данном случае может быть представлена народная форма имени *Ёрма* (из *Ерм, Ерма*) — одного из апостолов от семидесяти.

Васильич, Иван Иванович, Иван Федорович, Семен Иванович, Федор Иванович, Филарет Васильевич; Марина Николаевна, Милодора Васильевна, Роза Миколаевна. В выборе формы исходного антропонима обнаруживаем заключенное в ней отношение к духам, эмоциональные коннотации — от фамильярных (снизодительных, уничижительных) до ласкательных и уважительных, свойственные живой разговорной речи.

Именник демонов в пермских русских мифологических нарративах представлен 21 мужским и девятью женскими инвариантными именами (всего 30), которые реализуются в моделях «имя», «имя + отчество», «отчество». Имена выступают в 60 полных / гипокористических именных и патронимных формах (34 мужских, 16 женских). В 24 демононимах использованы полные формы 14 мужских и семи женских имен, еще в 29 — производные формы: 23 демононима образованы от 13 полных мужских имен, восемь — от четырех полных женских имен. Репертуар отчеств ограничен: всего от четырех мужских имен образованы патронимы, использованные в 15 демононимах (11 мужских и четыре женских). Отчества возникли на базе наиболее актуальных имен: *Иван, Василий, Семен, Федор (Иванович, Васильевич, Васильич, Васильевна, Семенович, Федорович)*, а также *Ефрем, Николай (Ефремович, Николаевна, Миколавна)*. В одном случае патроним (*Семенович*) выступает в качестве самостоятельного именования. Три отыменных демононима имеют прозвищный характер (*Андротиха, Макариха, Макарёнки*). По частотности употребления абсолютно лидируют имена *Иван* (19 демононимов) и *Мария* (три номинации различных демонов). Более чем в одном демонониме (в форме имени или отчества) использованы имена: *Иван* (19), *Василий* (6), *Семен* (5), *Николай* (4), *Андроп, Егор, Макар, Федор* (по 3), *Григорий* (2), *Мария* (3), *Марина* (2). Наибольшая часть (21 из 31) имен использована только один раз (13 из 21 мужского имени в формах: *Андрейко, Григорий, Давыдка, Евстигней, Ефрем, Ёрма, Матвей, Михейко, Мишутка, Никеша, Петя, Сергей, Филарет*; семь из девяти женских имен в формах: *Аксинья, Алёнка, Анна, Дарья, Милодора, Роза, Сима*); редкие имена встречаются в 19 демононимах (28 %), но они могут сочетаться с формами частотных имен (ср. *Милодора Васильевна*).

Наиболее востребованные имена в той или иной форме (именной или патронимной) представлены в 78 % номинаций. Аналогично человеческому именнику большим разнообразием отличаются мужские онимы (ср., например: «Словарь русских личных имен» Н. А. Петровского включает 1 250 мужских имен и 644 женских [Петровский, 1980]). Можно заключить, что особенности формообразования отыменные демононимы генетически унаследовали от соответствующих антропонимов.

Полные и производные формы имен среди демононимов востребованы практически одинаково. Абсолютное большинство деминутивов образовано с помощью суффикса *-к(а)/-к(о)* (*Андрейко, Андропко, Ванька, Васька, Давыдка, Егорка,*

Ивашка, Макарко, Миколка, Михейко, Мишутка; Алёнка, Андропка, Манька), в единственном случае — *-ушк(о) (Егорушко)*. Иные гипокористики (*Ваня*, (предположительно) *Ёрма, Никеша, Петя; Мариночка, Маша, Сима*) малочисленны.

Обнаруживаются прозвищные индивидуальные (*Абушко, Буйло, Кукушкин, Молодчик, Молодчик Ваня, Попка, Чапаев; Андропиха, Макариха*) и коллективные (*Макарёнки*) единицы. Именования построены по разнообразным моделям, свойственным русским прозвищам: преимущественно это суффиксальные образования, в том числе одно (*Кукушкин*) — по модели русской фамилии, результаты онимизации и трансонимизации. Количественно они значительно уступают именам и отчествам.

Большинство прозвищ являются характеристическими, часто — отражающими речевое поведение духов. Появление прозвища *Буйло* мы объясняем агрессивностью и «буйностью» демона в его речевых проявлениях и, возможно, поведением жертвы при его активизации; *Попка* отсылает нас к образу попугая, говорящего без умолку и часто невпопад, делающего неожиданные сообщения. Прозвище *Кукушкин*, очевидно, апеллирует к образу кукушки, подкладывающей свои яйца в чужие гнезда, подобно тому как колдуны «подсаживают» «чертенка» в тело жертвы. Кроме того, кукушата обычно выбрасывают из гнезда конкурентов — «родных» птенцов, и аналогично поведение духов болезней, мучающих своих жертв и иногда вызывающих их преждевременную смерть. Именование *Абушко* трудно интерпретировать, можно предположить в качестве одной из версий, что оно может быть связано с перм. диал. *абу, аба*, которое «употребляется в речи, обращенной к детям, не умеющим говорить, как своеобразная замена слов “нет”, “не имеется”» [АС, 1, 39; СПГ, 1, 8]. Предположительно на социальный статус неженатого молодого «мужчины» указывает прозвище *Молодчик* (зафиксированное трижды в вариантах *Молодчик* и *Молодчик Ваня*). Прозвище *Чапаев* — шутовское, имеет ассоциативный характер: оно использовано жертвой по отношению к «своему» духу болезни, который называл себя *Василием Ивановичем*.

Подробнее о «женских» демононимах-прозвищах см. далее.

Называя духа болезни (как и человека), имя собственное выполняет функции номинации, идентификации и дифференциации: прежде всего различаются дух болезни и его носитель, «личность» первого и личность второго, а кроме того, «личности» разных духов, «сожителей» в теле одного человека.

Осуществлению этих функций способствует фонетическое оформление онимов, в первую очередь повтор их компонентов. Мы солидарны с мнением исследователей, что повторы — «явление, которое характеризует не только фонетику бесовских текстов, но пронизывает всю их ткань, вплоть до синтаксиса», это «принципиальная особенность бесовской речи», «манифестация двойственности как атрибута нечистой силы» [Журавлев, 2013, 362]. И в пермских демононимах мы обнаруживаем буквальные повторы звуков, слогов, морфем

(в *Кукушкин* дублируется звуко сочетание *ку*; в *Иван Иванович* дублируется корень), метатезы (в *Иван Васильич*, *Василий Иванович* обыгрываются в разных сочетаниях звуки <а>, <в>, <и>), ассонансы и аллитерации, часто с перестановкой звуков (ср. созвучие <ин> — <ни>, <ар> — <ал> — <ла> в *Марина Николаевна*, <ро> — <ол> — <ла> в *Роза Миколаевна*), созвучия, образуемые тождественными ударными гласными в имени и в отчестве, анафору (*Иван Иванович*), созвучие номинаций «детей» демонов (*Андронко* и *Андрейко*), рифмовку пар демононимов (*Манька да Ванька*), благозвучие. Хотя речевые повторы более очевидны в непосредственных высказываниях демонов, ср.: «Приидет (т. е. приедет. — М. Б., И. Р.), приидет домой» [КБ, 78]; «Выпустят нас 40 штук, ох, мы и вертимся, бегам, бегам, бегам, бегам, веселимся на воздухе-то». «Да Фёдор Иванович я, Фёдор Иванович. Я Фёдор Иванович» [Христофорова, 2013, 101, 163] и под.

Иные тенденции, свойственные речи «бесов»: повышенная употребительность твердых заднеязычных согласных и лабиализованных гласных, тенденция к гармонии гласных в пределах слова, звукоизобразительность и звукоподражательность, сходство народной орнитологической номенклатуры и наименований демонов [см.: Журавлев, 2013, 348–359], — в наших материалах не обнаруживаются, что ожидаемо в силу эксплуатации в демононимах сугубо традиционных антропонимов. Одновременно связь с народной традицией поддерживается такой фонетико-мелодической особенностью исследуемых онимов, как ритмическая организация именований: в конструкциях *Филарет Васильевич*, *Иван Васильич*, *Иван Иванович*, *Семен Иванович*, *Федор Иванович*, *Роза Миколаевна*, *Василий Иванович*, *Григорий Иванович*, *Милодора Васильевна* явно просматривается тяготение к тому или иному метрическому размеру — двудольному или трехдольному, почти во всех ударный слог — третий с конца, что вызывает ассоциации с былинным стихом; ср. также *Марина Николаевна* и вариант имени в контекстах: «Я Мариночка»; «Я Мариночка Николаевна»; «Я девочка-Мариночка»; «Я Мариночка-девушка» [Христофорова, 2013, 96, 101, 102].

Отантропонимический демононим используется не только с целью идентификации и дифференциации, но и с целью антропоморфизации (в терминологии А. В. Суперанской применительно к антропонимам — «социальной легализации личности», включающей информацию о родственных отношениях, происхождении и положении в обществе [Суперанская, 2012, 274–276]), а вслед за этим — персонификации и индивидуализации демонов. Имена у различных духов, которые могут сосуществовать в теле одной жертвы, разные, они индивидуализируют и помогают дифференцировать их речь. Нередко только имя позволяет опознать в говорящем именно демона, а не его жертву; духи болезни способны образовывать «семьи», обладают гендерными, возрастными, национальными признаками, которые транслируются посредством их собственных имен. «Индивидуальность» демона проявляется и в том, что нередко его имя дополняется отчеством, демононим может иметь прозвищный характер.

Показательна способность патронимов выступать в самостоятельном употреблении (*Семенович*). Такое использование отчеств характерно для разговорной речи относительно замкнутых традиционных коллективов взрослых среднего и старшего возраста. Особенность «величальных» демононимов в отличие от человеческих патронимов — их функционирование вне зависимости от «фактического возраста» духа болезни. Ср.: «А одна у нас говорила: “Я Роза Миколавна. Мне семь лет”» (Ильинский р-н) [ФА], где «семь лет» — вероятно, срок «обитания» «беса» в теле жертвы, а не возраст, как у людей, но: «Меня зовут Марина Николаевна, я Мариночка... Я Мариночка-девочка» (Сивинский р-н) [Христофорова, 2013, 96].

В демононимах могут актуализироваться различные этнические, социально, культурно, лингвистически значимые аспекты имени. В зависимости от характера транслируемых именами свойств номинируемого объекта можно выделить разные составляющие культурной семантики демононимов.

1. Демононимы как показатели гендерных различий духов болезни

Наши данные позволяют говорить о такой антропоморфной особенности духов болезни, поддерживаемой демононимами, как наличие гендерных различий. Во-первых, номинации последовательно соотносятся с мужскими либо женскими антропонимами в соответствии с «полом» духа. Во-вторых, аналогично антропонимическим наименованиям в демононимиконе мужские имена явно преобладают над женскими (это согласуется с тем фактом, что чаще «вселяются» духи болезни «мужского пола»), они соотносятся примерно в пропорции 5:1. В-третьих, именно «мужским» номинациям в большей мере свойственна повторяемость (омонимичность) и вариативность.

Неслучайным в этом свете видится то, что духам, «проживающим» в женщинах, в значительной степени свойственно «типично мужское» поведение (агрессивность, использование нецензурной брани, склонность к подавлению воли жертвы и т. д.), нередко противопоставленное обычному поведению жертвы.

Показательно, что полученные нами относительные количественные данные сравнимы с данными о гендерной специфике выбора антропонимов. Сопоставление нашего регистра демононимов с результатами статистических исследований антропонимии показывает, что большинство зафиксированных в нарративах именований — из числа популярных единиц русского антропонимикона, причем бывших таковыми в различные периоды его существования [см., например, на русском материале: Бондалетов, 2012, 227–230, 231–233, 269–276; Суперанская, Суслова, 2010, 86–107; Щетинин, 1970; на русском, украинском и белорусском: Бондалетов, 2012, 276–279]. Среди мужских онимов редкими являются *Андроп*, *Ёрма*, *Макар*, *Михей*, *Филарет*. Среди женских имен наблюдаются как

частотные, так и редкие единицы: присутствуют очень популярные еще с древности (*Анна, Мария*, наиболее частотные и среди исследуемых демононимов), менее популярные (*Аксинья, Алёна, Дарья, Марина*), очень редкие, экзотические (*Милодора / Минодора, Роза*) антропонимы. Иными словами, демононимикон мифологических рассказов Пермского края в целом отвечает русской традиции именаречения людей.

Однако не менее значимы абсолютные показатели, которые свидетельствуют об этнокультурной специфике именований. Можно говорить если не о «моде на имена» духов болезни, то, по крайней мере, о существовании явных предпочтений. Преобладающими оказываются контексты с онимами *Иван* и *Мария*, в которых обнаруживаем варианты личных именований *Иван, Ивашка, Ваня, Ванька*, патронимы *Иванович; Мария, Манька, Маша*. Их частотность закономерна для номинаций духов, поскольку «в сознании современного носителя русского языка Иван и Марья — ‘некий мужчина’ и ‘некая женщина’, ‘мужчина и женщина вообще’, ‘имярек’ <...> Обозначения *иван* и *марья* как бы перестают быть собственными именами, они существуют до и м е н и — как «протоимена» (Адам и Ева) и в н е и м е н и — как родовые понятия <...> имя фактически превращено в местоимение *Иван — Марья = Он — Она*» [Березович, 2007, 288, 289]. Иначе говоря, для обозначения демонов используются знаки, тяготеющие к пустым. Е. Л. Березович подчеркивает, что «ономасиологическая закреплённость этой ситуации подтверждается парными номинациями различных персонажей, животных и растений» [Там же, 289]. Наши материалы вполне отвечают этой этнокультурной тенденции, ср.: «У нас одной порчу по ветру пустили. “Манька да Ванька” — так они себя называли» (д. Никольск, Куединский р-н) [КБ, 77] (ср. также *Ванька* и *Манька* в одном из мифологических рассказов, записанных в Пинежском р-не Архангельской обл. [Дранникова, Разумова, 2009, 171]).

Интересна интерпретация аналогичных фактов Л. Раденковичем [Раденковић, 2012; Раденкович, 2013], которая позволяет увидеть дополнительную мотивировку актуализации пары *Иван* и *Мария (Марья)* в демононимиконе. Исследователь обращает внимание на то, что данными именами могут номинироваться практически любые, в том числе парные, демонические образы (змей, упырь, черт; вила; леший и лешаиха, домовый и домовая хозяйка, водяной и русалка; демоны, происходящие от некрещеных детей, некоторые болезни). В одном ряду оказываются, в частности, «женские» онимы, имеющие общий корневой элемент *mar-/mor-*, который Л. Раденкович возводит к древнему корню **mer-/mor-/mar-*, обнаруживаемый в том числе в лексеме *смерть* (< *съ-мърть*). Следуя принципу аналогии, Л. Раденкович развивает эту мысль: если *Мария* связывается со смертью, то «не исключено существование <...> связей, прежде всего возникших по ассоциации имени *Иван / Иоанн* с некоторыми однокоренными словами, которые могут выражать идею жизни / смерти» [Раденковић, 2012, 154].

2. Демононимы как показатели «семейно-групповых» различий духов болезни

Из представлений о гендерных различиях демонов, поддерживаемых демононимами, далее вытекают представления о биологической способности духов к продолжению рода, о возникновении родственных связей между ними и о возможности социализации духов посредством образования семьи. На это указывает, например, контекст, в котором упоминаются «сожительствующие» в теле одной жертвы *Филарет Васильевич* и *Милодора Васильевна*: из идентичности отчеств можно сделать вывод о том, что в данном случае это «кровные родственники» — «брат» и «сестра». Наличие семейных связей манифестируют коллективные (в нашей терминологии — семейно-групповые) прозвищные единицы типа *Макарёнки* (от именования отца), «женские» прозвища-андронимы *Макариха*, *Андропиха* (от именования мужа).

«Женские» демононимы-прозвища коррелируют с единицами традиционного сельского антропонимикона: по форме, поскольку обладают стандартным для сельских женских прозвищ формантом *-их(а)*, и содержательно, поскольку данные единицы восходят к мужским именам. Обычно прозвища женщин в деревнях образуются от именования мужа, реже отца. Можно предположить, что имя *Андропиха* образовано от именования «мужа» (так как в быличке все же говорится, что у этой «икоты» «пошли дети»).

Интересно гнездо демононимов, производных от антропонима *Макар*: «...И стала разговаривать. Люди узнали: “Как, говорит, у тебя зовут там живульку?” Она [хозяйка] говорит: “*Макарко*” <...> [Хозяйка “бесу”] говорит: “Я тебя выживу”, а он отвечает: “А у меня *Макариха* есть”. — “Я и ее выживу”. — “А у меня *Макарёнки* есть”» (с. Камгорт, Чердынский р-н) [ФА]. Образуются они по традиционным антропонимическим словообразовательным моделям от именования «главы семейства».

В этом отношении любопытны также демононимы с патронимным компонентом. Исследователями, в частности, высказывалось мнение, что «величальные» (с отчеством) и уменьшительно-ласкательные формы, а также термины родства по отношению к демонам использовались, «чтобы подчеркнуть почтительное к ним отношение либо намекнуть на родственные связи и тем самым задобрить и обезвредить духа» [Виноградова, 2001, 146–147]. Безусловно, можно согласиться с этой функцией собственных имен в отношении домовых, водяного, болезней и т. п.³, но имянарекание духов болезни имеет другой принцип: в абсолютном большинстве случаев демононимы являются «автономинациями», т. е. самоназваниями. «Аллономинации» (имена, данные жертвой или колдуном) единичны (ср.:

³ Ср., например, традиции использования собственных имен в отношении мифологических персонажей в коми-пермяцкой культуре, имеющей значительные пересечения с русской культурой в Пермском крае, по данным [Голева, 2011, 151, 152, 168].

«А кто испортил, тот и имя давал» (Чердынский р-н) [ФА]). Кроме того, такому заключению сопротивляется обилие гипокористик, образуемых преимущественно с помощью разговорного, «фамильярного» суффикса *к-*.

Допускаем еще одну возможную причину возникновения номинаций с патронимами. Описывая поведение одной из информанток, О. Б. Христофорова замечает, что эта женщина, бывшая три раза замужем, «и к своей икоте относится скорее как к близкому человеку — супругу или взрослому сыну, чем к зловредному демону» [Христофорова, 2016, 55]. Естественным образом при этом дух болезни получает полноценное, «величальное» именование, предполагающее уважительные коннотации.

3. Демононимы как показатели «возрастных различий» духов болезни

Имена демонов отражают различные половозрастные характеристики, о которых духи сообщают в беседах с жертвой или с окружающими: «Икота из желудка говорит, *молодчик* Ваня себя называет» (д. Акчим, Красновишерский р-н) [АС, 2, 21]; «Я Мариночка, я Мариночка-*девушка*, в Оринку-то я... в Оринку пушшена... А чё, у Оринки *старик* седой, бородатой сидит (т. е. другой дух болезни. — М. Б., И. Р.). Я к нему не полезла» [Христофорова, 2013, 102].

Но особый интерес, по нашему мнению, представляют гипокористики. Во-первых, очевидна их генетическая связь с живой народной речью и народными традициями именования человека: абсолютное большинство гипокористик, представленных преимущественно деминутивами, образовано при помощи разговорного суффикса *-к(а)/-к(о)*. Такие демононимы — одно из основных средств антропоморфизации духов болезни.

Во-вторых, обилие деминутивов объясняется их дополнительной прагматической нагруженностью, обусловленной способностью выражать сему 'очень маленький'. Это значение коррелирует с представлениями о размерах проникающего в тело человека духа, принципиальными в отношении демонов [см.: Неклюдов, 2012].

С предыдущим связываем и еще одно основание для возникновения гипокористических форм. О. Б. Христофорова справедливо отмечает близость концептов «одержимость» и «беременность». Действительно, естественным видится восприятие духа болезни как плода беременной женщины, поскольку вселяемый колдуном дух настолько мал, что способен проникать в тело жертвы незаметно (чаще в нарративах ему приписывается облик мухи); там он имеет, подобно зародышу, неопределенные формы, в связи с чем ассоциируется с разными предметами, животными (червями, лягушками или мышами), насекомыми; локализуется чаще в животе; «обретший дар речи» дух нередко разговаривает «по-детски»: пищит, не выговаривает многие звуки. Более того, стоит вспомнить и о том, что

в северной традиции колдуном, а в данном случае тем, кто «внедряет» демона в тело женщины, является мужчина. И тем более нормально отношение к такому духу как к ребенку со стороны жертв-женщин, в которых и «проживают» «внебрачные дети», наделяемые уменьшительными и ласкательными именами типа *Ивашка, Егорушко, Мишутка, Никеша, Мариночка, Абушко* и т. п.

По нашим наблюдениям, в целом для народной культуры Пермского края характерна семантическая параллель «дети — нечистая сила». Это проявляется, например, в том, что с теми и с другими связываются идеи множественности, маленького размера, энергичности (высокой скорости) и хаотичности передвижений, причинения беспокойства. Образы детей и духов болезни, безусловно, сближает также возможность «незаконного» (не одобряемого коллективом) их появления. «Роднит» эти образы и тематика, связанная с «гадами», т. е. с нечистыми существами, прежде всего с насекомыми, мышами, лягушками и т. д. В пермских говорах широко используются названия маленьких детей, образованные путем метафорического переноса от названий насекомых (*казарка, клопик, комар, мизгирь*), велико количество собирательных наименований детей, образованных тем же способом от названий червей, икры лягушек: *гнус, овод, саранча* (ср. *сарын, сарынишка, сарынушка, сарынюшка, сарынь, сарыня, сарынята* в [СРНГ, 36, 149]), *муравыще, номор, номырь, номырята, номорята* (из коми-перм. *номыр* ‘червь, червяк, черви’), *норос* ‘лягушечья икра’ [Зверева, 2007; 2011; 2013]. В нарицательных номинациях бесов, связанных с колдуном и выступающих орудием вызывания болезней, эта лексика тоже активно используется: *гнусивые, жузжари, жуки, казарки, козютки, комары, медуницы, мизгири, мухи, осы, пауты, тараканы; лягушечья (лягушья) икра*.

Тем самым с помощью демононимов-деминутивов реализуется идея «детского возраста» духа болезни, представление о таком духе как плоде, ребенке женщины, страдающей болезнью «икотой», подчеркивается маленький размер демонов.

4. Демононимы как показатели «этнической принадлежности» духов болезни

Интересны в связи с антропоморфизацией и социализацией духов болезни такие нарративы, в которых оговаривается не своя по отношению к носителям данной лингвокультурной общности «н а ц и о н а л ь н о с т ь» демонов: в одном из контекстов, записанных от русской женщины в Юсьвинском районе Коми-Пермяцкого округа, дух болезни *Павел-Григорий* утверждает, что он «коми» и проживает в теле жертвы с женой — «татаркой» *Марией* [Бахматов и др., 2008, 251]. Демоны при этом «говорят» на разных языках: Павел-Григорий на коми, а Мария — на татарском языке, в соответствии со своей «этнической принадлежностью». На территории Кезского района Республики Удмуртия

О. Б. Христофоровой зафиксированы тексты о «татарине» *Бушмане* и «икоте», называвшей себя полячкой [Христофорова, 2013].

Тем самым демон может «принадлежать» к какой-либо национальности, а демононим аналогично антропониму может иметь национальную специфику. Иными словами, таким образом в демононимах реализуется идея принадлежности духа болезни к категории *чужих*, подобно тому как в номинациях и характеристиках колдуна выражается эта же культурная семантика (о немифологических номинациях колдунов см. [Криничная, 2004, 388–395]).

* * *

Таким образом, благодаря разнообразным формам номинаций можно говорить о биологических, социальных и этнических характеристиках демонов, отраженных в демононимах, которые в итоге выполняют п е р с о н и ф и ц и р у ю щ у ю функцию.

Вследствие разнообразия моделей речевого поведения и ономастических предпочтений актуальной оказывается еще одна функция собственных имен духов болезни — р е г у л и р у ю щ а я.

Уже отмечалось, что среди демононимов практически одинаково востребованы полные и производные формы. Данный факт связан с тем, что отношениям участников сюжета (колдун — демон — жертва) свойственна принципиальная двойственность, обеспечиваемая присутствием здесь «нечистых». Колдун имеет в своем распоряжении «чертей», но и подчиняется им, вынужденный их «кормить», искать им «работу», работать вместе с ними, испытывать мучения, причиняемые ими, особенно перед смертью. «Вселенный» колдуном дух, в свою очередь, распоряжается телом жертвы, мучает ее, но и зависит от нее. Жертва испытывает страдания, вызываемые духом болезни, но и сама может стать источником мучений духа, случайно или при обрядах его изгнания. Впрочем, традиционной культуре в целом свойственна амбивалентность образов и их функций. Но именно поэтому жертвой, а не «хозяином» мы предпочитаем называть человека, в которого колдуном вселен дух болезни. Это не соответствует традиции мифологических текстов, в которых такой человек (в пермских материалах почти всегда женщина) самым демоном именуется *хозяйка*, *хозяйшка*. В результате возникает путаница: хозяин — колдун, имеющий в услужении духов-помощников; хозяин — человек, в которого колдуном «вселен» с вредоносной целью один из таких духов (в речи духа болезни); хозяин — «вселенный» дух болезни, мучающий свою жертву. Поэтому в мифологических нарративах рассказчики часто используют именованья духов болезни, которые той или иной своей формой (полной / гипокористической / патронимической / прозвищной) уточняют роли жертвы и духа болезни и регламентируют их поведение.

При помощи имен могут регулироваться не только отношения между демоном и жертвой, но также отношения между «сожителями» демонами.

Ср., например, фиксацию в Кезском р-не Республики Удмуртия: «Икоты Устиныи Фирсовны и Марины частенько между собой разговаривали: “Я Чапаев!” — говорила первая. — “А я маленький Чапаёнок!” — отвечала вторая. Ругались сколь-то. Но дружно жили» [Христофорова, 2016, 104]. Здесь именование одного из демонов (с суффиксом *-онок*), возможно, указывает на его подчиненное положение и на иерархичность отношений со вторым духом болезни.

Помимо прочего, собственные имена духов болезни выступают в д е й к т и ч е с к о й функции, замещая собой истинное имя демона. Ср. в интерпретации Л. Раденковича: «Некоторые мифологические существа в фольклоре славянских народов, кроме названий, могут иметь и личное имя. Это указывает на то, что по ряду признаков они близки человеку (происхождение, внешность, способность к коммуникации), или же на то, что их личное имя является табуистической или эвфемистической заменой настоящего названия» [Раденкович, 2013, 59].

Традиционность производящих антропонимов в сочетании с дейктичностью производных от них демононимов получила развитие в лексеме эвфемистического характера *иванушки* (из имени *Иван*), служащей обобщенным именованием духов — помощников колдуна. Ср.: «Был злостный колдун. У него туюсок был. И все колдунские *иванушки* у него лежали в туюске... Им-то, родным, они котятками казались» (д. Вильва, Соликамский р-н) [ЗС, 154]. Перед нами пример процесса апеллятивизации личных онимов, демонстрирующий еще одно сходство в употреблении демононимов и антропонимов. Похожий процесс апеллятивизации отантропонимических названий духов-помощников, «которых держат у себя знающие люди», описан Л. Н. Виноградовой [2019, 72].

Если же задаться вопросом, каково истинное имя демонов, то логически вытекает ответ: оно «нулевое», «пустое» — в противовес человеческому имени. Это следствие античеловеческой и двойственной природы нечистой силы, выражающейся в бестелесности / бесконечном полиморфизме, ничтожно малом / невероятно большом размере, их враждебности / покровительстве человеку, полифункциональности / ограниченности локусом и т. д. В мифологических рассказах о магии демононимы с точки зрения прагматики находятся на пути к культурно пустым знакам, и лишь по формальным особенностям они сближаются с антропонимами. Персонафикация соответствующих персонажей мифологических рассказов осуществляется чисто формально, собственные имена служат средством реализации антропоморфной ипостаси духа болезни.

В этом плане демононимы функционально сближаются, например, с онимами в загадках, где собственные имена служат способом создания «заместительных концептов» [см.: Юдин, 2007, 11]. В мифологических рассказах демононимы выполняют номинативную функцию, придавая ситуации их употребления конкретность и объективность, и не обладают магической функцией. Наблюдения над демононимами в изученных нарративах подводят к одному из парадоксов:

на демононимы не распространяется ставшее общим местом представление о том, что в мифологическом мышлении имя и денотат взаимозаменяемы, а вследствие этого «имя наделяется магическими свойствами и используется в обрядности как инструмент магии — охранительной, отгонной, продуцирующей, лечебной; имя табуируется, утаивается, дублируется, подвергается замене; выбор имени и именование подчиняются строгой регламентации и магическим целям» [Толстая, Толстой, 1998, 89]. Так, в мифологических текстах обнаруживаем, что при выполнении действий по нейтрализации вредоносных духов никогда не произносится их собственное имя, каким бы очевидным и действенным ни казался такой способ воздействия на демонов.

Объяснение противоречия находим в специфике «героев» анализа, а именно в их «нечистом» происхождении. Естественно предположить, что и собственное имя, сообщаемое нечистью, тяготеющее, как мы выяснили, к «семиотической пустоте», — также ложно и не обладает магической силой.

Такой взгляд на вещи помогает разрешить парадоксальность того факта, что бесы беспрепятственно принимают и используют имена святых. Сакральный и апотропеический смысл канонические имена реализуют только в отношении человека. Демоны же принципиально «перевернуты», а потому христианские имена теряют особый смысл, превращаясь для них в антиимена, подобно тому как для самих демонов характерно антиповедение в речи. Кроме того, имя приобретает сакральность (а человек — заступника в образе того или иного святого в горнем мире) только в результате обряда крещения (по этой причине, вероятно, распространен, например, обычай использовать в апотропеической функции ложное (второе) имя [см. об этом, например: Толстая, Толстой, 1998]). Дух болезни не проходит обряда крещения, а самовольно принимает календарное имя, и для него это такая же «пустая» номинация, как и любой «внесистемный» апеллатив. Ср. в связи с этим зафиксированную в Коми-Пермяцком округе Пермского края номинацию демона *андел* («Андел, андел, шестикрылатный! Поняла, нет?! Мы анделы, шестикрылатные» [Четина, Роготнев, 2010, 186]), где бес «замахнулся» даже не на святого «из человеков», а на серафима — шестикрылого ангела, принадлежащего в христианской иерархии к высшему чину и стоящего наиболее близко к Богу.

Таким образом, главной функцией демононимов в мифологических рассказах о вселенном колдуном духе болезни является репрезентация традиционной для русской культуры оппозиции «свой — чужой».

С одной стороны, вселенный колдуном «бес» априори антагонистичен природе человека. Показательно, что рассказчик, дистанцированный от сообщаемых событий, может называть духа болезни только нейтрально, используя сложившуюся в данной местности терминологию: *бес*, *бесенок*, *черт*, *чертенок*, *порча*, *икота*, *икотка*, *пошибка* и др.; аналогично ведет себя жертва, пытаясь подчеркнуть свою пассивную роль в описываемых событиях.

С другой стороны, носитель этого злого духа начинает осознавать его как часть себя, как «свое», а известно, что именование — одно из средств освоения чуждого и непонятного, позволяющее нейтрализовать негативный эффект такового⁴. И кроме того, «в действительности получают имена лишь те предметы (одушевленные и неодушевленные), которые представляют особый интерес для человека и нуждаются в персональном подходе» [Суперанская, 2012, 103]. По нашим наблюдениям, собственным именем духи наделяются в условиях «личного» контактирования. Так, водяной только в речи рыбаков получает именование *Петрович*: «Приехал на место — первым делом с *Петровичем* поздоровался» [Подюков, 2013, 88]. Лешему *грамотки* пишут о пропавшей скотине: «*Дедушка Алый*, верни корову такой-то масти» (д. Мухоморка, Юрлинский р-н) [СРГКПО, 105], просят его о помощи в лечении болезней: «У меня старуха была знакомая, дак, говорила, всё с лесным зналася. У меня руки болели, экзема была... Вот взялась, как-то давай в трубу кричать: “Помоги бабе-то, помоги”. Она всё его *Михаил Иванович* звала, помоги, мол, *Михаил Иванович*» (д. Моничи, Березовский р-н) [ФА]. И духи болезни получают имя, только если обладают даром членораздельной речи, когда общаются с людьми.

Если наличие индивидуального именования отражает особый («автономный») статус духа болезни в теле жертвы, то выбор демононима отвечает традициям имянаречения в крестьянской среде: демононимикон мифологических рассказов включает только русские имена, преимущественно календарные и, что примечательно, частотные, причем это справедливо даже в отношении «нерусских» по «национальности» демонов. Иными словами, мы наблюдаем «поведение» онимов, максимально полно вписанных в систему «человеческого» ономастикона. Возвращаясь к теории репрезентации оппозиции «свой — чужой», можно сказать следующее: с одной, стороны, как и все демоны, духи болезни, осознаются как принадлежащие иному миру, поэтому «чужие». Об этом сообщают характеристики облика и поведения духа, оценки их рассказчиками. С другой стороны, имена духов, а вместе с этим и сами духи, наделяются признаками «своих». Персонификация здесь — способ «освоения» явлений данного фрагмента наивной картины мира⁵.

⁴ Ср.: «Имя при первичном знакомстве — субститут непознанного» [Ермаченко, 1970]; «Имена собственные — необходимый инвентарь языка, служащий для определения тех данностей, которые не могут быть достаточно точно и однозначно определены с помощью имен нарицательных, нумерического ряда, системы координат, описательных фраз и т. п.» [Суперанская, 2012, 136]; «Какой бы мотив ни отражался в топонимической номинации, само наличие имени у географического объекта свидетельствует об осваивании последнего хотя бы на перцептивном уровне» [Березович, 2000, 184].

⁵ Ср. мнение В. В. Усачевой: «Персонификация духов болезни является отражением стремления человека найти себя в мире, обозначить в нем свое место и место всего, что его окружает, что так или иначе на него воздействует, вступает с ним в контакт даже против его воли, а следовательно, влияет на его жизнь» [Усачева, 2008, 273].

Неслучайно через демононимы реализуются ассоциативные ряды «человек — дух болезни», «член семьи — дух болезни», «ребенок — дух болезни», «инородец — дух болезни». Можно представить, что выбор той или иной конкретной модели номинации определяется индивидуальными и коллективными (актуальными для данной региональной традиции) предпочтениями. Однако главную причину факта «освоения демонов через антропоморфизацию» мы усматриваем в специфике мировидения носителя традиционной русской картины мира.

Употребление демононимов определяется закономерностями, обусловленными особым статусом духов болезни в теле жертвы. Так, например, в силу слабой функциональной разработанности стиля общения демона и жертвы практически одинаково востребованы полные и производные формы. Преобладают именованья, содержащие сему ‘очень маленький’ и отвечающие представлениям о размерах такого духа. С помощью особого имени демон идентифицируется и дифференцируется в противопоставлении жертве, в тело которой он вселен колдуном, или другому духу, «сожительствовавшему» с ним. Демононимы дейктивны: они фактически выступают в функции заместителя имени демона (эвфемизма). Имена собственные — средство антропоморфизации, персонификации и индивидуализации демонов. При этом номинации духов болезни тяготеют к «пустым» знакам. В конечном итоге собственные имена таких демонов подчиняются главенствующей функции — «легализующей». Она «узаконивает» существование духов болезни в человеке и проявляется в более частных функциях, соотносимых с функциями, которые выполняют антропонимы.

Источники

- АС — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области : в 6 вып. / гл. ред. Ф. Л. Скитова. Пермь : Перм. гос. ун-т, 1984–2011.
- Безносикова Л. М., Айбабина Е. А., Коснырева Р. И. Коми-роч кывчукӧр = Коми-русский словарь / отв. ред. Л. М. Безносикова. Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 2000.
- Дранникова, Разумова, 2009 — Мифологические рассказы Архангельской области / сост. Н. В. Дранникова, И. А. Разумова. М. : ОГИ, 2009.
- ЗС — Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В. Земля Соликамская. Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района. Пермь : Перм. кн. изд-во, 2006.
- КБ — Черных А. В. Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX–XX вв. Пермь : Изд-во ПОНИЦАА, 2004.
- СПГ — Словарь пермских говоров : в 2 т. / под ред. А. Н. Борисовой, К. Н. Прокошевой. Пермь : Книжный мир, 2000–2002.
- СРГКПО — Копытов Н. Ю., Подюков И. А., Черных А. В. Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / науч. ред. И. А. Подюков. Пермь : Изд-во ПОНИЦАА, 2006.
- 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–. Вып. 1–.
- ФА — фольклорный архив лаборатории теоретической и прикладной фольклористики Пермского государственного национального исследовательского университета.

Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Символические реальности Пармы: очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь : Перм. гос. ун-т, 2010.

Исследования

- Бахматов А. А., Голева Т. Г., Подюков И. А., Черных А. В. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор : материалы и исследования. Пермь : ОТиДО, 2008.
- Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000.
- Березович Е. Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М. : Индрик, 2007.
- Бондалетов В. Д. Русская ономастика : учеб. пособие. М. : ЛИБРОКОМ, 2012.
- Виноградова Л. Н. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник : исследования и материалы / отв. ред. А. А. Плотникова. М. : Индрик, 2001. С. 10–49.
- Виноградова Л. Н. Антропонимический код в украинской демонимии // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 2. С. 69–84. DOI: 10.15826/vopr_onom.2019.16.2.015
- Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб. : Маматов, 2011.
- Ермаченко М. Н. Семантико-грамматические особенности имен собственных (на материале французского языка) : автореф. дис. ... канд. филол. наук / Моск. гос. пед. ин-т иностр. яз. им. Мориса Тореза. М., 1970.
- Журавлев А. Ф. Фонетика бесовской речи (на восточнославянском материале) // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / отв. ред. С. М. Толстая. М. : Индрик, 2013. С. 344–362.
- Зверева Ю. В. Собираательные существительные, называющие детей, в пермских говорах // Живая речь Пермского края в синхронии и диахронии : материалы и исследования / отв. ред. И. И. Руסיнова : в 2 ч. Пермь : Перм. ун-т, 2007. Ч. 2. С. 181–188.
- Зверева Ю. В. Наименования детей в русских говорах (на материале пермских говоров) // “Slowa, slowa, slowa...” w komunikacji językowej / pod red. M. Grabskiej. Gdańsk : Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego, 2011. S. 55–62.
- Зверева Ю. В. Наименования детей, образованные с помощью метафорического переноса, в пермских говорах // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) — 2013 / отв. ред. А. С. Герд. СПб. : Нестор-История, 2013. С. 203–212.
- Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М. : Гаудеамус, 2004.
- Неклюдов С. Ю. Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система : Альманах. Вып. 1 / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М. : РГГУ, 2012. С. 85–122.
- Петровский Н. А. Словарь русских личных имен. 2-е изд. М. : Русский язык, 1980.
- Подюков И. А. Мифопоэтический аспект промысловой традиции Прикамья // Вестник ПГГПУ. Сер. 3. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 1. С. 85–95.
- Раденкович Л. Личные имена мифологических существ // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / отв. ред. С. М. Толстая. М. : Индрик, 2013. С. 59–72.
- Раденковић Љ. О личним именима митолошких бића у неким словенским клетвама и фразеологији // Poznańskie Studia Slawistyczne. 2012. № 3 : Zakłęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim. S. 145–158.
- Руסיнова И. И. Еще раз об облике бесовском. Статья 1 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010а. Вып. 3 (9). С. 18–25.
- Руסיнова И. И. Еще раз об облике бесовском. Статья 2 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010б. Вып. 6 (12). С. 13–17.

- Русинова И. И. Языковой образ нечистой силы, связанной с колдуном (на материале лексики говоров и мифологических рассказов Пермского края) // Традиционная культура Пермского края в зеркале лексики и фразеологии / под общ. ред. И. И. Русиновой. Пермь : ПГНИУ, 2014. С. 247–281.
- Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. М. : ЛИБРОКОМ, 2012.
- Суперанская А. В., Суслова А. В. О русских именах. СПб. : Азбука, 2010.
- Толстая С. М., Толстой Н. И. Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов / отв. ред. С. М. Толстая. М. : Индрик, 1998. С. 88–125.
- Усачева В. В. Магия слова и действия в народной культуре славян. М. : Ин-т славяноведения РАН, 2008.
- Христофорова О. Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М. : РГГУ, 2013.
- Христофорова О. Б. Одержимость в русской деревне. М. : Неолит, 2016.
- Черепанова О. А. Девы-трясавицы, Иродовы дочери (типология и генезис названий лихорадок в заговорах и народной речи) // Черепанова О. А. Культурная память в древнем и новом слове : исследования и очерки. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. С. 17–29.
- Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Символические реальности Пармы: очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь : Перм. гос. ун-т, 2010.
- Щетинин Л. М. Историческая динамика употребления русских личных имен на территории бывшей Области войска донского и Ростовской области за 1612–1965 годы // Антропонимика / ред. В. А. Никонов, А. В. Суперанская. М. : Наука, 1970. С. 248–251.
- Юдин А. В. Ономастикон восточнославянских загадок. М. : ОГИ, 2007.

Рукопись поступила в редакцию 16.12.2019

СОКРАЩЕНИЯ

коми-перм. коми-пермяцкий язык
перм. русские говоры Пермского края

* * *

Боброва Мария Владимировна

кандидат филологических наук, доцент,
младший научный сотрудник
Институт лингвистических исследований
РАН
199053, Санкт-Петербург, Тучков пер., 9
E-mail: bomaripgu@yandex.ru

Bobrova, Maria Vladimirovna

PhD, Associate Professor, Junior Research
Fellow
Institute for Linguistic Studies of the RAS
9, Tuchkov Lane, 9199053 St. Petersburg, Russia
Email: bomaripgu@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-9858-0573

Русинова Ирина Ивановна

кандидат филологических наук, доцент
кафедры теоретического и прикладного
языкознания
Пермский государственный национальный
исследовательский университет
614990, Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: irusinova@mail.ru

Rusinova, Irina Ivanovna

PhD, Associate Professor
Department of Theoretical and Applied
Linguistics
Perm State National Research University
15, Bukireva St., 614990 Perm, Russia
Email: irusinova@mail.ru
ORCID: 0000-0003-3500-1604

Maria V. Bobrova***Irina I. Rusinova*****Institute for Linguistic Studies of the RAS
St Petersburg, Russia**Perm State National Research University
Perm, Russia

DEMONONYMS IN RUSSIAN MYTHOLOGICAL TEXTS OF THE PERM REGION

The paper deals with proper names of demons (demononyms) featured in the local mythological texts of the Perm region, narrating of people with supernatural abilities. The research focuses on the names of the spirits which the sorcerers infuse into the victim's body to cause illness. This universal tendency to "personify" the spirits of disease becomes apparent as it happens to be a recurrent element of the plot in such spirit-possession narratives. In this respect, the use of a proper name is yet another means of creating an anthropomorphic character which is the spirit of disease. Concurrently, a name might also bring in certain ethnic, social, cultural, and linguistic implications. In the Perm regional mythology, 67 demononyms have been identified. Most of them are anthroponyms transferred to the category of demononyms retaining the same derivational patterns. The functions of demononyms are similar, but not identical to those of anthroponyms (i.e. to name, to identify, to distinguish). The use of a particular name helps to identify and to differentiate the demon from the possessed victim or another spirit "cohabiting" with it. Therefore, demononyms have a twofold specifying / deictic nature: they go back to an anthroponym, but act as a substitute for the demon's name. Ultimately, proper names of demons also serve to "legitimize" the presence of the spirits of disease in a person, which leads to more particular context-driven functions correlated with those of anthroponyms. On a larger scale, the use of demononyms in mythological narratives about people possessed with a spirit of the disease tends to reflect the traditional "friend" or "foe" opposition that is typical to the Slavic culture.

Key words: onomastics, anthroponyms, demononyms, anthropomorphism, "friend — foe", mythological narrative, Perm Region.

Acknowledgements

The work was supported by the *Russian Foundation for Basic Research* (project No. 18-012-00555 "The World and Man in the Mirror of Proper Names (Based on Onomastics of the Perm Region)").

- Bakhmatov, A. A., Goleva, T. G., Podyukov, I. A., & Chernykh, A. V. (2008). *Russkie v Komi-Permiatskom okruge: obriadnost' i fol'klor: materialy i issledovaniia* [Russian People of the Perm-Komi District: Ritual and Folklore: Materials and Research]. Perm: OTiDO.
- Berezovich, E. L. (2000). *Russkaia toponimiia v etnolingvisticheskom aspekte* [Russian Toponymy in the Ethnolinguistic Aspect]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta.
- Berezovich, E. L. (2007). *Iazyk i traditsionnaia kul'tura: Etnolingvisticheskie issledovaniia* [Language and Traditional Culture: Ethnolinguistic Studies]. Moscow: Indrik.
- Bondaletov, V. D. (2012). *Russkaia onomastika* [Russian Onomastics]. Moscow: LIBROKOM.

- Cherepanova, O. A. (2005). Devy-triasavitsy, Irodovy docheri (tipologiya i genezis nazvaniy likhoradok v zagovorakh i narodnoi rechi) ["Sisters-shakers", Herod's daughters (Typology and Genesis of the Names of Fevers in Charms and Folk Speech)]. In O. A. Cherepanova, *Kul'turnaia pamiat' v drevnem i novom slove: issledovaniia i ocherki* [Cultural Memory in the Ancient and New Word: Research and Essays] (pp. 17–29). St Petersburg: Izd-vo SPbGU.
- Chetina, E. M., & Rogotnev, I. Yu. (2010). *Simvolicheskie real'nosti Parmy: ocherki traditsionnoi kul'tury Permskogo kraia* [Symbolic Realities of the Parma: Essays on the Traditional Culture of the Perm Territory]. Perm: Perm. gos. un-t.
- Ermachenko, M. N. (1970). *Semantiko-grammaticheskie osobennosti imen sobstvennykh (na materiale frantsuzskogo iazyka)* [Semantic and Grammatical Features of Proper Names (Based on the French Language)] (Doctoral dissertation abstract). Maurice Thorez Moscow State Pedagogical Institute of Foreign languages, Moscow.
- Goleva, T. G. (2011). *Mifologicheskie personazhi v sisteme mirovozzreniia komi-permiakov* [Mythological Characters in the Komi-Perm Worldview]. St Petersburg: Mamatov.
- Khristoforova, O. B. (2013). *Ikota: mifologicheskii personazh v lokal'noi traditsii* [Hiccup: A Mythological Character in the Local Tradition]. Moscow: RGGU.
- Khristoforova, O. B. (2016). *Oderzhimost' v russkoi derevne* [Obsession in the Russian Countryside]. Moscow: Neolit.
- Krinichnaya, N. A. (2004). *Russkaia mifologiya: Mir obrazov fol'klora* [Russian Mythology: The World of Folklore Images]. Moscow: Gaudeamus.
- Nekliudov, S. Yu. (2012). Kakogo rosta demony? [How Tall Are the Demons?] In D. I. Antonov, & O. B. Khristoforova (Eds.), *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema: Al'manakh* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System] (Iss. 1, pp. 85–122). Moscow: RGGU.
- Petrovsky, N. A. (1980). *Slovar' russkikh lichnykh imen* [Dictionary of Russian Personal Names] (2nd ed.). Moscow: Russkii iazyk.
- Poduykov, I. A. (2013). Mifopoeticheskii aspekt promyslovoi traditsii Prikam'ia [Mythopoetic Aspect of the Handicrafts Tradition of the Kama Region]. *Vestnik PGGPU. Ser. 3: Gumanitarnye i obshchestvennye nauki*, 1, 85–95.
- Radenkovich, L. (2012). O lichnim imenima mitologicheskikh biha u nekim slovenskim kletvama i frazeologiji [On the Personal Names of Mythological Beings in Slavic Charms and Phraseology]. *Poznańskie Studia Slawistyczne, 3: Zaklęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim*, 145–158.
- Radenkovich, L. (2013). Lichnye imena mifologicheskikh sushchestv [Personal Names of Mythological Beings]. In S. M. Tolstaya (Ed.), *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiiu akademika Nikity Il'icha Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. To the 90th Anniversary of the Academician Nikita I. Tolstoy] (pp. 59–72). Moscow: Indrik.
- Rusinova, I. I. (2010a). Eshche raz ob oblike besovskom. Stat'ia 1 (na materiale mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraia) [Another Note on the Demonic Appearance. Article 1 (Based on the Mythology of the Perm Region)]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiiskaia i zarubezhnaia filologiya*, 3(9), 18–25.
- Rusinova, I. I. (2010b). Eshche raz ob oblike besovskom. Stat'ia 2 (na materiale mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraia) [Another Note on the Demonic Appearance. Article 2 (Based on the Mythology of the Perm Region)]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiiskaia i zarubezhnaia filologiya*, 6(12), 13–17.
- Rusinova, I. I. (2014). Iazykovo obraz nechistoi sily, svyazannoi s koldunom (na materiale leksiki govorov i mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraia) [Linguistic Image of Evil Spirits Associated with a Sorcerer (Based on Dialects and Mythology of the Perm Region)]. In I. I. Rusinova (Ed.), *Traditsionnaia kul'tura Permskogo kraia v zerkale leksiki i frazeologii* [Traditional Culture of the Perm Region Reflected in Vocabulary and Phraseology] (pp. 247–281). Perm: PGNIU.

- Shchetinin, L. M. (1970). Istoricheskaya dinamika upotrebleniya russkikh lichnykh imen na territorii byvshoi Oblasti voiska donskogo i Rostovskoi oblasti za 1612–1965 gody [Historical Dynamics of the Use of Russian Personal Names on the Territory of the Former Don Cossack Host and the Rostov Region for 1612–1965]. In V. A. Nikonov, & A. V. Superanskaya (Eds.), *Antroponimika* [Anthroponymy] (pp. 248–251). Moscow: Nauka.
- Superanskaya, A. V. (2012). *Obshchaya teoriya imeni sobstvennogo* [General Theory of Proper Names]. Moscow: LIBROKOM.
- Superanskaya, A. V., & Suslova, A. V. (2010). *O russkikh imenakh* [About Russian Names]. St Petersburg: Azbuka.
- Tolstaya, S. M., & Tolstoy, N. I. (1998). Imia v kontekste narodnoi kul'tury [Name in the Context of Folk Culture]. In S. M. Tolstaya (Ed.), *Problemy slavianskogo iazykoznanii. Tri doklada k XII Mezhdunarodnomu s"ezdu slavistov* [Problems of Slavic Linguistics. Three reports to the 12th International Congress of Slavists] (pp. 88–125). Moscow: Indrik.
- Usacheva, V. V. (2008). *Magiya slova i deistviya v narodnoi kul'ture slavian* [The Magic of Words and Actions in the Folk Culture of the Slavs]. Moscow: In-t slavianovedeniia RAN.
- Vinogradova, L. N. (2001). Polesskaia narodnaia demonologiya na fone vostochnoslavianskikh dannykh [Polesie Folk Demonology against the Background of East Slavic Data]. In A. A. Plotnikova (Ed.), *Vostochnoslavianskii etnolingvisticheskii sbornik: issledovaniya i materialy* [East Slavic Ethnolinguistic Collection: Research and Materials] (pp. 10–49). Moscow: Indrik.
- Vinogradova, L. N. (2019). Antroponimicheskii kod v ukrainskoi demonimii [Anthroponymic Code in Ukrainian Demonymy]. *Voprosy onomastiki*, 16(2), 69–84. http://doi.org/10.15826/vopr_onom.2019.16.2.015
- Yudin, A. V. (2007). *Onomastikon vostochnoslavianskikh zagadok* [Onomasticon of the Eastern Slavic Puzzles]. Moscow: OGI.
- Zhuravlev, A. F. (2013). Fonetika besovskoi rechi (na vostochnoslavianskom materiale) [Phonetics of Demonic Speech (Based on East Slavic Material)]. In S. M. Tolstaya (Ed.), *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiiu akademika Nikity Il'icha Tolstogo* [Ethnolinguistica Slavica. To the 90th Anniversary of Nikita Tolstoy] (pp. 344–362). Moscow: Indrik.
- Zvereva, Yu. V. (2007). Sobiratel'nye sushchestvitel'nye, nazyvaiushchie detei, v permskikh govorakh [Collective Nouns for Children in Perm Dialects]. In I. I. Rusinova (Ed.), *Zhivaia rech' Permskogo kraia v sinkhronii i diakhronii: materialy i issledovaniia* [Live Speech of the Perm Region Synchronically and Diachronically: Materials and Research] (Iss. 2, pp. 181–188). Perm: Perm. un-t.
- Zvereva, Yu. V. (2011). Naimenovaniia detei v russkikh govorakh (na materiale permskikh govorov) [Names of Children in Russian Dialects (based on Perm Dialects)]. In M. Grabska (Ed.), *"Slowa, slowa, slowa..." w komunikacji jezykowej* ["Words, words, words..." in Linguistic Communication] (pp. 55–62). Gdansk: Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego.
- Zvereva, Yu. V. (2013). Naimenovaniia detei, obrazovannye s pomoshch'iu metaforicheskogo perenosa, v permskikh govorakh [Names of Children Formed by Metaphorical Transfer in Perm Dialects]. In A. S. Gerd (Ed.), *Leksicheskii atlas russkikh narodnykh govorov (Materialy i issledovaniia) — 2013* [Lexical Atlas of Russian Folk Dialects (Materials and Research) — 2013] (pp. 203–212). St Petersburg: Nestor-Istoriia.