



**К РЕКОНСТРУКЦИИ ГОРНОЙ МИФОНИМИИ УРАЛА:
МИФОНИМЫ, МОТИВИРОВАННЫЕ ЛЕКСИКОЙ
НЕЖИВОЙ ПРИРОДЫ**

Елена Львовна Березович

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
51 пр. Ленина, Екатеринбург, Россия
berezovich@yandex.ru

Елена Эдуардовна Иванова

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
51 пр. Ленина, Екатеринбург, Россия
paklina.len@yandex.ru

Аннотация: В статье анализируется горная мифонимия Урала — обозначения сверхъестественных существ (антропоморфных и зооморфных), которые, по народным верованиям, хранят богатства недр (минералы и металлы) и способствуют или препятствуют их обнаружению, добыче и обработке. Русская горная мифология изучалась фольклористами, но лингвистический аспект до настоящего времени практически не разработан. Материал собран в полевых условиях в 2020–2023 гг., а также извлечен из словарей, фольклорных текстов, авторской художественной литературы. Авторы осуществляют семантико-мотивационную реконструкцию мифонимов. Рассматривается наиболее архаичная группа мифонимов, мотивированных лексикой неживой природы. На архаичность указывает в первую очередь тематическая принадлежность производящих основ: духи ландшафта (*Горный батюшка, Горная матка, Семизор, Каменная девка*), стихий (*Огневка, Огневушка-Поскакушка*), погодных условий (*Морок, Синюшка, Синильга*), горных пород и минералов (*Малахитница, змеи-медянки, Хозяин Золота, Золотая баба, Золотой Волос*). Важной чертой некоторых архаичных мифонимов является полимотивационность, включенность в своеобразные мифопозитивские полимотивационные комплексы, соединяющие в себе факты, которые принадлежат разным каналам трансляции этнокультурной информации (язык, фольклорный текст, верования, обряд). Отличительная особенность горной мифонимии Урала — наличие мифонимов, образованных от местных топонимов: *Азовка, Старик Таганай, Богатырь Урал, Богатырь Полюд* и др. Популярность этой модели объясняется как спецификой самих реалий (особенно если речь идет об Уральских горах с их фигурами выветривания), так и влиянием тюркской и обско-угорской традиций, где весьма популярны мифы о «каменных хозяевах». Отмечена также высокая активность «авторских» мифонимов, их взаимодействие с народной мифонимией и специфика: индивидуализация героя. Так, народный мифоним *хозяйка* в авторском произведении превращается в *Хозяйку Медной горы*.

Ключевые слова: мифонимия, семантическая реконструкция, этимология, этнолингвистика, русская диалектная лексика, топонимия, Урал.

Благодарности: Работа выполнена в рамках проекта «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов», финансируемого Минобрнауки России (номер темы FEUZ-2023-0018).

Для ссылок: Березович Е., Иванова Е. К реконструкции горной мифонимии Урала: мифонимы, мотивированные лексикой неживой природы // Антропологический форум. 2023. № 58. С. 209–246.

doi: 10.31250/1815-8870-2023-19-58-209-246

URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/058/berezovich_ivanova.pdf

**MORE ON RECONSTRUCTING MOUNTAIN MYTHONYMS OF THE URALS:
MYTHONYMS MOTIVATED BY INANIMATE NATURE VOCABULARY**

Elena Berezovich

Ural Federal University
51 Lenin Ave., Yekaterinburg, Russia
berezovich@yandex.ru

Elena Ivanova

Ural Federal University
51 Lenin Ave., Yekaterinburg, Russia
paklina.len@yandex.ru

Abstract: The article investigates the system of mountain mythonyms (mountain mythonymy) in the Urals. These mythonyms are names for supernatural beings (anthropomorphic or zoomorphic) which, according to folk beliefs, guard treasures of the earth (minerals and metals), facilitate or hinder their discovery, extraction and working. Russian mountain mythology is sufficiently studied by folklorists, but its linguistic aspect is barely touched upon so far. The material for this article draws upon field collections of 2020–2023, as well as upon dictionaries, folklore texts, and fiction. The authors reconstruct the semantics and motivations of the mythonyms. The article analyses the most archaic group of mythonyms, which are motivated by inanimate nature vocabulary. The archaic character of these words is attested by the themes



present in their stems. These themes are: landscape spirits (*Gornyy batyushka* — lit. 'Mountain Father', *Gornaya matka* — 'Mountain Mother', *Semigor* — 'A Person of Seven Mountains', *Kamennaya devka* — 'Stone Maid'); the elements (*Ognevka* — 'Fire Maid', *Ognevushka-Poskakushka* — 'The Dancing Fire Maid'); weather conditions (*Morok* — 'Darkness, Mist', *Sinyushka*, *Sinilga* — 'Blue Maid'); rocks and minerals (*Malakhitnitsa* — 'Malachite Woman', *zmei-medyaniki* — 'copper serpents', *Khozyain Zolota* — 'Master of Gold', *Zolotaya devka* — 'Gold Maid', *Zolotaya baba* — 'Gold Woman', *Zolotay Volos* — 'Gold Hair'). An important feature of some archaic mythonyms is that they combine different motivations and are included into specific mythopoetic systems. The latter, similarly, combine motivations and also unite facts belonging to different channels of transmitting ethnocultural information (language, a folklore text, beliefs, a ceremony). The mountain mythonymy of the Urals is distinctive in that it contains mythonyms deriving from local place names (toponyms). Some examples are *Azovka*, *Starik Taganay*, *Bogatyr Ural*, *Bogatyr Polyud* and others. The reasons for the popularity of this model are, first, the specifics of the realia (especially in the case of the Ural Mountains with their figures created by weathering) and, second, the influence of the Turkic and Ob-Ugric traditions with their wide-spread myths about 'stone masters'. The authors also observe that a highly active type is "authorial" mythonyms, which interact with the folk mythonymy and, notably, tend to individualize the character. So, for instance, the mythonym *khozyayka* 'mistress, hostess' turns into *Khozyayka Mednoy Gory* 'Mistress of the Copper Mountain' in an author's work of fiction.

Key words: mythonymy, semantic reconstruction, etymology, ethnolinguistics, Russian dialect vocabulary, toponymy, the Urals.

Acknowledgements: The article was prepared within the framework of the state task of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation on the topic "Interaction of cultural and linguistic traditions: the Urals in the context of the dynamics of historical processes", no. FEUZ-2023-0018.

To cite: Berezovich E., Ivanova E., 'K rekonstruktsii gornoy mifonimii Urala: mifonimy, motivirovannyye leksikoy nezhi-voy prirody' [More on Reconstructing Mountain Mythonyms of the Urals: Mythonyms Motivated by Inanimate Nature Vocabulary], *Antropologicheskij forum*, 2023, no. 58, pp. 209–246.

doi: 10.31250/1815-8870-2023-19-58-209-246

URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/058/berezovich_ivanova.pdf

Елена Березович, Елена Иванова

К реконструкции горной мифонимии Урала: мифонимы, мотивированные лексикой неживой природы

В статье анализируется горная мифонимия Урала — обозначения сверхъестественных существ (антропоморфных и зооморфных), которые, по народным верованиям, хранят богатства недр (минералы и металлы) и способствуют или препятствуют их обнаружению, добыче и обработке. Русская горная мифология изучалась фольклористами, но лингвистический аспект до настоящего времени практически не разработан. Материал собран в полевых условиях в 2020–2023 гг., а также извлечен из словарей, фольклорных текстов, авторской художественной литературы. Авторы осуществляют семантико-мотивационную реконструкцию мифонимов. Рассматривается наиболее архаичная группа мифонимов, мотивированных лексикой неживой природы. На архаичность указывает в первую очередь тематическая принадлежность производящих основ: духи ландшафта (*Горный батюшка, Горная матка, Семизгор, Каменная девка*), стихий (*Огневка, Огневушка-Посакашка*), погодных условий (*Морок, Синюшка, Синильга*), горных пород и минералов (*Малахитница, змеи-медянки, Хозяин Золота, Золотая баба, Золотой Волос*). Важной чертой некоторых архаичных мифонимов является полимотивационность, включенность в своеобразные мифопоэтические полимотивационные комплексы, соединяющие в себе факты, которые принадлежат разным каналам трансляции этнокультурной информации (язык, фольклорный текст, верования, обряд). Отличительная особенность горной мифонимии Урала — наличие мифонимов, образованных от местных топонимов: *Азовка, Старик Таганай, Богатырь Урал, Богатырь Полюд* и др. Популярность этой модели объясняется как спецификой самих реалий (особенно если речь идет об Уральских горах с их фигурами выветривания), так и влиянием тюркской и обско-угорской традиций, где весьма популярны мифы о «каменных хозяевах». Отмечена также высокая активность «авторских» мифонимов, их взаимодействие с народной мифонимией и специфика: индивидуализация героя. Так, народный мифоним *хозяйка* в авторском произведении превращается в *Хозяйку Медной горы*.

Ключевые слова: мифонимия, семантическая реконструкция, этимология, этнолингвистика, русская диалектная лексика, топонимия, Урал.

Елена Львовна Березович

Уральский федеральный университет
им. первого Президента России
Б.Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия
berezovich@yandex.ru

Елена Эдуардовна Иванова

Уральский федеральный университет
им. первого Президента России
Б.Н. Ельцина,
Екатеринбург, Россия
paklina.len@yandex.ru

Горная мифонимия — обозначения сверхъестественных существ (антропоморфных и зооморфных), которые, по народным верованиям, хранят богатства недр (минералы и металлы) и способствуют / препятствуют их обнаружению, добыче и обработке. Горная мифонимия является номинативным «сопровождением» горной мифологии, а последняя, если иметь в виду русскую традицию, небезызвестна фольклористам, ср. труды В.В. Блажеса, Р.Р. Гельгардта, А.И. Лазарева, В.А. Михнюкевича, О.Л. Наконечной, Е.Е. Приказчиковой, Н.А. Швабауэр и др. При всей значимости сделанного в области изучения горной мифологии надо отметить, что число исследований здесь существенно ниже, чем число работ, посвященных лесным или водным духам. Вероятно, это объясняется тем, что горные духи по естественным физико-географическим причинам «проживают» преимущественно в верованиях, распространенных на территориях вторичного

(более позднего) заселения (например, Урал, Алтай, Кольский полуостров), которыми специалисты по русскому фольклору в целом занимались меньше, чем «первичными» зонами. Что касается лингвистического аспекта горной мифологии, то он, кажется, практически не затрагивался. О перспективности его разработки говорит хотя бы обзор Л. Раденковича, посвященный названиям славянских духов-властителей земных недр, где русский материал представлен весьма скупо [Раденкович 2007: 258–260].

Начиная восполнять эту лауну, мы выбрали в качестве объекта изучения горную мифонирию Урала, знаменитого на весь мир своими минералами и металлами, а также традициями их добычи и обработки. Используются преимущественно среднеуральские и южноуральские данные, реже факты, записанные на Северном и Полярном Урале; для сравнения иногда берется материал иных территорий, связанных с Уралом географически или исторически (Западная Сибирь, особенно Алтай). Материал собран в полевых условиях (в ходе опроса горщиков — лиц, ведущих любительский сбор драгоценных и цветных камней, камнерезов, ювелиров и др.) в 2020–2023 гг., а также извлечен из словарей, фольклорных текстов, авторской литературы. Особо отметим привлечение к анализу так называемых тайных сказов (о золоте и драгоценностях): этот термин бытовал в фольклористике 1930-х гг. (см., например: [Бирюков 1936; Блинова 1941]), но, кажется, популярным ни термин, ни объект исследования не является.

Горная мифонимия может быть разделена на несколько групп в зависимости от **мотивации**, т.е. тематической группы лексики, лежащей в основе мифонима: ■ лексика неживой природы; ■ обозначения животных; ■ социальная лексика¹. Первая группа явно отличается особой архаикой. Она и будет анализироваться в настоящей статье.

Важно отметить, что рассматриваемые лексические единицы обладают различной номинативной выделенностью. В большинстве случаев перед нами узальные факты, реализующие специфические модели, характерные для мифонимической номинации (например, *горный*, *малахитница*), но есть и такие ситуации, когда мы имеем дело по существу с вербализованными верованиями, не имеющими четкой номинативной оформленности (*земляная кошка* и др.). Обращение к этому материалу диктуется задачами интерпретации горной мифологии и мифонимии в духе широкой этнолингвистики. При этом мы

¹ Общий предварительный обзор этих групп был проведен нами в [Березович, Иванова 2022].

привлекаем к анализу не все факты такого рода, а только повторяющиеся.

Материал приводится по тематическим группам, к которым принадлежит производящая лексика. Разумеется, если мифоним составной (*каменная девка*), то значимы оба составляющих его компонента: «каменный» компонент будет анализироваться в настоящей статье, а образу девки, бабы и др. будет посвящена отдельная публикация. При подаче материала приводятся сведения о персонажах, значимые для выявления мотивации названия и для характеристики контекста, в котором функционирует слово. Кроме того, для нас важно попытаться определить статус / генезис слова в системе языка / тексте. Здесь возможны три ситуации: ■ анализируемые лексические факты принадлежат народной речи (фольклорным текстам); ■ фиксируются, помимо народной речи, в авторской литературе (пусть и следующей народной традиции); ■ отмечены только в последней. Это деление актуально для уральской традиции, испытавшей огромное влияние П.П. Бажова и других сказителей, но все-таки оно носит несколько условный характер, поскольку верификация мифонимов, отраженных в сказах П. Бажова, С. Власовой и др., затруднена: сказы широко известны, что может помешать определению направления миграции мифонима (из авторского текста в народную речь или наоборот).

Стихии, метеорологические явления

О г о н ь. Причины появления образа огня в горной мифологии — цвето-световая ассоциация, связывающая огонь с золотом, реже с игрой самоцветов, а также представления о его сакральности, могущественности и хтоничности (см. мифологию подземного огня у славян: [СД 3: 513]).

Слово *огневица* в значении ‘персонаж-хранитель золота или камня’ словарями, кажется, не отмечено, но принадлежность его народной традиции вероятна, ср. пск. *огневица* ‘огонь’ [ПОС 22: 515], а также имя персонифицированной лихорадки — одной из двенадцати сестер: екатеринб., перм., арх. *огневица* [СРНГ 22: 324] (в ряду с трясовицей, знобеей, желтеей и пр.). С.К. Власова, фольклористка и писательница, работавшая с информантами преимущественно на Южном и Среднем Урале, отметила сочетание *матка-огневица* ‘верховой пожар’: «[В]ерховой огонь имеет огромную разрушительную силу. Он может уничтожить дом, сжечь дотла людей, как получилось с подводами, на которых везли нам продукты. <...> *Маткой-огневицей* этот вихрь огня зовут на Урале. Смолокурщики и дроворубы век свой жили в лесу и, как они говорили, молились колесу. Не понимали, отчего этот вихрь огня получался, вот и складывали разные

сказки» [Власова 1961: 112]¹. *Матка*, по всей видимости, здесь имеет эвфемистическую природу (задабривание огня), но может одновременно быть результатом контаминации с *горной маткой* — владычицей подземных сокровищ (см. далее).

Следующий шаг — превращение *огневицы* в духа огня и одновременно золота, который встречается в преданиях уральских углежогов, смолокуров и металлургов в литературной обработке Власовой. Огневица является в образе старухи или девушки с яркими «огненными» одеждами (в красном сарафане и красном платке) и сверкающими «как жар» бусами. Как огонь имеет разрушительную и созидательную силу, так и Огневица может наслать пожар, а может предупредить людей о нем. Она предстает также как хозяйка леса, гор и горных богатств; ее номинации — *огневица*, *хозяйка-огневица*, *(горная) матка-огневица*, ср.: «Это была огневица, хозяйка богатств гор Камня. Только платье на ней темней стало, не светился искорками платок» («Сказание о Вахрушкином счастье») [Власова 1964: 97]; «В старое время так говорили: кому хозяйка-огневица подарит этот цветок <марьин корень>, в руки подаст, тому большое счастье привалит», «Она, огневица, то старухой, то молодухой — по-всякому придет» («Золотая куделька») [Власова 1961: 41, 47]; «Задрожала будто сама земля. “Кидайся на землю. Ложись скорее. Матка-огневица летит”, — закричал кто-то» («Марьин корень») [Власова 1958: 37]; «Открыл тогда старик внуку тайность про горную матку-огневицу. Будто она во время лесного пожара в горы прилетает» («Заветный рудник») [Власова 1958: 41]².

Мотивация «огненных» мифонимов многопланова. С одной стороны, как уже говорилось, огонь ассоциируется с блеском золота и игрой самоцветов (которые могут обозначаться глаголом *гореть*). С другой стороны, приписывание духу огня способности охранять горные богатства и указывать на их местонахождение объясняется поверьями о том, что огонь ведет к золоту: это или столбы пламени [Кругляшова 1991: 107–108], или так называемая *горная свеча* («Там, где вечером свеча горит, утром золото находят») [Кругляшова 1991: 112]).

Огонь и «топография» золота могут быть связаны еще одним весьма нетривиальным видом связи, отраженным в мифониме ***Огневушка-Поскакушка*** (это героиня одноименного сказа Бажова). Отвечая на вопрос М.А. Батина о фольклорной основе сказа, П.П. Бажов указал, что «в “Огневушке-Поскакушке” изображается открытие золота, которое, так сказать, “сидит

¹ Здесь и далее курсив наш.

² Далеко не во всех случаях в изданиях сказов Власовой есть пометы о том, от кого записаны тексты. «Марьин корень» — в 1932 г. в Сысерти от потомственного рабочего М.А. Емельянова, 1887 г.р.; «Заветный рудник» — в 1932 г. в Сысерти от М.М. Сабурова, 1888 г.р.

редькой”, то есть сверху более или менее широкие гнезда, а потом суживаются, сходят на нет» [Блажес, Литовская 2007: 279]. Посакаушка так и танцует вокруг костра, делая все более широкие круги, указывающие на залежи золота.

Еще один «огненный» персонаж, имя которого, кажется, отражено только в художественной литературе, — **Огневка**, героиня романа О. Славниковой «2017». Образ явно восходит к бажовской Огневушке (Славникова сознательно «цитирует» Бажова в целом ряде случаев). Огневка «локализуется» в костре, движется вихрем, сулит богатство. Новации в том, что Огневка источает смертоносный холод, имеет «морду», «будто у мутанта» [Славникова 2020: 276], настроена к искателям сокровищ однозначно враждебно (в то время как Огневушка-Посакаушка бывает благосклонной), что символизирует противодействие природы насилию над ней со стороны человека.

(Синий) туман, морок. С образом тумана связана знаменитая (*бабка, девка*) **Синюшка** — героиня сказа Бажова «Синюшкин колодец». Над ее волшебным колодцем клубится синий туман, отсюда и номинация персонажа, представляющего в виде старухи (девушки) в синей одежде и с синими глазами. Бажов отмечал, что слышанные им когда-то народные рассказы про синий туман отличаются от его сказа [Блажес, Литовская 2007: 366]. Синий туман в народных преданиях, по свидетельству писателя, воплощался в образе *синего паучка*: «Случалось слышать и о <...> “синем паучке” — хранителе богатства. Только этот паучок не имел дальнейшего превращения, но его лапы имели свойство далеко вытягиваться по земле, и прикосновение их к голове человека вызывало сон, переходивший в смерть» [Бажов 2019: 752]. Образ паучка Бажов тоже перенес в свой сказ: синий паучок сидит на «синенькой тенетке» в Синюшкином колодце [Бажов 2019: 264]. Этот сказ, как и народные предания, основан на приметах горняков и старателей: медный колчедан делает грунтовую воду в копиях и шахтных колодцах синей, а синеватый туман в сырую погоду указывает на залежи медной руды. Так и Синюшка сидит на сокровищах: «Где она сидит, тут и богатство положено. Сживи Синюшку с места — и откроется полный колодец золота да дорогих камней. Тогда и гребни, сколь рука взяла. Многие будто ходили искать, да либо ни с чем воротились, либо с концом загнули» [Бажов 2019: 267].

Современные информанты (записи 2020–2022 гг.) из «бажовских» мест (Сысерть, Полевской) тоже связывают образ Синюшки с туманом: «Синюшка виделась на Зюзельском болоте¹.

¹ *Зюзельское болото* (в окрестностях Полевского) — реальный топоним, перенесенный Бажовым в свой сказ.

Там синяя дымка на болоте — вот людям разное в этой дымке и казалось» (Сысерть) [ЛТЭК]. Эта «дымка» — болотный газ — оказывает отравляющее действие. Нам удалось записать в Полевском слова *синю́ха*, *синю́шка* 'болотный газ, дающий при испарении туман' [ЛТЭК], однако фиксация эта единична, и пока неясно, существовало ли слово «до» бажовского текста или навеяно им. Что касается рассказов наших информантов, то в них связь со сказом несомненна: «Сели на то же дерево — и через несколько кратких минут нас снова накрыло: головокружение, необоримое желание спать и замедленная речь <...> Однако, *старушка Синюшка* куражится <...> Точно копать надо в том месте, только слова надо какие-то сказать для защиты» (Палкино) [ЛТЭК].

Думается, что за «синюшностью» персонажа могут стоять и более далекие ассоциации, не играющие роли непосредственных мотиваторов: синий цвет иногда приписывается нечистой силе, ср. костр. *синий* 'черт, леший (преимущественно в проклятиях)' [ЛКТЭ], олон. *синчаки* 'нечистая сила', др.-рус. *синий*, *синец* 'бес' [СД 4: 640].

Еще одно лексическое воплощение представления о тумане, пасмурной сырой погоде — *мо́рок*¹ — мотивирует название персонажа, фигурирующего в предании, которое записано в Сысерти². *Морок* является в белом саване при обнаружении золотой жилы: «Как жила-то обозначилась, народ сказывал, *морок* появился — знать, жилу отдать не хочет. Весь в белом — в саване бродит <...> самонастоящий мертвяк в белом саване колыбается» [Власова 1958: 62]. Как и Синюшка, *морок* охраняет подземные богатства и одурманивает старателей: эта функция порождается общенародным значением слова *морок* 'затмение сознания, помрачение рассудка; что-либо отуманивающее, помрачающее рассудок' [ССРЛЯ 6: 1274].

К группе мифонимов, мотивированных наименованиями метеорологических явлений, примыкает слово *Синильга*. Для русского языкового сознания оно не является мотивированным (кроме вторичных ассоциаций), но в языке-источнике (эвенкийском) связано с обозначением снега, ср. *сиңилгэн* 'снег, снежные хлопья, снежная пыль' [Болдырев 2: 40]. *Синильга* — мифическая героиня романа В.Я. Шишкова «Угрюм-река», дух умершей шаманки. С ней Прохор Громов заключает союз, чтобы найти золото и обрести власть. Свое имя она объясняет следующим образом: «Когда я родилась, отец вышел из чума

¹ Ср. *мо́рок* ср.-урал. 'туча', 'пасмурная погода' [СРГСУ 2: 141], ср.-урал. 'туман' [КЭИС], прикам. 'то же' [СРНГ 18, 272].

² Запись 1957 г. от М.Д. Кузнецовой, 1884 г.р.

и увидал снег. Так и назвали Синильга, значит — снег...» [Шишков 1986: 57]. Но и сама героиня «холодна, как снег» — и на замечание об этом она отвечает: «Я снег и есть» [Шишков 1986: 58]. Более того, в самом тексте романа *синильга* используется и как нарицательное обозначение снега, холода (наряду с другими эвенкийскими вкраплениями): «— Да-а-леко. Мороз ужо, синильга. Пурга... Эге...» [Шишков 1986: 82]. Важен вопрос о том, насколько литературный образ опирается на аутентичную фольклорную и языковую традицию. К сожалению, у нас не так много надежных аргументов для решения этого вопроса, но некоторые предположения высказать можно. Шишков работал в зоне русско-эвенкийских контактов и вводил в свой текст соответствующие маркеры, в том числе ономастические (см. об этом, например: [Киреев 2021]). Он вполне мог слышать имя *Синильга* — и как антропоним (женское имя), бытующий у эвенков¹, и как топоним². Вполне вероятно, что имя своей героини Шишков заимствовал в антропонимиконе эвенков, оценив его благозвучность и смысловые ассоциации. Был ли это «просто антропоним» или (вдобавок) имя мифологического персонажа, сказать трудно. У эвенкийского этимона (*сиңилгэн*), кажется, нет «мифологического» значения; не нашли мы текстов о Синильге в научно изданных сборниках эвенкийского фольклора (что может, разумеется, объясняться причинами субъективного толка). Однако легенда о персонаже с таким именем есть в популярной книге А. Сорочинского, посвященной экспедиции географов в район пос. Ошарово Эвенкийского района Красноярского края в 1978 г.: «Одну из легенд, о шаманке Синильге, поведал наш домовладелец в Ошарово в одной из немногочисленных бесед. Слушать его было интересно, потому что об этой истории писал еще Шишков в своем романе “Угрюм-река”» [Сорочинский 2013]³. Согласно Сорочинскому, эта народная

¹ К сожалению, антропонимикон эвенков описан недостаточно, и в существующих ономастических словарях имя *Синильга* мы не нашли. Однако оно вполне вписывается в модели эвенкийской антропонимической номинации (где широко представлены имена от названий атмосферных явлений), а главное, зафиксировано в реальном обиходе эвенков и селькупов [Кошелева 2007: 170; Ушницкая 2019].

² Так, топоним *Синильга* называет горный перевал в составе хребта Хамар-Дабан (Прибайкалье), при этом симптоматичное параллельное название перевала — *Турмалиновый*. К сожалению, время появления названий установить пока не удалось (вариант *Турмалиновый* явно поздний, но и *Синильга* тоже может быть результатом номинативной деятельности геологов и пр. в позднее время).

³ Вот краткое изложение легенды: «У одного тунгуса родилась дочь. Когда он вышел из чума на улицу, там падал снег, и тунгус решил назвать дочь Синильгой, что в переводе с эвенкийского и означало ‘снег’. Когда дочь выросла, то стала шаманкой. <...> Умерла Синильга внезапно, в молодом возрасте, по неизвестной причине. По тунгусским обычаям, была похоронена в выдолбленной из цельного ствола дерева колоде, подвешенной на деревьях, на берегу одной из рек Эвенкии. Эта молодая неуспокоившаяся шаманка часто по ночам бродила по земле и вытворяла разные чудеса <...>. Ее приход ощущался как легкое движение воздуха в безветренную погоду. Сразу вслед за легким дуновением ветерка следовало резкое похолодание. <...> Само появление мертвой шаманки или каких-то признаков ее присутствия рядом наводило ужас на простодушных

тунгусская легенда существовала независимо от романа Шишкова, но верифицировать это не представляется возможным. Важно отметить, что, подобно рассмотренным ранее персонажам, и шишковская Синильга, и героиня легенды, пересказанной Сорочинским, способны насыщать «морок» и даже вызывать психические расстройства.

Независимо от своего происхождения, персонажи по имени *Синильга* (как шишковская героиня, так и ее тезки из легенд, записанных в Сибири и на Урале во второй половине XX — начале XXI в.) могут быть связаны с золотом или другими богатствами недр. Так, героиня легенды¹, рассказанной альпинистом Ю. Горбуновым, является хранительницей подземных богатств Сибири. Она видится путникам в белой одежде, с длинной косой, зовет к себе и одурманивает: «Видел ты Синильгу. Теперь можешь пойти туда, может, камушки найдешь или еще чего-нибудь. Если человек справный (правильный), Синильга показывает богатства. Если неправильный, второй раз если ты туда придешь, можешь уже не вернуться» <<http://www.youtube.com/watch?v=2mmZUycXGYQ>>. Наш уральский информант Ильдар Иванович Артемьев, горщик, ювелир и писатель, считает, что «гальки нефрита и агата — это камни Синильги. Она живет в Сибири, на Витиме» (Кайгородское) [ЛТЭК]. Об этом же он говорит в одном из своих рассказов: «Река Витим — “Угрюм-река”, где часами можно ходить по косам и собирать фантастической красоты камни Синильги» [Артемьев 2012: 176]².

Наконец, еще одна деталь. Связь Синильги с богатствами недр может объясняться не только тем, что она «хозяйка тайги»³. Возможно, здесь релевантен и такой мотив (о нем мог знать

тунгусов. В панике они бежали к действующим шаманам и начинали с их помощью ставить Синильге магические заслоны в своем жилище» [Сорочинский 2013].

- ¹ Этот персонаж в белой одежде, с длинной косой, она зовет к себе и насыщает «морок». Видеоорлик с рассказом о встрече альпинистов с ней в красноярской тайге выложен на YouTube в 2017 г.
- ² Синильга встречается в устных рассказах последних десятилетий и вне «каменного» контекста. Так, в восточносибирском тексте [Зиновьев 2019: 632] она является в виде манящего духа-облачка в белой фате. В тексте, записанном на Среднем Урале не позднее 1950–1960-х гг. (к сожалению, он дан в крайне «олитературенном» пересказе), Синильга, «символ благородства и верности», ищет в тайге возлюбленного, — и «счастье тем, кто увидит Синильгу, голубую красавицу тайги» [Гриднева 1972: 230].
- ³ Выбор «метеорологического духа» на роль такой хозяйки неслучаен для северных народов, мифологизирующих и персонажирующих ветер, мороз и пр. Примеры широко известны и, помимо древнейших, постоянно пополняются, ср. образ Снеговушки в сказке «Серебристая шкурка», которая принадлежит уральскому писателю С.И. Черепанову, работавшему в народной традиции [Черепанов 1971: 106–112]. Снеговушка «материализуется» в пляске метели, живет в ледяных хорамах, владеет несметными богатствами, в том числе самоцветами, которые бросает в небо: «Как кинет — так в темном небе огненный столб встанет, либо огненная дорога ляжет. Люди по деревням, поди, смотрят и думают: что это за сияние такое? И не догадаются, что это Снеговушка играет» [Черепанов 1971: 110].

Шишков): в мифологии сибирских народов «погодный» код может быть связан с «каменным». Скажем, у тувинских и алтайских шаманов был «камень погоды» (например, горный хрусталь), обладавший магическим свойством вызывать снег и дождь [Давыдов и др. 2016: 67].

Интересно и то, что *Синильгой* названо одно из проявлений золоторудных жил на Приполярном Урале. Это поздняя номинация; скорее всего, она «наведена» романом Шишкова, но для нас важен здесь не столько источник, сколько сохраняющаяся связь образа Синильги с золотом.

Отметим, наконец, что в наивном языковом сознании закономерно происходит сближение *Синюшки* и *Синильги* на основании «синих» ассоциаций: «Синюшка — это Синильга. Синильга — это иностранное имя, вот и переделали в Синюшку. У них много общего. Она тоже хранительница богатств. Помогает простым людям, тем, кто старается для народа» (Полевской) [ЛТЭК].

Элементы ландшафта, географические локусы

Мифонимическая лексика из этой группы в мотивационном отношении наиболее прозрачна и не требует развернутых комментариев. В большинстве случаев здесь представлены описательные наименования (в форме атрибутивных словосочетаний), в которых локативный термин служит уточнением к опорному слову, несущему основную смысловую нагрузку (*земляная кошка*, *каменная девка* и пр.). Это уточнение делает номинацию в известном смысле парадоксальной, придавая ей «мифологический» смысл (*кошка* — но *земляная*, *девка* — но *каменная*).

Гора. Наиболее разнообразную деривацию при образовании мифонимов ожидаемо дает слово *гора*, которое вообще является одним из ключевых в лексике, связанной с камнем и металлом. Под словом *гора* на Урале и в некоторых зонах Сибири понимается не только форма рельефа, но и «коренная горная порода» [ЛТЭК], а также «рудник, место горных работ по добыче руды или строительного камня, хотя оно и находится на ровной негористой местности»: «Он у нас в горе робит» [Бирюков 1936: 309; СРНГ 7: 17]. Духи живут *в горе*, поэтому и получают эпитет *горный*, который может субстантивироваться, становясь тем самым эвфемистической номинацией (по модели *леший*, *водяной* и пр.).

Мифоним *горный* (*горной*), являющийся основным в группе мифонимов, связанных со словом *гора*, довольно слабо отражен в диалектных словарях: урал. *гóрный* 'в знач. сущ. нечистая сила,

обитающая, по поверьям, в шахтах' (Миртов 1930; с пометой «в старину») [СРНГ 7: 49]¹. Однако он вполне уверенно представлен в текстах преданий горщиков, ср., например: «Горного у нас, по глупости-то, поругивали — пугал шибко. Ух, как зашвистит — душа мледа. А ведь это он знаки подавал <...> Что-то горный сегодня ебузит <...> Смотрите там!» (челяб.) [Лазарев 1970: 188], «У нас не говорили: *боже, помоги*. У нас говорили: *дай, горный!*» (алтай.) [Мисюрев 1940: 158], «— Про горного что говорить? В тайге в пещере живет, над всеми подземными богатствами он властелин» (сиб.) [Галкин 1984: 85] и пр.

В составных горных мифонимах ожидаемо появляется «задабривающее» слово *батюшка*, характерное для мифонимии вообще. Добываясь расположения духа, горняки лили ему в хороший забой водку, говоря при этом: «Пей, *батюшка горный*, да нас не оставь» (кемер.) [Мисюрев 1959: 74]; ср. также инверсную по отношению к данной форму *горный батюшка* («Горный батюшка пришел. Ворочает, ломает, только крепи трещат. Все изломал, всю шахту. Потом ушел. Стали думать, как быть. Горному шахта негодна» (кемер.) [Криничная 1989: 201]). В тагильских преданиях встречаются также *горный старец*, *горный дед* [Гельгардт 1961: 207–208].

Представления о внешнем виде, локусе, проявлениях и функциях этого персонажа подробно рассмотрены в [Гельгардт 1958; 1961; Лазарев 1970: 187–192; Феоктистова 2011]. Приведем лишь один любопытный пассаж, иллюстрирующий зависимость представлений о внешнем виде горного от «контекста», в котором он фигурирует. «Внешний облик горного духа вбирает в себя черты, отражающие профессиональные особенности среды, породившей данную “портретную характеристику”. У горняков-угольщиков *горный* всегда мужского пола; у него “седая, короткая борода”, “черное лицо с красными глазами”, “черная или темно-серая рубаха”; у горняков, трудившихся в медных рудниках, сложился иной образ: здесь *горный* — маленький, “ехидный”, “и волосы, и тело, и одежда — все сзелена”; появляясь и исчезая, он поднимает вокруг себя “сернистый туман”. В штольнях, разрезах, в естественных пещерах, где разрабатывали и промывали золото, платину и другие драгоценные металлы, *горный* являлся в ярких одеяниях: “раздвинулась стена, и оттуда, мать моя, вышел в шелку да золотой парче сам *горный*”, — рассказывали нам пластовские золотодобытчики» [Лазарев 1970: 189]. Эти сведения, собранные при полевой работе с горщиками в Челябинской области, указывают на то, что персонаж, по сути, «равен» породившей его природной стихии:

¹ Якут. *горной, горный хозяин* ‘дух, хозяин полей и пустынь (в противоположность водяному)’ [СРНГ 7: 49] имеет несколько иную семантику, будучи связанным с сиб. *гора* ‘суша, материк’ [СРНГ 7: 16–17].

уголь дает черный или серый цвет горного духа, медь — зеленый и пр.

Среди духов с определением *горный* есть и женские персонажи. Это *матка горная*, которая, по преданию, записанному в Новолялинском районе Свердловской области, живет под землей в богатых палатах: «В Кизеле будто найдена такая комната в шахте. Внутри бархатом обита черным, золотом, камнями разными дорогими украшена. *Матка горная*, что ли, там жила» [Кругляшова 1991: 129]. В речи среднеуральских любителей минералов отмечается также *горная девка*: «Зовем среди себя *хозяйкой*, а у старших мужиков слышал еще *горная девка*, такое тоже имя было. Ясное дело — девка, где ж ей мужа найти» (Екатеринбург) [ЛТЭК]. Этот же мифоним (к сожалению, без уточнений и иллюстраций) фигурирует и в статье О.Л. Наконечной, которая указывает на его функционирование в устной прозе уральских золотоискателей [Наконечная 2000: 40].

Наконец, прокомментируем мифоним *Семигор*, который встречается в южноуральской «Сказке о купце Семигоре, дочке его Настеньке и Иване Беглом» [Блинова 1941: 70–73]. Этот персонаж — хозяин гор: «Жил купец *Семигор*. Семь гор было у Семигора. Одна гора — золотая гора, другая гора — платиновая гора. Одна гора — руда медная, другая гора — руда железная. Одна гора — хрустальная, другая гора — гора мраморовая, а седьмая гора — Ильмен-гора — самоцветная» [Блинова 1941: 70]. Текст, скорее всего, создан в районе знаменитых Ильменских гор на Южном Урале, славящихся своими минеральными копями¹, и Семигора можно считать их олицетворением, особенно если учесть, что сам он, как говорит сказка, проживал именно на самоцветной Ильмен-горе. «Горная» природа персонажа проявляется и в том, что в финале сказки он превращается в камень. Появление в имени персонажа числительного *семь* объясняется известной символикой этого числа, характерной для многих культурно-языковых традиций мира, но в нашем случае особенно важна топонимическая традиция, ср. примеры из топонимии Урала, приводимые А.К. Матвеевым: рус. скалы *Семь Братьев*, гора *Семибратская*, скала *Семичеловечный Камень*, манс. *Сат-хум-хайтум-лох* <лог, по которому бежали семь мужиков>, коми (на Приполярном Урале и в Большеземельской тундре) *Сизим-Юра*, *Сизим-Юра-Мусюр* <семиголовая сопка> [Матвеев 1977: 9; 1990: 88, 162, 176] и др.² В реальной топонимии

¹ Текст записан фольклористкой Е.М. Блиновой в 1937 г. в гостинице Челябинска от «старика Евдокимова», который запомнил сказку от своей тещи, жительницы Миасса, в 80-х гг. XIX в. [Блинова 1941: 103].

² Ср. также севернорусские топонимические примеры, реализующие символику семерки как указания на неопределенное множество объектов. См.: [Березович 2009: 53].

есть и *Семигорье*, в том числе на Урале: окрестности Верх-Нейвинска со скалами *Семь Братьев* назывались *Семигорье*; имя *Семигорье* носят горы в Янаульском районе Башкирии. Отсюда наша версия о том, что сказочный *Семигор* есть результат трансонимизации, перехода топонима (пусть вымышленного, перифрастически называющего Ильменские горы) в мифоним.

Земля. Поскольку хозяева недр нередко обитают под землей, в их обозначениях используются слова *подземный*, *земляной*.

Герой сказки «Золотая девка», бытовавшей в конце XIX в. в окрестностях Екатеринбурга, — *царь подземный*¹: «Давно люди золото — камень самоцветные копают, а до самого страшного золота дойти все не могли. А начали и до этого золота доходить — до главного богатства. Услыхал *царь подземный* — стучат кайлы да лопаты, и стал он бояться, кабы страшное золото от него не ушло — людям не досталось. И принялся царь подземный отводить то золото, прятать его стал» [Бирюков 1936: 219–220]. Здесь отражен важный мотив, характерный именно для духов подземного мира: они могут *отводить* золото и самоцветы, прятать их все глубже под землей, заливая водой, и пр.

«Земляные» эпитеты встречаются и в обозначениях животных-хранителей сокровищ, в частности кошки. *Земляная кошка* — одна из зооморфных представительниц «тайной силы», которая охраняет клады в сказе Бажова «Кошачьи уши». Она ходит под землей, а из-под земли выглядывают только уши, видимые как парные синие треугольные огни: «Только вдруг два синеньких огня вспыхнуло. Ни дать, ни взять — кошачьи уши. Снизу пошире, кверху на нет сошли... Тут она и вспомнила про *земляную кошку*, про которую мужик сысертский сказывал. Дуняха и раньше слышала, что по пескам, где медь с золотыми крапинками, живет кошка с огненными ушами. Уши люди много раз видали, а кошку никому не доводилось. Под землей она ходит» [Бажов 2019: 209]. Как отмечают авторы научных комментариев к сказам Бажова (Д.В. Жердев, М.А. Литовская, Е.А. Федотова), «этот образ связан с выходом на поверхность сернистого газа» [Бажов 2019: 208]. «Огненность» ушей кошки, очевидно, отсылает к золоту.

В одном из башкирских шахтерских преданий встречается, как указывает Б.Г. Ахметшин, *белая подземная кошка* [Ахметшин 2017: 184], однако непосредственно в тексте предания (по крайней мере в его русскоязычном изложении) в номинации кошки

¹ Записана краеведом А.Е. Шубиным от крестьянина-кладоискателя Е. Колпакова (с. Шарташ).

слова *подземный* нет: «Было это в 1936 году. Работал я тогда на шахте. Как-то раз в ночную смену кончился у нас крепежный лес. Пошли мы за ним вдвоем с товарищем к стволу шахты. Идем по треку — и вдруг перед нами *Белая Кошка!* Не раз слышали мы про нее от стариков, а вот видеть самим довелось впервые. Знали мы также, что она добрая и не тронет нас. Поэтому переждали, когда она уйдет в стену штрека — а говорили, что она и сквозь камень проходит, — потом двинулись своей дорогой. Не бывает сокровищ без Хозяина. И у нашей шахты был свой Хозяин. Вот и показался он нам *Белой Кошкой!*»¹ [Ахметшин 2001: 145]. Независимо от того, как оформлена эта номинация, образ белой кошки, владеющей сокровищами недр, укрепляет предположение о тюркских (башкирских?) корнях земляной кошки с огненными ушами у Бажова. И действительно, в башкирской мифологии отмечены верования, согласно которым хозяин подземных сокровищ может представать перед людьми в облике кошки (наряду с овцой и уткой) [Надршина 1985: 260]²; ср. также представления чувашей о кошке как демоническом существе, попадающем на поверхность земли (в «средний мир») из нижнего [Матвеев 2009: 79].

Камень. Камень — центральное понятие в картине мира уральских горняков и горщиков, так называют и горную породу (в том числе ее отдельный кусок), и самоцвет, в том числе драгоценность первого порядка [ЛТЭК]. Основополагающая роль этого слова и понятия иллюстрируется и тем, что собственно *Уральский хребет* называется именами *Камень* (верхотур.), *Поясовый Камень* (сиб.), *Сибирский Камень* (арх.), *Каменный Пояс* (в русской письменности XVII–XVIII вв.), *Камни* (арх.) и др. [Аникин 2000: 247]³.

Что касается «каменных» мифонимов, то среди них сначала следует назвать сочетание *каменная девка*. Так именует себя Хозяйка Медной горы у Бажова: «Молодец, — говорит, — Степанушко. За приказчика тебя похвалила, а за это вдвое похвалю. Не обзарился ты на мои богатства, не променял свою Настеньку на каменну девку» («Медной горы Хозяйка») [Бажов 2019: 32]. Если здесь это просто перифрастическая текстовая номинация, то за пределами бажовского сказа *каменная девка* может обретать характер устойчивого имени. Показателен в этом

¹ Записано от Ю.Б. Янбирдина, рабочего Семеновского рудника Баймакского района Башкортостана.

² Об архаичности подобных верований говорит хотя бы их связь с практикой жертвоприношений, которая проявляется в том, что животные будто бы охраняют то место, где в землю закапывали сокровища, произнося при этом заклинание вроде: «Пусть это золото будет обнаружено, только если будет принесена в жертву какая-нибудь скотина!» [Надршина 1985: 260].

³ По А.К. Матвееву, семантика имени *Камень* как обозначения Урала могла сложиться под влиянием языков аборигенных народов Урала и Сибири — манси, ханты, ненцев [Матвеев 1990: 10].

смысле роман Славниковой «2017»: «Каменная Девка, она же Хозяйка горы, вовсе не похожа на красивую артистку в синих накладных ресницах и в зеленом кокошнике, что представляет Хозяйку в утренних спектаклях драмтеатра. Каменная Девка может явиться хитнику в виде самом обыкновенном <...> В тесных круговоротах городского населения Каменную Девку различает только тот, к кому она пришла» [Славникова 2020: 95]. В аналогичной функции используют номинацию *каменная девка* и некоторые другие авторы, в том числе поэтесса М.П. Никулина [Никулина 2002].

Каменный богатырь Денежкин — герой сказа Бажова «Богатырева рукавица» — хранит минеральное богатство Урала в богатырском стакане «из самолучшего золотистого топаза». «Для догляду да посылу» у него есть **каменная сорока**. Герои действительно состоят из камня, в конце сказа они окончательно окаменевают: «Сам глаза закрыл и стал гора горой. Кто его раньше не знал, те просто зовут Денежкин камень. На левом скате горы рудный выход обозначился. Это где сорока окаменела. Пестренькое место. Не разберешь, чего там больше: черного ли али белого, голубого. Где хвостовое перо пришлось, там вовсе радуга смолой побрызгана, а черного глаза в веселом зеленом ободке не видно, — крепко закрыт. И зовется то место — урочище Сорочье» [Бажов 2019: 472]. Этот богатырь воплощает собой одну из самых высоких вершин Уральских гор — *Денежкин камень* на Северном Урале. Это персонифицированный образ камня (горы), причем такая персонификация в наибольшей степени характерна для аборигенных народов Урала и Сибири (на эту тему есть большая литература, из недавних работ см.: [Давыдов и др. 2016: 56–57]; об отражении образов каменных хозяев в топонимии см.: [Матвеев 1990: 92–93]).

Таким образом, эпитет *каменный* в наименованиях *каменного богатыря Денежкина* и, к примеру, *каменной девки* несет несколько разные смыслы: в первом случае акцент ставится на природе персонажа (он и есть камень), а во втором — на его функции. Поэтому в текстах Бажова подчеркивается «живость» *каменной девки*: она отнюдь не каменное изваяние, она подвижная, бойкая, «артуть девка», рука у нее «горячая, как есть живая», но одеяние — из камня, живет она в каменных палатах и плачет каменными слезами. Мотив «живости» камня вообще очень важен для Бажова, ср., например, описание каменного леса, принадлежащего каменной девке: «Деревья стоят высокие, только не такие, как в наших лесах, а каменные. Которые мраморные, которые из змеевика-камня... Ну, всякие... Только живые, с сучьями, с листочками. От ветру-то покачиваются и голк дают, как галечками кто подбрасывает. Понизу трава, тоже каменная. Лазоревая, красная... разная...» [Бажов

2019: 143]. Изделия из камня, выполненные искусным мастером, тоже живые: «Каменный цветок — *живой цветок*-то, хоть рукой пощупать»; «*Живая ягодка*-то вышла. Листочки тоже тонко из змеёвки выточил, а на корешок ухитрился колючки тонёхонькие пристроить» [Бажов 2019: 326]. Этот бажовский мотив органичен для культуры уральских горщиков в целом, ср. типичное суждение нашего информанта: «Камень живой, он теплый. Камни рождаются и живут, как и люди» (Мурзинка) [ЛТЭК].

Еще одно воплощение «каменной» темы — образ из числа «неоязыческих». Речь идет о персонажах под названием *камневичок*, которые в последние годы иногда появляются среди других каменных фигурок на уральских рынках и в музеях. Вот описание одного из *камневичков* (Пермский край, Кунгур): «Стилизованное изображение мужской головы с бородой и усами выполнено из цельного куска светло-коричневого гипса прямоугольной формы. На лицевой стороне гравировкой показаны черты лица: большой круглый нос, маленькие круглые глаза с морщинками под ними, усы, борода и рот. Выражение лица удивленное. Борода развевается вбок и образует округлый край скульптуры. Гравировка дополнена черным тонированием. Сзади камень не обработан и имеет природную фактуру»¹. Одному из авторов статьи довелось увидеть *камневичка* из селения на рынке в Екатеринбурге, и продавец предлагал купить его, «чтоб притягивал богатство и удачу». Ясно, что слово образовано под влиянием форм типа *лесовичок*.

Отдельные вершины, имеющие собственные имена. Если в предыдущих случаях мы имели дело с производящими основами, выраженными апеллятивной лексикой, то в данной подгруппе собраны мифонимы, образованные от местных топонимов (оронимов) — собственных имен названий гор, скал, «каменной»². Такие мифонимы чаще всего встречаются в топонимических легендах и преданиях. Приведем несколько наиболее характерных примеров. Мы остановимся на названиях, функционирующих в русской (по употреблению, а не происхождению) топонимической системе, но не будем в настоящей публикации учитывать вымышленные топонимы, с которыми тоже могут быть связаны мифонимы (например, *хозяйка Яшмовой горы*). Что касается знаменитой *Медной горы* (ср. *хозяйка Медной горы*), то это название является скорее перифрастиче-

¹ Автор В.В. Гнатюк, год создания — 2022 <https://archivogram.top/39674167-skulyptura_kamnevichok_pryamougolnyu>.

² По большому счету, к числу таких единиц можно отнести рассмотренный выше мифоним *каменный богатый Денежкин*, но мы его отнесли в раздел мифонимов с основой *камень*, сделав акцент на второй части сочетания *Денежкин камень*. Для этого есть смысловые аргументы (мотив окаменевания и пр.).

ским обозначением местности вокруг Гумёшевского рудника, чем элементом функционирующей топонимической системы.

Азóвка, дeвка Азóвка — мифическая хозяйка горы Азов¹, находящейся близ города Полевского Свердловской области: «У нас у каждой горы своя хозяйка, у Азов-горы — Азовка» (Полевской) [ЛТЭК]. *Азовка* хорошо представлена в народных легендах (см., например: [Кругляшова 1991: 69–72]). Бажов, не называя сам мифоним (причины поясним далее), создал на основе подобных легенд сказ «Дорогое имячко». Анализ генезиса, функций и типологических характеристик персонажа, мотивов преданий, с ним связанных, наиболее полно представлен в [Блажес 1983: 7–9; Швабауэр 2002: 113–115]. Мы же остановимся лишь на некоторых собственно языковых моментах, которые, кажется, пока детально не изучались.

Мифоним — суффиксальное производное от *Азов*. Важно отметить также, что скалистая вершина горы Малый Азов называется *Азовкой* [Блажес, Литовская 2007: 20], отсюда вытекает возможность рассматривать мифоним как результат трансформации. Эти варианты не исключают, а дополняют друг друга. В языковом сознании местных жителей, носителей топонимических преданий, наоборот, ороним может мотивироваться антропонимом: «Говорили раньше старые люди, что гора называется *Азов*, потому что живет на ней в глубокой пещере девка *Азовка*»² (Полевской) [Кругляшова 1991: 72]. Это обстоятельство выводит нас на особую роль имени персонажа в народных верованиях.

Как выясняется, это имя было и объектом **вербальной магии**. Жители Полевского, объясняя причины появления *Азовки* в пещере, в качестве одной из них называют родительское проклятие (за то, что героиня, обычная заводская девушка, связалась с разбойниками) [Кругляшова 1991: 70]. В народных верованиях, связанных с *Азовкой*, проклятие не только остается в прошлом, но трансформируется в различные метаязыковые мотивы, среди которых для нас особо важен мотив действительности имени героини, способного либо открыть клады, либо погубить пришедших за ними. Открыться клады могут тому, кто угадает «закляненное» (т.е. проклятое) имя *Азовки* и назовет его: «Азов-то гора не простая. Богатства в ней много,

¹ По поверьям, здесь были зарыты клады, и основанием «надо считать обилие ценных ископаемых по равнине около Азова. Кроме двух медных рудников, здесь были залегаения прекрасного белого мрамора, который у камнерезов зовется полевским; здесь же, по речкам, были найдены первые в этом районе золотые россыпи» [Бажов 2019: 742].

² Научная этимология: Азов — метафорический перенос башкирско-татарского *азу* — 'коренной зуб' (вершина горы увенчана скалой, напоминающей коренной зуб). Эту версию подтверждает форма *Азав*, зафиксированная Палласом в XVIII в. [Матвеев 2008: 10].

да достать-то его трудно. <...> Многие хотели богатство достать, да не умели. Было здесь *имечко закланено*, кто его *назовет* — тому гора откроется. Угадать надо было *имечко* это. Тогда было бы счастье. А *имечко* <...> девки Азовки *имечко* было. Это ее люди девкой-то Азовкой прозвали» (Полевской) [Кругляшова 1991: 69]. Вариант этого поверья использовал Бажов в сказе «Дорогое имячко», где возлюбленный девушки (с неизвестным именем), живущий с ней «в горé», умирая, дает наказ на будущее: «Один такой подойдет к Азов-горе и громко так скажет твое *дорогое имячко*. И тогда зарой меня в землю и смело и весело иди к нему. Это и будет твой суженый. Пушай тогда все золото берут, если оно тем людям на что-нибудь сгодится. А пока прощай, моя ласковая. — Вздохнул в остатный раз и умер, как уснул. И в туё ж минуту Азов-гора замкнулась» [Бажов 2019: 21]. По всей видимости, Бажов опустил имя героини, чтоб более правдоподобно выглядел мотив узнавания «дорогостоящего имячка», играющего роль магического ключа к сокровищам. В любом случае Бажов хорошо знал метаязыковую проблематику легенд об *Азов-горе*, ср. его размышления по поводу рассказов старожилов этих мест: «Чтобы получить доступ к оставленным в пещере богатствам, надо было знать “заклятое слово”, “потайный знак”, “тайное имя”, и тогда доступ в пещеру становился свободным, там встречала гостя девица» [Бажов 2019: 741].

Есть народный вариант текста с более сложными метаязыковыми условиями, предполагающими совпадение имен проклятой героини и того, кто найдет пещеру в горе, где она сидит: «На Азов-горе сколько люди ходили, всегда слышали: стон-стоном стоит. Говорили, что там живет какая-то царица *проклянная*. В пещере живет. До нее дойдут, она выйдет. У нее *имя* какое-то. Если ее *имя* и *имя* человека, который пещеру найдет, сойдутся, то стона не станет: с нее сойдет проклятье, и она выйдет» (Мраморское) [Блажес 1983: 8]. Наконец, еще одну версию мы записали в таком виде: «На Азове замурованы какие-то люди были много веков назад. Пойдешь компанией на Азов-гору — лучше на подъеме молчать. Если назовешь кого из своих по *имени* — и попадешь в *имя* того, кто в горе сидит, то гора разоидется — и мертвецы к себе заберут» (Крылатовский) [ЛТЭК].

Кажется, этого материала достаточно для такого предположения: *имя Азов(ка)* подверглось ремотивации, обусловленной вторичным **притяжением к зов**, *звать* и поддерживаемой магией зова в традиционной культуре славян. Эта магия «основана на мифологическом отождествлении человека и его имени и одновременно на исключительных медиативных свойствах человеческого голоса. Апеллируя к кому-либо по имени и провоцируя отклик, зовущий тем самым получает доступ к его душе и жизненной силе» [Агапкина 1999: 350]. Т.А. Агапкина описы-

вает многочисленные ситуации, в которых окликание по имени проявляет свою апотропеическую или, чаще, вредоносную силу (ср., к примеру, распространенный в русской традиции запрет звать по имени спутника в лесу), и случай Азовки становится красивым дополнением к общей картине.

В заключение отметим, что особо интенсивная рефлексия над топонимом *Азов-горы* проявляется и в том, что, помимо *Азовки* (основной героини «горного» фольклора), в топонимических преданиях фигурируют и другие имена, фиксирующие попытки народного языкового сознания ономастически связать гору и живущего там персонажа: жители Полевского рассказывают о разбойнике *Азове* («Был в старину разбойник, *Азовым* он прозывался»), а по другой версии *Айзине* («Почему гора называется *Азов-гора*, а не гора *Айзина*? Само слово *Айзин* было трудно для произношения простому люду, поэтому люди упростили это слово. И стали называть не *Айзина гора*, а *Азов-гора*») [Кругляшова 1991: 68–69]. Более того, «когда умирали другие разбойники, то называли их именами речки, что возле горы *Азов*. Поэтому *Лавров-река* так и называется» [Кругляшова 1991: 68–69].

Итак, *Азовка* — яркое свидетельство проявления вербальной (метаязыковой) магии имени, когда топоним порождает мифоним под влиянием ремотивации *Азов* ↔ *зов* и с опорой на народные верования, связанные с практикой окликаний по имени.

Старик Таганай — олицетворение хребта Таганай в Челябинской области близ Златоуста. Мифоним встречается в южноуральских легендах в литературной обработке (например, в легенде «Рассказывал Акрам-курайчи о Тагане и сыновьях его», рассказанной Ю. Подкорытовым [Козлов 2005: 5–6]). Хребет Таганай славился месторождениями руд и минералов, и *старик Таганай* обладает несметными богатствами: «А было у старика Таганая богатства видимо-невидимо. Камешки дорогие, денежки золотые, медные да серебряные — сундуки полнехонькие в потаенном месте запрятаны» [Козлов 2005: 5]. В финале легенды Таганай каменеет — типичный мотив, объясняющий возникновение гор: «От обиды на неблагодарных сыновей <которые похищают его сокровища> окаменел Таганай, в гору превратился. Да такую высокую, что по ночам луна у него на каменном плече отдыхает. Так и говорят все: *Таганай — подставка луны*¹» [Козлов 2005: 6].

¹ А.К. Матвеев указывает, что «намного лучше все же толковать не “Подставка-луна”, а “Таган-луна”, используя и в переводе тюркское слово таган ‘треножник (железная подставка для котла на трех ножках)’. Образное видение местных татар или башкир нашло в горном хребте Большой Таганай <...> подобие треноги, тагана, весьма важного предмета стародавнего тюркского быта» [Матвеев 2008: 262]. Однако нельзя отрицать и возможности отантропонимического происхождения оронима [Матвеев 2008: 262].

Легенда «Судьба Таганая» (существующая во многих вариантах, но мы цитируем тот, который обработан С. Колтуновым) объясняет не только богатства хребта Таганай, но и всего Урала: «В стародавние времена, когда людей на земле еще не было, жили здесь одни великаны. И было у главного из них три сына. Владел великан камнями драгоценными, несметными богатствами, но никому не позволял к ним прикасаться. Решили сыновья тайком завладеть отцовскими сокровищами — сложили камень в мешок и убежали темной ночью. Только мешок тот с дыркой оказался, и рассыпались камни по всему Уралу, оттого и стал он богат самоцветами» [Козлов 2005: 6]. В финале легенды превращается в камень не только Таганай, но и его старшие сыновья, что объясняет наличие у хребта трех вершин.

Из сказанного выше вытекает, что аналогично Таганая могут осмысляться другие вершины и собственно Урал. **Богатырь Урал** — герой южноуральских легенд, переложенных сказительницей С.В. Власовой¹. Герой живет в подземных пещерах и делится с людьми знаниями о камнях: «Без корысти всем людям рассказал он про сокровища земные, какие видел в пещерах; про дворцы из разного цветного камня под землей; про белый камень, который всякую хворь отводит; про камень-леденец, который силы возвращает» [Власова 1974: 42]. Урал дарит людям золото и самоцветы: «Потом он открыл, будто заветный ларец, свой кожаный мешочек и достал золотое веретенко, начав разматывать с него нитку золотую, в которую были вплетены разные драгоценные камни. И чем больше разматывалась золотая нить, тем больше становились груды самоцветов вокруг Урала. Камни с горы рекой потекли, сверкая то красными гранатами, то сиреневыми аметистами, то прозрачными топазами, нежными, как цветы... В жизни все смертно, но не хотели люди, чтоб умер богатырь Урал, а потому говорили, будто ушел он опять в горы охранять земные клады. И по сей день он их стережет, и назвали люди те горы Уральскими» [Власова 1974: 42–43]. Вероятно, образ героя заимствован из башкирской мифологии, а имя *богатырь Урал* является калькой имени *Урал-батыр*.

С *Урал-батыром* башкирские мифы связывают происхождение горы *Урал-Тау*² и ее подземных богатств. Одна легенда гласит,

¹ Сама сказительница в «Сказе об Урале» настаивает на том, что она опиралась на народные предания: «Легенда — зародыш, сказ — человечинка. Слово к слову, как камень к камешку на богатом уборе, собрала я сказ об Урале» [Власова 1974: 13].

² Имеется в виду хребет *Урал-Тау*, идущий с северо-северо-востока на юго-юго-запад через весь Южный Урал от железной дороги Златоуст — Челябинск до верховий Сакмары и Зилаирского плато. На севере к Урал-Тау можно отнести и почти весь водораздельный хребет до Карабаша, поскольку местное тюркское население также называет его *Урал-Тау* (картографическая форма — *хребет Уральский*). Переводить ороним *Урал-Тау* надо просто «Уральский хребет» [Матвеев 1990: 252].

что полезные ископаемые появились из тела героя: «С великими почестями похоронил народ своего бытыра на возвышенном месте. <...> И каждый человек бросал туда землю, пока над могилой Урала не образовалась огромная гора. Ту гору народ назвал Уральской. Говорят, там и поныне хранятся кости Урал-батыра: стоит копнуть, и из-под Уральской горы можно извлечь несметные богатства золота и серебра, всевозможные драгоценные камни. Они-то и есть те самые незабвенные кости Урала-батыра. Сохранились не только бесценные его кости, но даже кровь его не успела остыть. Лишь по истечении долгого времени цвет свой изменила: то, что мы называем маслом земли <нефтью>, и есть вечно теплая неиссыхаемая кровь нашего Урал-батыра»¹ [Башкирское народное творчество 1988: 43].

В древней башкирской легенде «Как возникли луна и Уральские горы» рассказывается, что когда-то на небе было два солнца — и одно из них пронзил своей алмазной стрелой *батыр Урал*, избавив тем самым людей от невыносимой жары. От попадания стрелы солнце расколосось пополам, и одна половинка осталась висеть на небе, став ночным светилом — Луной (*Ай*), а «другая упала на землю и потом превратилась в большую гору, богатую всяческими сокровищами», которую в честь батыра назвали *Урал-тау* [Башкирское народное творчество 1987: 31]. Эта легенда перекликается с легендами о Тагане, имя которого, как указывалось выше, имеет фольклорный перевод «подставка для луны», что связывает указанные тексты в единый этимологический комплекс.

Есть и более сложные случаи: ороним изначально мотивирован антропонимом — обозначением человека или антропоморфного существа, не связанного с сокровищами, но функционирование в составе оронима с прозрачной внутренней формой бросает мотивационный «отсвет» на антропоним, соответственно названный им персонаж получает новую роль хранителя сокровищ. Такова ситуация с названием гряды *Полюдов кряж* в западных предгорьях Урала на территории Пермского края (низовья Колвы и Вишеры). Наиболее значительная вершина — *Полюдов Камень*. Название образовано от личного имени *Полюд* или фамилии *Полюдов*². Позднее возникают многочисленные предания о богатыре *Полюде*, которые не раз анализировались

¹ Записано в 1956 г. в Троицке Челябинской области А.И. Харисовым от И. Рахматуллина.

² «[И]мя это <Полюд>, безусловно, русское, что хорошо доказывает “Ономастикон” акад. С.Б. Веселовского. Там упомянут новгородский боярин *Полюд*, убитый в 1268 г. в бою с немцами под Раковором. Фамилия *Полюдов* распространена в Пермской области. Там же есть и несколько деревень с названием *Полюдово*. Личное имя *Полюд*, очевидно, связано со старым русским словом *полюдь* ‘ежегодный объезд подвластного населения для сборов дани’, можно привести еще диалектные русские слова *полюдь* ‘люди’, ‘народ’, *полюдный* ‘общительный, обходительный (о человеке)’» [Матвеев 2008: 219].

фольклористами. В контексте нашего исследования значим лишь один мотив: *богатырь Полюд* живет в пещере и охраняет подземные богатства: «Пришли на Вишеру как-то камские мужики. И вот ходили они к Полюду за сокровищами. Деньги после того такие в Чердыни водились, крестовиками называются. <...> Нашли лаз в пещеру откуда-то сверху, спустили на веревке одного, который посмелее <...>. Долго ходил он там по темным проходам и видит: стоит кровать каменная. А на той кровати богатырь лежит, тоже *каменный*, волосы *каменные* до земли свисают. А подле кровати той сундук с *серебром, золотом да каменьями разноцветными*» (далее в легенде говорится о том, как два героя неправильно распорядились богатствами и сгорели, а третий поделился с людьми: «В каменном ряду в Чердыни после того долго попадались полюдовские деньги») [Михнюкевич 1984: 93]¹.

Минералы, металлы

М а л а х и т. Это единственное слово, ставшее исходным для мифонимической деривации (из всех обозначений минералов). Производное *малахитница* ‘дух в облике девушки, обитающей в залежах малахита’ весьма распространено, о чем говорит хотя бы попадание этой лексемы в научно-популярную энциклопедию М. Власовой [Власова 2008: 327]. Известно слово и нашим среднеуральским информантам, ср.: «Малахитница запросто сгубит, нрав крутой у нее» (Полевской) [ЛКТЭ]. Однако в настоящее время лексема устаревает, что связано, помимо прочего, с резким сужением возможностей сбора знаменитого уральского малахита. При всем том, что *малахитница* «отвечает» за разные самоцветы, прозрачная связь слова (и образа) с малахитом определяет его использование.

Малахитница фигурирует у Бажова, ср.: «От стариков он, вишь, слышал, что Хозяйка эта — *малахитница*-то — любит над человеком мудровать» [Бажов 2019: 25]; «Ну, конечно, против *малахитницы* где же ей <невесте Степана> красотой равняться! Простой человек, обыкновенный» и др. [Бажов 2019: 31] («Медной горы Хозяйка»). Сейчас уже невозможно определить направление миграции слова: из народной речи в авторские сказы или наоборот. Думается, что наиболее вероятно последнее: во-первых, мы не встречали *малахитницы* в «добажовских» текстах (впрочем, их немного), во-вторых, модель образования слова весьма эксклюзивна (как уже говорилось, другие названия самоцветов не дают производных геммонимов).

¹ Записано И.В. Зыряновым в 1947 г. в д. Морчаны Красновишерского района Пермской области от Д.А. Судницыной (1872 г.р.).

Почему именно *малахит* выбирается на роль производящей основы для названия властительницы недр? *Малахитница* (*Хозяйка Медной горы*) «привязана» к зоне, знаменитой на весь мир этим камнем, который, в свою очередь, «привязан» к меди, поскольку является ее карбонатом. *Медная гора* — местность вокруг одного из старейших на Урале медных рудников — Гумёшевского. Гумёшевский рудник с XVIII в. был основным поставщиком уральского малахита, не имевшего себе равных по изысканности узора и глубине цвета. Малахит исключительно труден для обработки, поскольку это мягкий и ломкий камень, нередко обнаруживаемый в природе в виде небольших кусочков, которые надо соединять при обработке, подгоняя прихотливые узоры из разных самородков друг к другу. Обработка малахита требует отдельной (и очень высокой) компетенции и специализации, ср. *малахитчик* ‘кустарь или рабочий гранильной фабрики, занятый выделкой художественных изделий из малахита (Свердловск и его окрестности)’ [Бирюков 1936: 331]. Кроме этого, работа с малахитом весьма опасна: труд в Медной горе медленно убивал человека, те, кто занимался малахитом, долго не жили, умирали от туберкулеза, вызванного влиянием ядовитой малахитовой пыли. «Даже молодые парнигорняки в сказах Бажова выглядят изможденными: Степан — “неженатик”, а уже в глазах “зеленью отливать стало”; его товарищ постарше “весь изробленный. В глазах зелено, и щеки будто зеленью подернулись. И кашлял завсе”» [Блажес 1982: 53]. Уральский писатель Исая Давыдов в своих «Тагильских новеллах» (1970) привел воспоминания стариков о малахите как «недобром» камне: «Малахитовые украшения шли в город на продажу, женщины из рабочих семей их не носили; камнерезы хранили малахит не дома, а где-нибудь в сарайчике, бане»; «От малахита — зло <...> Особенно если он в женских украшениях <...> Я хоть и не суеверен, а дома у себя малахита не держу» (цит. по: [Приказчикова 2003: 13], где дается и другой материал относительно малахитовой символики в сказах Бажова в более широком контексте). Таким образом, сочетание неповторимой красоты, ценности камня и его исключительной прихотливости, даже «зловредности», создает почву для его мифологизации.

Связи *малахитницы* с *малахитом* разнообразны. У нее, как отмечает Бажов, зеленые глаза, «из шелкового, слышь-ко, малахиту платье. Сорт такой бывает. Камень, а на глаз как шелк, хоть рукой погладить» [Бажов 2019: 25]. Она указывает (разумеется, тем, кто этого достоин) на места залегания малахита и способы его обработки, «отводит» камень от недостойных, превращается в зеленую ящерку и пр. [Бажов 2019: 27, 29]. Сам Бажов, размышляя над «змеиной» природой малахитницы, отмечал: «Образ ящерицы как воплощение Хозяйки горы доста-

точно ясен для всякого, кому случалось видеть открытый выход углекислой меди или ее разлом. По цвету, а иногда и по форме здесь сходство очевидное» [Бажов 2019: 753]. Интересно, что в лексике уральского ювелирного и камнерезного дела традиционные фигурки в виде маленьких змеек (считающиеся камнерезными символами Урала) зовутся *малахитницами*: «Справа и слева изображены сказочный дурман-цветок, маленькие змейки-*малахитницы*, золотой полоз и т.д.» [Павловский 1953: 128]; «Маленькое рельефное тондо окружено змейками-*малахитницами*, сказочными цветками» [Семенов, Тимофеев 2001: 104] и др. Соответственно, и вне бажовского дискурса малахит воспринимается на Урале как камень *Хозяйки*, ср. рассуждения нашего информанта из Екатеринбурга: «Мне бабушка рассказывала, что есть такое поверье: незамужним девушкам нельзя носить малахитовые украшения. Если будешь носить, никогда замуж не выйдешь. *Хозяйка* якобы ревнует, что ты носишь ее камень и парней приманиваешь, поэтому всех женихов от тебя отгоняет» [ЛТЭК]. На эти представления явно повлияли бажовские мотивы: малахитница в сказах ищет себе жениха, поэтому заманивает молодых мастеров и испытывает их.

Медь. Название меди лежит в основе обозначения зооморфного мифологического персонажа — змеи-*медянки*. В общенародном русском языке *медянка* — неядовитая змея из семейства ужей, названная так по бронзовому отливу кожи. На Среднем Урале это слово, помимо общенародного значения, означает также ядовитую змею (то же — *медница*, *медунка*) [СРГСУ 2: 123–124]; ср. также общенар. *медяница* ‘безногая змеевидная ящерица медного или серого цвета, веретенница’, ср.-урал. *медянка* ‘то же’ [СРГСУ 2: 124].

Мифологизация змей практически универсальна; мотив «змея ↔ камень, металл» тоже имеет широчайшее распространение (о его номинативном воплощении, в том числе на Урале, см.: [Березович, Сурикова 2022]), поэтому остановимся именно на образе медянки. Согласно русским и украинским верованиям, медянка представляет большую опасность для человека; считается, что она слепа и получает зрение на целые сутки лишь раз в году, на Иванов день, и тогда бросается на человека как стрела и пробивает его насквозь [Гура 1997: 301].

По старательским приметам, *медянки* или *медяницы* указывали на золото: «Слышала я, что золотоискатели примечали: где много змей, значит, там золото есть. Примета у них такая. Эти змейки были маленькие, называли их змейками-*медянками*»¹ [Блажес 1983: 16]. Наши среднеуральские информанты, про-

¹ Записано в Полевском от Е.Г. Калугиной, 1901 г.р.

живающие в зоне, где добывают не золото, а изумруды, переносят на медянок способность указывать на последние: «Одну медянку увидишь, другую, третью — неспроста, к зелёнке <изумрудам> ведут» (Алапаевск) [ЛКТЭ]. В очерке «У караулки на Думной горе» Бажов пишет о такой примете золотоносного пласта, как клубок вьющихся медянок: «Сидит будто и видит — у камня медянки играют. Цельный клубок их. Перевились все, а головками-то друг дружку подтыкают. Он и заметил этот камешок. Копнул тут, да и выкопнул штучку в три фунтика! Понимай, значит, какие это медянки играли!» [Бажов 2019: 789]; см. также: [Ахметшин 2001: 142]. Кроме того, Бажов отмечает, что, по верованиям горщиков, «сквозь камень проходила не всякая змея, а лишь бронзово-золотистая медянка» [Бажов 2019: 753]. О последствиях такого «прохождения» медянки через камень писатель повествует в сказе «Змеиный след»: «Схватил ту девчонку за ноги да что есть силы и дернул на себя, в яму. Девчонка от земли отстала, а все пряменько стоит. Потом еще вытянулась, потончала, медяницей стала, перегнулась Костьке через плечо, да и поползла по спине. Костька испугался, змеиный хвост из рук выпустил. Уперлась змея головой в камень, так искры и посыпались, светло стало, глаза слепит. *Прошла змея через камень, и по всему ее следу золото горит*, где каплями, где целыми кусками. Много его». При этом золотой след медянки обернулся для героя смертью. В сказе последователя Бажова Ю. Гребенькова («Диковинные лапти») медянка тоже приносит каменное богатство, оборачивающееся гибелью. Мастер Степан изготавливает злобной дочери заводчика по его заказу удивительные сапожки из камня, у которых «шнурки что змейки шелковые. Сумел Степан в несгораемую белую нить желтизны подпустить. Поэтому и стали похожи змейки на наших медянок. Тех, что к горному богатству дорожки показывают» [Гребеньков 1980: 29], но в момент примерки «скользнули шнурки со Степановых сапожков настоящими живыми медянками и запястья рук его дочери обвили» [Гребеньков 1980: 30]. Автор заключает: «С давних пор живет поверье на Урале. Если кого укусит медянка — лекаря не зови. Не избежать тут смерти. Медянки всегда с разбором кусают. Значит, злобная, ненавистническая душа у человека. А доброго да к людям отзывчивого не заденут» [Гребеньков 1980: 30].

Связь медянки с золотом определяется тем, что медный колчедан — главнейшая руда меди — имеет золотистую окраску с металлическим блеском. Внешне в породе он очень похож на золото, а также является спутником золота. Показательно и то, что медный колчедан называют *золотой обманкой*: «А желтый самородок оказался вовсе не золотом, а медным колчеданом, или, как его называют, золотой обманкой» (Южаково) [ЛТЭК].

Разумеется, «золотые» аллюзии медянки обусловлены не только этими физическими факторами, но и хтоничностью, «подземностью», а также силой и вредоносностью змеи, дающей ей власть над залегающим в земле богатством.

Наконец, следует отметить еще одно обстоятельство. *Медянка* ‘змея’ имеет словообразовательный омоним — *медянка* ‘устар. малахит’. В ареал этого слова входила и зона Гумёшевского рудника, ср. фрагмент из описания этих мест, составленного академиком И.И. Лепехиным на основе путешествия 1770 г.: «Для отменностей и богатого содержания можно почестъ его <Гумёшевский рудник> главою всех Уральских рудников. Положение свое имеет на плоской горе и в мягкой глинистой земле, где столбами или гнездами попадаетъ та медная осадка, которую описатели ископаемых малахитом, а наши просто *медянкою* называют» (цит. по: [Семенов 1987, II: 15]). Это словесное тождество может вызвать и смысловую аттракцию в сознании горщиков, выражающуюся в наложении негативной символики змеи и малахита.

З о л о т о. Образ мифического существа, охраняющего золото, наиболее ожидаем, ярко выражен и хорошо изучен, поэтому мы лишь кратко назовем имена персонажей. В Башкирии хорошо известен *хозяин золота*: «Когда мы были маленькие, старики пугали нас *хозяином золота*. Мы близко не подходили к шахтам и обогатительной фабрике. Будто бы хозяин бродит по заброшенным штрекам в виде штейгера, а иногда появляется и среди шахтеров, кричит на всех, но самого его не видеть. Старики не разрешали откликаться на этот крик: может ведь и угробить. А если старатели затевали ссору из-за золота, говорили, что оно никому не достанется, — его отберет хозяин»¹ [Ахметшин 1998: 171]. Мотивы преданий, связанных с этим персонажем, см.: [Ахметшин 1976; Швабауэр 2002: 120–121].

Выше (в связи с мифонимом *царь подземный*) мы говорили о сказке «Золотая девка», которая бытовала на Среднем Урале в конце XIX в. В сказке фигурирует и дочь подземного царя — *золотая девка*, являющаяся хранительницей богатств. Тот, кто найдет в пещере посреди леса большой камень, отвалит его «особым словом» и преодолеет другие препятствия, увидит: «Лежит девка красоты писаной на постели лебединой, сама в соболях, парчах, камнях-самоцветах» [Бирюков 1936: 220]. Если выпить из трех ковшей, которые она предложит, «девка и рассыплется <...> И окажется тут самое диво чудное, счастье великое — золото, серебро, камнях-самоцветы» [Бирюков 1936: 220]. Номинация *золотая* здесь не только указывает на связь

¹ Записано от И.С. Мусина (1897 г.р.), д. Гадельша Баймакского района Башкортостана.

с золотом, но является качественной характеристикой иного мира (ср. *золотое царство* в сказках): «Все, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства» [Пропп 2000: 245].

К этим персонажам примыкает и *атаман Золотой* — герой сказа («Тайный сказ про атамана Золотого»¹) [Блинова 1941: 5–9], сложенного заводскими рабочими о популярном на Урале в XVIII в. атамане Плотникове, казненном в 1771 г. Он носил прозвище *Рыжанко*, которое порождает сказовое имя *Золотой* (ср. аргогич., простореч. *рыжьё* ‘золото’ (Екатеринбург) [ЛГЭК]): «Жил тогда аатаман. Был он высокий и силы большой — лицом бледный, а взгляд так сквозь и пробирает, — а волосы что твое золото чистое, за волосы-то его и Золотым прозвали» [Блинова 1941: 6]. *Золотой* грабит только богатых заводчиков, управителей, попов и помещиков. Награбленное оружие и часть богатств аатаман раздает рабочим, а «золотые самородки, камни самоцветы красоты невиданной» уносит в потайную пещеру, где на Азов-горе дозором стоят его три верных товарища, а в пещере, выложенной мрамором, спит «атаманова невеста, красавица-девица» [Блинова 1941: 92]. По мнению исследователей сказа, «часть, относящаяся к Азов-горе и хранящимся в ней кладам, очевидно, более позднего происхождения» [Блинова 1941: 92]. Вероятно, прозвище *Золотой* притягивает к герою мотив охраны подземных богатств.

Золотой Волос — героиня одноименного сказа Бажова, дочь Великого Полоза, владеющего всеми подземными сокровищами. Будучи похищена башкирским джигитом-охотником Айлыпом, она дважды убегает с ним от своего отца, но оба раза тот возвращает ее в свой золотой дворец, притянув беглянку за золотые волосы. И только в третий раз они совершают удачный побег, опускаются на дно озера Иткуль и навсегда избавляются от неусыпной власти Полоза. Как пишет Бажов, «с той поры на заплесках озера золото и появилось. Где речек старых и следа нет, а золото есть. И все, слышь-ко, чешуйкой да ниточкой, а жу-желкой либо крупным самородком вовсе нет. Откуда ему тут, золоту, быть? Вот и сказывают, что из золотой косы Полозовой дочки натянуло» [Бажов 2019: 226].

Преобразование золотых волос в жилки золота — достаточно устойчивый мотив в уральских легендах и преданиях. В предании, записанном в Березовском (Свердловская обл.), золотыми жилами становятся волосы хозяйки Медной горы: «Отрезала

¹ Записано в Свердловске в 1936 г. со слов Г.Б. Кузнецова (1860 г.р.), бывшего рабочего Невьянского завода.

хозяйка от косы своей прядку, бросила золотые волосы на землю. Золотыми ручейками ушли они в породу... С тех пор больше двухсот лет добывают золотые волосы Хозяйки Медной горы в березовских шахтах. Так жилками и лежат они в породе» [Клюшников 1977].

Тему золотых волос мифического женского персонажа, приносящих, как говорят горщики, фарт в поисках золота, развивает О.А. Славникова в романе «2017», где появляется **Златовласка**: «Несколько раз добытчики снимали с веток, с шершавых скальных выступов живую режущую нитку — *волос Златовласки*, дочери Великого Полоза, трехметровой женщины с клубящейся жидким золотом безглазой головой, способной превращаться в сильно намагниченную подземную змею. По недостоверным свидетельствам, изредка на лице существа, похожем на обтянутый тканью кулак, все-таки разверзались стеклянные трещиноватые глазищи — и тогда зарвавшийся старатель, обливаясь потом и смертельным трепещущим светом, мгновенно превращался в золотую скорченную статую. Как всякий горный дух, рифейская Горгона была своенравна; однако волос ее, помещенный в обыкновенную бутылку, жил, ничем не питаясь, несколько лет и приносил владельцу, если он не жадничал, сказочный фарт» [Славникова 2020: 428].

Таким образом, золотые волосы персонажей «продолжаются» в самой природе, и аналогичная метафора фиксируется в номинативной системе: в профессиональной лексике горщиков под *золотыми волосами* понимаются 'включения желтого рутила в виде волосков в минерале' (Мурзинка) [ЛТЭК].

В заключение следует упомянуть о том, что «золотые» персонажи в русской традиции Урала могли испытывать влияние обско-угорской традиции. Речь идет, например, о широко известной **золотой бабе** — священном идоле обско-угорских народов, сделанном, по поверьям, из чистого золота. Золотая баба фигурирует в русских письменных сообщениях с XIV в. [Петрухин 2005: 20]. Описание идола и его локализация в источниках различаются. Вероятно, происходила контаминация местных верований в женское божество плодородия и богатства с легендами о золотой бабе — хранительнице сокровищ, «в каждом языческом регионе была своя “Золотая Баба”» [Рябий, Рябий 2015: 58].

Идол отождествляется с мансийской богиней по имени *Калтась-Эква* «благодаря прямому переводу эпитета *сорни* [sorñi] (“золотая”), прилагаемого к ее имени. В фольклоре манси *Калтась-Эква* сближается с утренней зарей» [Мифология манси: 70] — отсюда, вероятно, «золотые» ассоциации (*заря — гореть — золото*). Есть и другой вариант отождествления: богиню

кондинских манси *Сурэнь Торум Нэ* (букв. «золотая женщина-богиня») на русском языке называют *Золотая баба* [Кошманова 2011: 34] и также связывают с легендарным идолом. Определение *золотая* (вероятно, изначально оценочный эпитет) мотивирует возникновение преданий, ассоциирующих ее с кладами и сокровищами. Так, по преданию, вблизи с. Болчары на Конде зарыт клад, который некоторые местные жители связывают с золотой бабой. Люди пытались взять этот клад, но безуспешно [Кошманова 2011: 21]. Записаны устные рассказы о том, как в XX в. манси ходили на поклон к золотой бабе с различными просьбами и приносили от нее подарки — цветные камешки: «Тот, кто подержит их в руках, будет защищен от всяких бед и напастей» [Кошманова 2011: 75]¹.

От основ *золото* и *серебро* образуются зоомифонимы: *золотая ящерица, козел золотые рога, зверь (лось) золотые рога, серебряный олень, козел серебряное копытище* и т.п. Им и другим горным зоомифонимам мы посвятим специальную публикацию.

* * *

Итак, нами рассмотрены горные мифонимы, в основе которых лексика неживой природы. Производящие слова принадлежат следующим смысловым группам: ▪ стихии, метеорологические явления: *огонь, (синий) туман, морок, *снег*; ▪ элементы ландшафта, географические локусы: *гора, земля, камень*; отдельные вершины, имеющие собственные имена: *Азов, Таганай, Урал, Полюдов камень, Денежкин камень*; ▪ минералы, металлы: *малахит, медь, золото*.

Разумеется, трудно претендовать на исчерпывающее рассмотрение всех мифонимов, особенно «авторских», фигурирующих в художественных текстах (скажем, в многочисленных произведениях местных сказителей, подражающих Бажову). В то же время повторяемость разных названий, образованных от одной и той же основы, говорит о том, что общая логика номинативных процессов в изучаемой сфере восстановлена в целом верно.

Выше мы сделали ремарку о том, что интересующий нас тип мифонимов явно архаичен. Эта наша рабочая гипотеза подтвердилась и конкретизировалась в процессе исследования. Разумеется, речь идет о древности не отдельных конкретных названий (они могут быть и недавними, как в случае с «неозычным» словом *камневичок* или мифонимами из авторской литературы), а номинативных моделей, связанных с определенными производящими основами. На архаичность указывает

¹ Подробнее о золотой бабе в культуре обско-угорских народов см., например: [Петрухин 2005: 20–26; Кошманова 2011; Рябий, Рябий 2015].

в первую очередь тематическая принадлежность производящих основ: духи «вырастают» из ландшафта (различных форм рельефа — положительных и отрицательных), погодных условий, горных пород и минералов. Это гении места и природных стихий, над которыми изначально человек не властен. Характерно такое обстоятельство: огонь может быть как природным, так и «культурным», но в тех представлениях, которые мотивировали горные мифонимы, отражен именно «н е о к у л ь т у р е н н ы й», хтоничный огонь. Огонь, туман, снег — явления непостижимо изменчивые и непредсказуемые, эта изменчивость и порождает духов. Что касается минералов и металлов, то наибольшую связь с духами обнаруживают малахит, медь, золото: в этом списке самое красивое, ценное, дорогое, прагматически значимое, но вместе с тем трудно добываемое и опасное для здоровья и самой жизни.

Важной чертой ряда рассматриваемых слов является полимотивационность, включенность в своеобразные мифопоэтические полимотивационные комплексы, соединяющие в себе факты, которые принадлежат разным каналам трансляции этнокультурной информации (язык, фольклорный текст, верования, обряд). Такая полимотивационность — маркер не только архаики, но и устойчивой значимости образа, находящего разные способы мотивационного подновления. Так, выше говорилось о разных мотивационных импульсах, связанных с образом огня: здесь и цвето-световая ассоциация, сопрягающая огонь с золотом, игрой самоцветов (обозначаемой словом *гореть*), и признак вихревого движения, уподобляемого «траектории» залегающего золота (напоминающей, как было указано, прозаическую редьку), и «слиток» представлений о предельной ценности, могущественности, непостижимости, опасности огня = золота. Поэтому *огневица*, *огневка* и пр. имеет «огненные» одежды, сверкающие «как жар» бусы, способна пускаться в вихреобразную пляску, вздымать столбы огня над залежами золота. Полимотивационность связана и с таким обстоятельством, как отражение в номинациях разных точек зрения: образы, соотносящие золото и самоцветы с огнем, возникают как у металлургов, наблюдающих за плавкой металлов, так и у старателей, разыскивающих золото и минералы.

Весьма выразительной чертой рассматриваемого лексического корпуса является присутствие в нем мифонимов, образованных от топонимов, — реальных или ирреальных (**Семигорье* → *Семигор*). В русской мифонимии и топонимии эта модель очень редка. Выявляя такие названия на огромном топонимическом массиве Русского Севера (около 800 тыс. наименований), мы обнаружили всего пять топонимов, порождающих мифонимы [Березович 2012: 38–39]. За время, прошедшее с момента публи-

кации указанной работы, удалось найти еще один случай: *хемеровский* 'леший, живущий, по поверьям, в лесу *Хемерово* (Онежский р-н Архангельской обл.)' [КСГРС]. Думается, что ощутимая представленность этой модели в изучаемом материале объясняется как спецификой самих реалий (гора — самый «антропоморфный» географический объект, особенно если речь идет об Уральских горах с их фигурами выветривания), так и влиянием тюркской и обско-угорской традиций, где весьма популярны мифы о «каменных хозяевах».

Отметим также высокую активность «авторских» мифонимов, фигурирующих в художественных текстах. Несмотря на то что мы анализировали лишь те тексты, которые имеют установку (хоть и проявленную в разной степени) на следование народной традиции, «авторская» мифонимия в ряде случаев обнаруживает некоторую специфику. Так, художественный текст предпочитает «единичного», индивидуализированного героя, потому, например, апеллятивный мифоним *хозяйка*, фигурирующий в народной речи, в авторском произведении превращается в *Хозяйку Медной горы*.

Более полные выводы по этому и другим поводам можно будет сделать после детального исследования других разрядов горной мифонимии, которое будет предпринято авторами в ближайшем будущем.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов», финансируемого Минобрнауки России (номер темы FEUZ-2023-0018).

Список сокращений

- КСГРС — картотека Словаря говоров Русского Севера (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).
- КЭИС — картотека Этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).
- ЛКТЭ — лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).
- ЛТЭК — картотека «Лексика, топонимия этнография камня» (хранится на кафедре русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации УрФУ, Екатеринбург).
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными / [Редкол.: Б.А. Ларин, А.С. Герд, С.М. Глускина и др.]. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та; СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1967–. Вып. 1–.

- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995–2014.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала: В 7 т. / Под ред. А.К. Матвеева. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1964–1987.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П. Филина (вып. 1–22), Ф.П. Сороколетова (вып. 23–42), С.А. Мызникова (вып. 43–). М.; Л.; СПб.: Наука, 1965–. Вып. 1–.
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка: В 17 т. / Под ред. В.И. Чернышёва. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1948–1965.

Источники

- Агапкина Т.А.* Зов // Толстой Н.И. (общ. ред.). Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 350–352.
- Аникин А.Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири: заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. 2-е изд., испр. и доп. М.; Новосибирск: Наука, 2000. 768 с.
- Артемьев И.И.* Кайгородская быль: Рассказы. Екатеринбург: Квадрат, 2012. 288 с.
- Бажов П.П.* Малахитовая шкатулка: Науч. изд. / Редкол.: Д.В. Жердев, М.А. Литовская, Е.А. Федотова. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2019. 896 с.
- Бажес В.В., Литовская М.А.* (ред.-сост.). Бажовская энциклопедия. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Сократ, 2007. 639 с.
- Башкирское народное творчество. Т. 2: Предания и легенды / Сост., автор вступ. статьи и коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1987. 574 с.
- Башкирское народное творчество. Т. 3: Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов; вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н. Т. Зарипова. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1988. 448 с.
- Бирюков В.П.* (собр. и сост.). Дореволюционный фольклор на Урале. Свердловск: Свердловгиз, 1936. 364 с.
- Блинова Е.М.* Тайные сказы рабочих Урала. М.: Советский писатель, 1941. 172 с.
- Болдырев Б.В.* Эвенкийско-русский словарь: В 2 ч. Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2000.
- [*Власова*] Голубая жемчужина: Легенды, предания, сказы дореволюционного Урала / Лит. запись С.К. Власовой; под ред. канд. филол. наук М.Г. Китайника. Челябинск: Кн. изд-во, 1958. 99 с.
- Власова С.К.* Сказание о Щелкане и Сулее: Сказы. Челябинск: Челябинское кн. изд-во, 1961. 120 с.
- Власова С.К.* Поют камни: Сказы. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1964. 100 с.
- Власова С.К.* Ансаровы огни. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1974. 119 с.
- Власова М.* Энциклопедия русских суеверий. СПб.: ИД «Азбука-классика», 2008. 622 с.

- Галкин В.С. Сибирские сказы. М.: Молодая гвардия, 1984. 112 с.
- Гребеньков Ю.К. Тайна горы Сугомак: сказы о заводском Урале. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1980. 138 с.
- Гриднева Л.Н. Новые записи уральских преданий // Русский фольклор. Л.: Наука, 1972. Т. 13: Русская народная проза. С. 229–233.
- Зиновьев В.П. Русский фольклор Восточной Сибири / Отв. ред. Р.П. Матвеева: В 2 кн. Иркутск: Иркут. гос. ун-т, 2019. Кн. 2. 672 с.
- Киреев В.А. Угрюм-река Шишкова. География и локализация // Журнал Института наследия. 2021. № 3 (26). <<http://nasledie-journal.ru/ru/journals/451.html>>.
- Клюшников Е. Золотые волосы хозяйки (Быль-небылица о Ерофее Маркове) // Уральский рабочий. 1977, 5 янв. № 3.
- Козлов А.В. (сост.). Легенды и были Таганая. Златоуст: ФотоМир, 2005. 157 с.
- Кошманова О.А. Золотая баба или заколдованная богиня: легенды, устные предания, летописные сведения, исторические справки, свидетельства жителей Кондинского края. Урай: Урайская типография, 2011. 100 с.
- [Криничная] Легенды. Предания. Бывальщины / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и примеч. Н.А. Криничной. М.: Современник, 1989. 287 с. (Классическая 6-ка «Современника»).
- [Кругляшова] Предания и легенды Урала: Фольклорные рассказы / Сост., вступ. ст. и коммент. В.П. Кругляшовой. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1991. 286 с.
- Матвеев А.К. Вершины Каменного Пояса: названия гор Урала. 2-е изд., перераб. и доп. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1990. 287 с.
- Матвеев А.К. Географические названия Урала: Топонимический словарь. Екатеринбург: Сократ, 2008. 351 с.
- Мисюров А.А. Легенды и были: фольклор старых горнорабочих Южной и Западной Сибири / Предисл. М.К. Азадовского. 2-е, доп. изд. Новосибирск: Новосибгиз, 1940. 232 с.
- Мисюров А.А. Сибирские предания, легенды: Сборник / [Послесл. Н.А. Каргополова]. Новосибирск: Кн. изд-во, 1959. 231 с.
- [Надршина] Башкирские предания и легенды / Сост., вступ. ст., коммент. Ф. Надршиной. Уфа: Башк. кн. изд-во, 1985. 287 с.
- Никулина М.П. Камень. Пещера. Гора. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. 120 с. (Очерки истории Урала. Вып. 15). <http://svitk.ru/004_book_book/17b/3679_nikulina-kamen_pehera_gora.php>.
- Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель; АСТ; Транзиткнига, 2005. 463 с.
- Семенов В.Б. Малахит. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1987. Т. 1. 240 с. Т. 2. 160 с.
- Семенов В.Б., Тимофеев Н.И. Книга резного искусства / Под ред. Е.В. Логунова. Екатеринбург: ИГЕМО «Lithica», 2001. 144 с.
- Славникова О.А. 2017. М.: АСТ, Редакция Елены Шубиной, 2020. 608 с.
- Сорочинский А. В таежных дебрях Подкаменной Тунгуски. Монреаль: Accent Graphics Communications Монреаль, 2013. [Б. пар.]

- Ушницкая Н.Ю.* Применение коммуникативных игр на уроках эвенкийского языка // Развитие этнокультурного образования коренных народов Арктики: традиции и инновации [Электронный ресурс]: Сб. трудов Всерос. науч.-практ. конф. (15 февраля 2019 г., г. Нерюнгри) / [Под ред. В.П. Марфусаловой]. Киров: Изд-во МЦИТО, 2019. С. 58–59.
- Черепанов С.И.* Озеро синих гагар: Уральские сказки и сказы. Челябинск: Южно-Урал. кн. изд-во, 1971. 151 с.
- Шишков В. Я.* Угрюм-река. Кызыл: Тувинское книжное изд-во, 1986. 864 с.

Библиография

- Ахметшин Б.Г.* Образы Хозяина и Хозяйки подземных богатств в фольклоре горняков Башкирии (по материалам фольклорных экспедиций Башкирского университета) // Фольклор Урала. [Вып. 1.]: Народная проза. Свердловск: [Урал. гос. ун-т], 1976. С. 31–38.
- Ахметшин Б.Г.* Несказочная проза горнозаводского Башкортостана и Южного Урала: Дис. ... д-ра филол. наук. Уфа, 1998.
- Ахметшин Б.Г.* Горнозаводской фольклор Башкортостана и Урала. Уфа: Китап, 2001. 287 с.
- Ахметшин Б.Г.* Горняцкие легенды и предания народов Урала // Ватандаш. 2017. № 7. С. 163–187.
- Березович Е.Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: пространство и человек. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Либроком, 2009. 328 с.
- Березович Е.Л.* Местные топонимы в свете деривационной и фразеологической семантики // Рут М.Э. (отв. ред.). Язык и прошлое народа: Сб. науч. ст. памяти проф. А.К. Матвеева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. С. 25–52.
- Березович Е.Л., Иванова Е.Э.* К реконструкции системы горной мифониимии Урала: общий обзор // Этнолингвистика. Ономастика. Этимология: Материалы V Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 7–11 сентября 2022 г. / [Редкол.: Е.Л. Березович, О.Д. Сурикова (отв. ред.) и др.]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2022. С. 18–26.
- Березович Е.Л., Сурикова О.Д.* Змеиный камень змеевик: этнолингвистический комментарий // Традиционная культура. 2022. Т. 23. № 4. С. 56–68.
- Блажес В.В.* П.П. Бажов и рабочий фольклор: Учеб. пособие по спецкурсу для студентов филол. фак. / [Науч. ред. В.П. Кругляшова]. Свердловск: Урал. гос. ун-т, 1982. 102 с.
- Блажес В.В.* Рабочие предания родины П.П. Бажова // Фольклор Урала. [Вып. 7]: Бытование фольклора в современности (на материале экспедиций 60–80 годов). Свердловск: [Урал. гос. ун-т], 1983. С. 5–21.
- Гельгардт Р.Р.* Стиль сказов Бажова: Очерки / Вступ. ст. и ред. В.И. Чичерова. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1958. 482 с.
- Гельгардт Р.Р.* Фантастические образы горняцких сказок и легенд. К типологической характеристике старого рабочего фольклора // Русский фольклор. М.; Л.: Наука, 1961. Т. 6. С. 193–226.

- Гемуев И.Н., Напольских В.В.* (науч. ред.). Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 2).
- Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 910 с.
- Давыдов В.Н., Симонова В.В., Сем Т.Ю., Брандишаускас Д.* Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2016. 196 с. (Kunstkamera Petropolitana).
- Кошелева Е.Ю.* Трансформационные процессы в духовной культуре селькупов и хантов Томской области в 1990–2000-е годы // Вестник ТГПУ. Серия «Гуманитарные науки». 2007. Вып. 3(66). С. 168–173.
- Лазарев А.И.* Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1970. 202 с.
- Матвеев А.К.* Образное народное видение и проблемы ономазиологической и этимологической интерпретации топонимов // Вопросы ономастики / [Отв. ред. А.К. Матвеев]. Свердловск: [Урал. гос. ун-т], 1977. Вып. 12: Русская топонимия и географическая терминология. С. 5–20.
- Матвеев Г.Б.* Народная религия чувашей // Чуваши: история и культура: Историко-этнографическое исследование: в 2 т. / Под ред. В.П. Иванова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. Т. 2. С. 73–92.
- Михнюкевич В.А.* Мифологические образы в современных записях уральской несказочной прозы // Фольклор Урала. [Вып. 8]: Современный фольклор старых заводов. Свердловск: [Урал. гос. ун-т], 1984. С. 90–103.
- Наконечная О.Л.* Демонология рабочих преданий Урала // Традиционная культура. 2000. № 1. С. 39–47.
- Павловский Б.В.* Камнерезное искусство Урала. Свердловск: Свердл. кн. изд-во, 1953. 153 с.
- Приказчикова Е.Е.* Каменная сила Медных гор Урала // Известия Уральского государственного университета. 2003. № 28. С. 11–23.
- Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 333 с.
- Раденкович Л.* «Беркман» и другие духи-властители земных недр у славян // Свешникова Т.Н., Седакова И.А., Цивьян Т.В. (ред.). Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М.: Индрик, 2007. С. 258–265.
- Рябий М.М., Рябий И.Г.* Версии о распространении сведений о священном артефакте обско-угорских народов в европейском мире // История, культура, экономика Урала и Зауралья: Сб. статей Междунар. науч. конф. 12–13 ноября 2015 г.: Приложение к журналу «Вестник Югорского государственного университета» / [Под. общ. ред. С.Г. Пяткова]. Ханты-Мансийск: ЮГУ, 2015. С. 57–58.
- Феоктистова И.К.* Повествования о горном батюшке в сборниках А. Мисюрева: вопросы жанра и формы бытования // Вестник Омского университета. 2011. № 3. С. 226–231.
- Швабауэр Н.А.* Типология фантастических персонажей в фольклоре горнорабочих Западной Европы и России: Дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 2002.

More on Reconstructing Mountain Mythonyms of the Urals: Mythonyms Motivated by Inanimate Nature Vocabulary

Elena Berezovich

Ural Federal University
51 Lenin Ave., Yekaterinburg, Russia
berezovich@yandex.ru

Elena Ivanova

Ural Federal University
51 Lenin Ave., Yekaterinburg, Russia
paklina.len@yandex.ru

The article investigates the system of mountain mythonyms (mountain mythonymy) in the Urals. These mythonyms are names for supernatural beings (anthropomorphic or zoomorphic) which, according to folk beliefs, guard treasures of the earth (minerals and metals), facilitate or hinder their discovery, extraction and working. Russian mountain mythology is sufficiently studied by folklorists, but its linguistic aspect is barely touched upon so far. The material for this article draws upon field collections of 2020–2023, as well as upon dictionaries, folklore texts, and fiction. The authors reconstruct the semantics and motivations of the mythonyms. The article analyses the most archaic group of mythonyms, which are motivated by inanimate nature vocabulary. The archaic character of these words is attested by the themes present in their stems. These themes are: landscape spirits (*Gornyy batyushka* — lit. ‘Mountain Father’, *Gornaya matka* — ‘Mountain Mother’, *Semigor* — ‘A Person of Seven Mountains’, *Kamennaya devka* — ‘Stone Maid’); the elements (*Ognevka* — ‘Fire Maid’, *Ognevushka-Poskakushka* — ‘The Dancing Fire Maid’); weather conditions (*Morok* — ‘Darkness, Mist’, *Sinyushka*, *Sinilga* — ‘Blue Maid’); rocks and minerals (*Malakhitnitsa* — ‘Malachite Woman’, *zmei-medyaniki* — ‘copper serpents’, *Khozyain Zolota* — ‘Master of Gold’, *Zolotaya devka* — ‘Gold Maid’, *Zolotaya baba* — ‘Gold Woman’, *Zolotoy Volos* — ‘Gold Hair’). An important feature of some archaic mythonyms is that they combine different motivations and are included into specific mythopoetic systems. The latter, similarly, combine motivations and also unite facts belonging to different channels of transmitting ethnocultural information (language, a folklore text, beliefs, a ceremony). The mountain mythonymy of the Urals is distinctive in that it contains mythonyms deriving from local place names (toponyms). Some examples are *Azovka*, *Starik Taganáy*, *Bogatyr Ural*, *Bogatyr Polyud* and others. The reasons for the popularity of

this model are, first, the specifics of the realia (especially in the case of the Ural Mountains with their figures created by weathering) and, second, the influence of the Turkic and Ob-Ugric traditions with their wide-spread myths about ‘stone masters’. The authors also observe that a highly active type is “authorial” mythonyms, which interact with the folk mythonymy and, notably, tend to individualize the character. So, for instance, the mythonym *khozyayka* ‘mistress, hostess’ turns into *Khozyayka Mednoy Gory* ‘Mistress of the Copper Mountain’ in an author’s work of fiction.

Keywords: mythonymy, semantic reconstruction, etymology, ethnolinguistics, Russian dialect vocabulary, toponymy, the Urals.

Acknowledgements

The article was prepared within the framework of the state task of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation on the topic “Interaction of cultural and linguistic traditions: the Urals in the context of the dynamics of historical processes”, no. FEUZ-2023-0018.

References

- Akhmetshin B. G., ‘Obgazy Khozyaina i Khozyayki podzemnykh bogatstv v folklore gornyakov Bashkirii (po materialam folklornykh ekspeditsiy Bashkirskogo universiteta)’ [The Images of the Master and Mistress of Underground Treasures in the Folklore of Bashkiria Miners (On the Material of Bashkir University Folklore Expeditions)], *Folklor Urala* [Folklore of the Urals], issue 2: *Narodnaya proza* [Folk Prose]. Sverdlovsk: Ural State University Press, 1976, pp. 31–38. (In Russian).
- Akhmetshin B. G., *Neskazochnaya proza gornozavodskogo Bashkortostana i Yuzhnogo Urala* [Non-fairytale Prose of the Mining Bashkortostan and South Urals]: PhD diss. Ufa, 1998. (In Russian).
- Akhmetshin B. G., *Gornozavodskoy folklor Bashkortostana i Urala* [Miners’ Folklore of Bashkortostan and the Urals]. Ufa: Kitap, 2001, 287 pp. (In Russian).
- Akhmetshin B. G., ‘Gornyatskie legendy i predaniya narodov Urala’ [Miners’ Legends Among the Peoples of the Urals], *Vatandash*, 2017, no. 7, pp. 163–187. (In Russian).
- Berezovich E. L., *Russkaya toponimiya v etnolingvisticheskom aspekte: prostranstvo i chelovek* [Russian Toponymy in the Ethnolinguistic Context: Topos and Man], 2nd ed., revised and enlarged. Moscow: Librokom, 2009, 328 pp. (In Russian).
- Berezovich E. L., ‘Mestnye toponimy v svete derivatsionnoy i frazeologicheskoy semantiki’ [Local Toponyms in the Context of Their Derivational and Phraseological Semantics], Rut M. E. (ed.), *Yazyk i proshloe naroda* [The Nation’s Language and Past]: A coll. of research articles in memory of Prof. A. K. Matveev. Yekaterinburg: Ural University Press, 2012, pp. 25–52. (In Russian).
- Berezovich E. L., Ivanova E. E., ‘K rekonstruktsii gornoy mifonimii Urala: obshchiy obzor’ [More On Reconstructing Mountain Mythonyms of the Urals:

- An Overview], Berezovich E. L. (ed.), Surikova O. D. (ed.-in-chief) et al., *Etnolingvistika. Onomastika. Etimologiya* [Ethnolinguistics. Onomastics. Etymology]: Materials of the 5th International Academic Conference. Yekaterinburg, 7–11 September 2022. Yekaterinburg: Ural University Press, 2022, pp. 18–26. (In Russian).
- Berezovich E. L., Surikova O. D., ‘Zmeinnyy kamen zmeevik: etnolingvisticheskiy kommentariy’ [The Serpent Stone *zmeevik*: An Ethnolinguistic Commentary], *Traditsionnaya kultura*, 2022, no. 4, vol. 23, pp. 56–68. (In Russian).
- Blazhes V. V., P. P. *Bazhov i rabochiy folklor* [P. P. Bazhov and the Workers’ Folklore]: An option course teaching guide for Philological faculty students. Sverdlovsk: Ural State University Press, 1982, 102 pp. (In Russian).
- Blazhes V. V., ‘Rabochie predaniya rodiny P. P. Bazhova’ [Workers’ Legends of P. P. Bazhov’s Native Land], *Folklor Urala* [Folklore of the Urals], issue 7: *Bytovanie folklor v sovremennosti (na materiale ekspeditsiy 60–80 godov)* [The Contemporary Life of Folklore (On the Material of 1960s–1980s Expeditions)]. Sverdlovsk: [Ural State University Press], 1983, pp. 5–21. (In Russian).
- Davydov V. N., Simonova V. V., Sem T. Yu., Brandishauskas D., *Ogon, voda, veter i kamen v evenkiyskikh landshaftakh. Otnosheniya cheloveka i prirody v Baikalskoy Sibiri* [Fire, Water, Wind and Stone in Evenk Landscapes. The Relationship of Man and Nature in Baikal Siberia]. St Petersburg: MAE RAS, 2016, 196 pp. (In Russian).
- Feoktistova I. K., ‘Povestvovaniya o gornom batyushke v sbornikakh A. Misyureva: voprosy zhanra i formy bytovaniya’ [Tales of the Mountain Father in A. Misyurev’s Collections: Issues of Genre and the Existence Form], *Vestnik Omskogo universiteta*, 2011, no. 3, pp. 226–231. (In Russian).
- Gelgardt R. R., *Stil skazov Bazhova*: [The Style in Bazhov’s Tales]: Sketches, ed. by V. I. Chicherov. Perm: Permskoe knizhnoe izdatelstvo, 1958, 482 pp. (In Russian).
- Gelgardt R. R., ‘Fantasticheskie obrazy gornyatskikh skazok i legend. K tipologicheskoy kharakteristike starogo rabochego folklor’ [Fantastic Images in Miners’ Fairy Tales and Legends. More on the Typological Characteristics of Old Folklore of Workers], *Russkiy folklor* [Russian Folklore]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1961, vol. 6, pp. 193–226. (In Russian).
- Gemuev I. N., Napolskikh V. V. (eds.), *Mifologiya mansi* [Mansi Mythology]. Novosibirsk: IAE SO RAS, 2001, 196 pp. (*Entsiklopediya uralskikh mifologiy* [An Encyclopedia of Ural Mythologies], vol. 2). (In Russian).
- Gura A. V., *Simvolika zhyvotnykh v slavyanskoy narodnoy traditsii* [Animal Symbolism in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: Indrik, 1997, 910 pp. (In Russian).
- Kosheleva E. Yu., ‘Transformatsionnye protsessy v dukhovnoy kulture selkupov i khantov Tomskoy oblasti v 1990–2000-e gody’ [Transformations in the Spiritual Culture of the Tomsk Region Selkups and Khanty in the 1990s–2000s], *Vestnik TGPU, Gumanitarnye nauki*, 2007, no. 3(66), pp. 168–173. (In Russian).
- Lazarev A. I., *Predaniya rabochikh Urala kak khudozhestvennoe yavlenie* [Legends of the Ural Workers as an Artistic Phenomenon]. Chelyabinsk: Yuzhno-Uralskoe knizhnoe izdatelstvo, 1970, 202 pp. (In Russian).

- Matveev A. K., 'Obraznoe narodnoe videnie i problema onomasiologicheskoy i etimologicheskoy interpretatsii toponimov' [Figurative Folk Worldview and the Issue of an Onomasiological and Etymological Interpretation of Place Names], Matveev A. K. (ed.), *Voprosy onomastiki*. Sverdlovsk: [Ural State University Press], 1977, issue 12: *Russkaya toponimiya i geograficheskaya terminologiya* [Russian Toponymy and Geographical Terminology], pp. 5–20. (In Russian).
- Matveev G. B., 'Norodnaya religiya chuvashy' [Folk Religion of the Chuvash], Ivanov V. P. (ed.), *Chuvashi: istoriya i kultura: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [The Chuvash People: History and Culture: A Historical and Ethnographical Study]: in 2 vols. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatelstvo, 2009, vol. 2, pp. 73–92. (In Russian).
- Mikhnyukevich V. A., 'Mifologicheskie obrazy v sovremennykh zapisyakh uralskoy neskazochnoy prozy' [Mythological Images in Contemporary Records of the Ural Non-fairytale Prose], *Folklor Urala* [Folklore of the Urals], issue 8: *Sovremenniy folklor starykh zavodov* [The Contemporary Folklore of Old Industrial Plants]. Sverdlovsk: [Ural State University Press], 1984, pp. 90–103. (In Russian).
- Nakonechnaya O. L., 'Demonologiya rabochikh predaniy Urala' [The Demonology of Workers' Legends in the Urals], *Traditsionnaya kultura*, 2000, no. 1, pp. 39–47. (In Russian).
- Pavlovskiy B. V., *Kamnereznoe iskusstvo Urala* [The Stone-Cutting Art in the Urals]. Sverdlovsk: Sverdlovskoe knizhnoe izdatelstvo, 1953, 153 pp. (In Russian).
- Prikazchikova E. E., 'Kamennaya sila Mednykh gor Urala' [The Stone Power of the Ural Copper Mountains], *Izvestiya Uralskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2003, no. 28, pp. 11–23. (In Russian).
- Propp V. Ya., *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Historical Roots of the Wonder Tale]. Moscow: Labirint, 2000, 333 pp. (In Russian).
- Radenkovich L., "Berkman" i drugie dukhi-vlastiteli zemnykh nedr u slavyan' ["Berkman" and Other Slavic Spirit Masters of the Earth Depths], Sveshnikova T. N., Sedakova I. A., Tsivyay T. V. (eds.), *Vostok i Zapad v balkanskoj kartine mira. Pamyati Vladimira Nikolaevicha Toporova* [East and West in the Balkan Worldview. In Memory of Vladimir Nikolaevich Toporov]. Moscow: Indrik, 2007, pp. 258–265. (In Russian).
- Ryabiy M. M., Ryabiy I. G., 'Versii o rasprostraneniі svedeniy o svyashchennom artefakte obsko-ugorskikh narodov v evropeyskom mire' [Versions Concerning the Spread of Knowledge about the Sacred Artefact of the Ob-Ugric Peoples in the Contemporary World], Pyatkov S. H. (ed.), *Istoriya, kultura, ekonomika Urala i Zauralya* [History, Culture, Economics of the Urals and Trans-Urals]: A Collection of Articles of the International Academic Conference on 12–13 November 2015: An Appendix to the journal *Vestnik Yugorskogo gosudarstvennogo universiteta*. Khanty-Mansiysk: Yugra State University Press, 2015, pp. 57–58. (In Russian).
- Shvabauer N. A., *Tipologiya fantasticheskikh personazhey v folklore gornorabochikh Zapadnoy Evropy i Rossii* [The Typology of Fantastic Characters in the West European and Russian Folklore]: PhD diss. Chelyabinsk, 2002. (In Russian).