

Русинова И. И. «Гардероб» лешего (на материале русских мифологических текстов Пермского края) / И. И. Русинова, М. А. Гранова // Научный диалог. — 2018. — № 10. — С. 130—147. — DOI: 10.24224/2227-1295-2018-10-130-147.

Rusinova, I. I., Granova, M. A. (2018). Leshy's "Wardrobe" (by Material of Perm Region Russian Mythological Texts). *Nauchnyy dialog*, 10: 130-147. DOI: 10.24224/2227-1295-2018-10-130-147. (In Russ.).



УДК 398.4 (=161.1)(470.53)

DOI: 10.24224/2227-1295-2018-10-130-147

«Гардероб» лешего (на материале русских мифологических текстов Пермского края)¹

© Русинова Ирина Ивановна (2018), orcid.org/0000-0003-3500-1604, SPIN-code 1107-4967, Researcher ID T-7474-2018, кандидат филологических наук, доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания, Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь, Россия), irusinova@mail.ru.

© Гранова Мария Андреевна (2018), orcid.org/0000-0002-2577-6652, SPIN-code 3653-3938, Researcher ID: D-2785-2018, аспирант кафедры теоретического и прикладного языкознания, Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь, Россия), marjanaandreeva@mail.ru.

В статье рассматриваются народные представления об одежде лешего. Материалом выступили мифологические тексты из архивов Пермского государственного национального исследовательского университета и фольклорно-этнографические сборники Пермского края. Авторы исходят из положения о том, что одежда в рамках традиционной культуры воспринимается как семиотическая система, которая дает разнообразную информацию о человеке: указывает на его пол, возраст, семейный статус. В работе показано, что трактовка одежды как культурного кода проецируется и на нечеловеческий, демонический мир. Доказано, что одежда лешего тоже семиотически значима: во-первых, она помогает подчеркнуть пол персонажа и некоторые его «социальные» характеристики (например, «замужняя» лешаиха носит *платок*), а во-вторых, маркирует принадлежность персонажа к демоническому миру (при этом

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проекты № 18-312-00140 «Разработка принципов представления мифологической лексики в электронном словаре (на материале мифологических текстов Пермского края)» и № 17-14-59009 «Фольклорная несказочная проза Северного Прикамья: универсальное, региональное, локальное (на мат. записей второй половины XX — начала XXI вв.)».

в качестве знака «нечеловеческой» природы лешего может выступать наличие определенных предметов одежды (*тулупа, шубы* в летнее время, элементов военного гардероба, *высокой шапки*), цвет костюма (красный, черный или белый), а также отсутствие необходимых предметов гардероба, например обуви). Особое внимание в работе уделяется номинативным сочетаниям, описывающим лешего, в составе которых присутствуют наименования предметов одежды. Анализ показывает, что в качестве элементов подобных сочетаний обычно выступают обозначения таких предметов гардероба, которые являются «эталоном» мужской и женской одежды. Установлено, что на территории Пермского края наблюдается тенденция к «осовремениванию» «гардеробного» минимума лешего.

Ключевые слова: леший; одежда; русский мифологический текст; Пермский край.

1. Введение

Исследование народных демонологических представлений до настоящего времени остается одним из важных направлений работы российских и зарубежных фольклористов и этнолингвистов. Активно изучается и мифологическая традиция Пермского края. Пермскими учеными собрано огромное количество материала, описывающего народную демонологию региона. Часть этих текстов опубликована в виде сборников быличек [Былички и бывальщины ..., 1991; Куединские былички ..., 2004] и в составе фольклорно-этнографических сборников региона (см., например, [Вишерская старина ..., 2002; Деревня ..., 2003; Земля Соликамская ..., 2006; Подюков, 2004; Русские ..., 2008; Усольские древности ..., 2004] и др.). Помимо публикации мифологических рассказов, проводится изучение демонологической лексики, функционирующей в русских говорах данной территории, в лексикографическом аспекте. Ученые Перми И. И. Русинова, А. В. Черных, К. Э. Шумов создали концепцию этнодиалектного «Словаря мифологических рассказов Пермского края», собрали материал для первого тома, посвященного людям со сверхъестественными свойствами; компьютерная версия такого словаря — электронный «Словарь мифологических рассказов Пермского края» — создается авторами настоящей статьи. Наконец, осуществляется разностороннее изучение мифологических представлений жителей региона (см. работы И. И. Русиновой, С. Ю. Королёвой, А. В. Черных, И. А. Подюкова, М. В. Бобровой, Ю. А. Шкураток и др. [Боброва, 2015; Королёва и др., 2013; Королёва, 2014; Подюков, 2014; Подюков, 2016; Русинова и др., 2016; Черных, 2016; Черных и др., 2016]).

Настоящая статья посвящена рассмотрению народных представлений о лешем, бытующих в различных районах Пермского края. Материалом для нашего исследования послужила мифологическая лексика русских говоров региона, извлеченная из текстов, находящихся в фольклорном архиве при кафедре русской литературы и в архиве лаборатории региональной

лексикологии и лексикографии при кафедре теоретического и прикладного языкознания Пермского государственного национального исследовательского университета (ПГНИУ) [Материалы], а также в сборниках быличек и фольклорно-этнографических сборниках Пермского края. Предметом нашего внимания в настоящей работе являются представления русских жителей Пермского края об одежде лешего.

2. Летний гардероб лешего

Мотив наличия одежды у лесного духа-хозяина, который при встрече с человеком может принимать антропоморфный вид, характерен для славянской демонологии в целом и для пермской мифологической традиции, в частности: *Рассказывали, был конюх Мирон <...>. Он поехал утром за лошадьми <...>. Лешачиха-то и вышла <...>. Волосы длинные, длинные, черные, вся в красной одежде* (В.-Язьва Краснов) [Материалы]; *Мы сено косить пошли. Вижу: мужик стоит, рубаха белая, а полы-то пиджака так и вертятся <...>. Не один год его видели <...>. И всё в лесах* (Б. Кусты Куед.) [Былички и бывальщины ..., 1991, с. 51—52]; *В Земплягаше было, две девочки заблудились <...>. Они рассказывали потом, что бабушка нас орехами кормила, под свой сарафан прятала, чтобы не замерзли* (Пильва Куед.) [Куединские былички ..., 2004, с. 17]; *Лешачиха ходит в белом платье, летом видели на могильнике. Большая, белая, юбка на ей длинная* (У.-Говоруха Краснов.) [Вишерская старина ..., 2002, с. 29]. При этом следует сказать, что одежда с точки зрения народной традиции выступает как «наиболее семиотизированная подсистема предметного кода культуры, наделенная широким кругом значений и функций, служащая маркером пола, возраста, семейного, социального, сословного, имущественного положения, этнической, региональной, конфессиональной принадлежности, рода занятий человека» [Толстая, 2004, с. 523]. По нашему мнению, именно с этой позиции (восприятия одежды как культурного кода) следует рассматривать и одежду демонов, в том числе и лешего.

Так, в приведенных выше примерах представлены, с одной стороны, *рубаха* и *пиджак*, с другой — *сарафан*, *платье* и *юбка*. Первоначально *рубаха* — это «женская и мужская повседневная и праздничная одежда из различных тканей, важный элемент традиционного костюма» [Узенёва, 2009, с. 485]. Однако ее упоминание вместе с *пиджаком* — традиционным элементом мужского костюма [Соснина и др., 2006, с. 212] — заставляет нас воспринимать ее как принадлежность именно мужского гардероба и как обозначение мужского начала. *Юбка* (понёва), *сарафан* и *платье*, напротив, являются женской одеждой и поэтому символизируют женское

начало. Таким образом, мы считаем, что в данном случае одежда помогает подчеркнуть пол персонажа, становится своеобразным знаком «мужественности» и «женскости», когда персонаж принимает антропоморфный облик.

3. Зимний гардероб лешего

В пермских материалах присутствует описание и зимнего гардероба лешего: *Не давали нам траву косить, так мы осоку косили. И вот иду я домой. Взглянула: из ольховника мужик вышел. Как телефонный столб, в шапке и тулупе <...>. Да это чёрт али лешак был* (Крюково Ел.) [Материалы]; [Какой он, лесной?] *Обыкновенный мужик. В шубе, шапке, бровей только нет* (Чёрмоз Ильин.) [Там же].

С одной стороны, *шапка* и *тулуп*, а также *шуба* — традиционная крестьянская одежда, поэтому она говорит нам только о том, что демон принял вид крестьянина. Но если обратить внимание на первый контекст, можно понять, что дело происходит летом, во время сенокоса. *Тулуп* же — это «верхняя мужская и женская одежда, использовавшаяся зимой как дополнительная при поездке в санях на дальнее расстояние <...>. Шились тулупы обычно из овчины, однако использовался также мех лисицы, енота, хорька» [Соснина и др., 2006, с. 322]. *Шуба* — это также «верхняя меховая женская и мужская одежда», которую крестьяне носили только зимой [Там же, с. 367]. Во втором же из приведенных выше контекстов указание на время года вообще отсутствует, *шуба* и *шапка* здесь выступают как неотъемлемые признаки внешнего облика лешего.

Таким образом, значение приобретает постоянное (зимой и летом) ношение одежды из меха, что важно с позиций традиционной культуры, в которой шерсть или мех может трактоваться как «знак принадлежности к иному миру — звериному, потустороннему, демоническому» [Плотникова, 2012, с. 577]. То есть в приведенных примерах, как нам кажется, одежда персонажа указывает на его принадлежность к миру демонов.

4. Военная форма как одежда лешего

Пермский леший иногда предстает в шинели или с перекрещенными на груди ремнями: *Идём мы как-то за грибами. Смотрим — стог сена. А возле него солдат в шинельке с ружьёцом <...>. Ну, и поняли мы, что это лешак, и попали мы к нему на дорожку* (Сепыч Вер.) [Материалы]; *Леший на белой лошади, грудь в ремнях, покажется — это к беде, или пожар будет* (Васькова Юрл.) [Русские ..., 2008, с. 223]; *И рассказал матери, что, мама, говорит, я сёдня видел, на такой де белой лошаде про-*

ехал мужик большущий, такой де толстущий, грудь вся в ремнях <...> Это дедушка лесной ему де показался (Осинка Юрл.) [Там же, с. 224]. Шинель — часть военной формы, прежде всего солдатской, «тип верхней одежды, надеваемой в рукава, <...> из толстого серого сукна грубой выделки» [Глинка, 1988, с. 225]. Перекрещивающиеся на груди ремни также являлись частью формы солдат [Там же, с. 225].

Мы, вслед за Л. Н. Виноградовой, считаем, что военная форма (в том числе и отдельные ее элементы, например *ремни*) выступает как «маркер нечистой силы», «одежда “чужака”» [Виноградова, 2016, с. 92], поскольку отличает персонажа от членов деревенского социума, которые, не являясь солдатами, военную форму не носят.

5. Пояс

В пермских материалах имеется также мотив ношения лешим пояса: *От отца слышал. Идёт он как-то, ему навстречу кто-то в шляпе. Бровей у него нет, рукавички под кушак заделаны <...>. Это бес был* (Б. Кусты Куед.) [Былички и бывальщины ..., 1991, с. 52]; *Крохалев Николай у нас охотник был, он видел лешего — с ёлку, говорит, рост <...>. Потом, говорит, посмотрел — как обычный мужик, в лаптях, шапка опушенная, рукавицы заткнутые за опояской* (Пожва Юсьв) [Русские ..., 2008, с. 223]. Пояс — «элемент одежды, маркирующий возрастной, половой и социальный статус человека, а также, наряду с крестом, символизирующий принадлежность человека к “своему”, человеческому миру» [Левкиевская, 2009, с. 230], он также воспринимался как «эквивалент мужской производительной силы» [Там же]. Однако, как указывает Е. Е. Левкиевская, пояс может быть и атрибутом мифологических персонажей, в частности, русского домового, лешего или болгарской самовилы (в последнем случае в поясе сосредоточена магическая сила демона) [Там же, с. 233]. Таким образом, трактовать наличие *кушака* или *опояски* у пермского лешего можно по-разному. Возможно, пояс обозначает мужское начало, так же как сочетание *пиджака и рубахи*, но пояс не был принадлежностью только мужского гардероба, его носили и женщины. С другой стороны, пояс мог быть средоточием магической силы демона, как у болгарской самовилы, однако нам не встретились тексты, где был бы реализован данный мотив. Третий вариант — пояс является только способом «маскировки» лешего под крестьянина: поскольку ношение пояса было обязательным, а его отсутствие расценивалось как нарушение принятых общественных норм и как маркер принадлежности к нечеловеческому миру, постольку леший, желая быть похожим на члена деревенского социума, должен был носить пояс. Это

подтверждается и приведенным контекстом: леший выглядел *как обычный мужик*.

6. Головной убор

В пермских текстах довольно часто присутствует указание на наличие у лешего головного убора. Это могут быть традиционные для крестьянской среды *шапка, фуражка и платок, шляпа*, пришедшая в конце XVII — начале XVIII веков ([Соснина и др., 2012, с. 365]) из городской культуры, и более современные головные уборы, например, *кепочка*: *Я так в прошлом году в лес пошла <...>. Иду и чую, что кто-то взади вроде идёт. Обернулась, гляжу: мужик здоровый, шапка высокая* (Тетерина Сол.) [Былички и бивальщины ..., 1991, с. 52]; *Мы с подругой шли с покоса, а дорога шла через болотину, плохо идти-то. Она споткнулась и упала. «Фу, ты, — говорит, — лешак тебя понеси» <...>. Встала, идём дальше, как вдруг мужик из-за камышей выходит, огромный, высоченный такой, в фуражке. Лицо у него противное, без бороды (?)* [Русские ..., 2008, с. 227]; *У лешего тоже лешачиха есть, баба-то. Нарядная такая, в красной юбке, в красной кофте лешачиха-то ходит, кажну корову шишупат. В красном платке, нарядная* (Б. Долды Черд.) [Былички и бивальщины ..., 1991, с. 64—65]; *От отца слышал. Идёт он как-то, ему навстречу кто-то в шляпе <...>. Бровей у него нет, рукавички под кушак заделаны. Это бес был* (Б. Кусты Куд.) [Там же, с. 52]; *Учились мы в школе. Пошли по рябину. Идём — нигде рябины не видим. Выходит мужчина по тропинке, мы его спрашиваем: «Дед, где рябины много?» Он говорит: «Идите туда, там и рябины много». Мы пошли. Никакой мы рябины там не нашли, а оказался большой тёмной лес <...>. Это был леший. Был он — чёрные усики, бородка, кепочка, пиджачок* (Добрянка) [Там же, с. 71—72]. В славянской традиционной культуре *шапка* (особенно *высокая*) могла выступать в качестве постоянного атрибута представителей нечистой силы (домового, лешего, чертей, шуликунов и др.) [Толстая и др., 2012, с. 575]. Таким образом, головной убор становится своеобразным маркером принадлежности персонажа к нечеловеческому, демоническому миру.

С другой стороны, головной убор трактуется как «часть одежды, наиболее отчетливо выражающая социальный статус человека» [Кабакова, 1995, с. 506]. При этом как своеобразный эталон головного убора в традиционной культуре воспринимается *шапка* [Тихомирова, 2013, с. 151]. *Шапка* — «обязательная часть мужского костюма; по своей идентифицирующей семантике (половозрастной и социальной), по символике и ритуальным функциям соотносится с женским платком» [Толстая и др., 2012,

с. 572]. В этом смысле интересно, что оппозиция мужской *шапки* и женского *платка*, как видно из примеров, оказывается значимой не только в человеческом мире, но и в мире нечеловеческом. Так, *шапка* и другие традиционно мужские головные уборы (*шляпа*, *фуражка*) подчеркивают «пол» персонажа, выступают своего рода признаком «мужественности». Символом женского начала выступает *платок*. Кроме того, стоит обратить внимание на то, что в русской традиционной культуре этот головной убор — «социально <...> значимая часть одежды, обязательная для замужней женщины» [Валенцова и др., 2009, с. 65]. Таким образом, платок отмечает в приведенном выше примере не только «женскость» лешахи, но и ее «социальный статус» — она является «женой» (*бабой*) лешего, то есть замужней «женщиной».

7. Обувь

Что касается обуви, то в гардеробе пермского лешего представлены *лапти* и *сапоги*: *Крохалев Николай у нас охотник был, он видел лешего — с ёлку, говорит, рост <...>. Потом, говорит, посмотрел — как обычный мужик, в лаптях, шапка опушенная, рукавицы заткнутые за опояской* (Пожва Юсьв.) [Русские ..., 2008, с. 223]; *Повезли мы раз копы домой. У дороги стоит старик, ругается. Мама спрашивает: «Что случилось?» Старик отвечает: «Сметали мы копы. Идёт нам навстречу мужик в красных сапогах. Говорит: “Дай прикурить”». Мужик был некурящий, прикурить не дал, кричит: «Лешак вас носит, ходите, просите покурить». Мужик в красных сапогах плюнул и дальше пошёл. Только отошёл подальше — как туча идёт, ветер поднялся. Буря началась, все копы по ветру разметала. Вот старик и говорит: «Не простой мужик проиёл, а лешак. Не дал я ему прикурить, вот он всё и разметал»* (Чёрное Сол.) [Материалы]. И *лапти*, и *сапоги* являются традиционной крестьянской обувью, их носили и мужчины, и женщины, при этом в языке и традиционной культуре «женщина ассоциируется с лаптем, а мужчина — с сапогом» [Тихомирова, 2013, с. 47]. Таким образом, как представляется, в первом из приведенных примеров *лапти* выступают как атрибут обычного крестьянина, облик которого принял персонаж. Во втором случае можно сказать, что сапоги не только обозначают социальный статус (персонаж желает быть похожим на людей, представителей деревенского сообщества), но и подчеркивают пол персонажа, символизируют мужское начало. Кроме того, во втором примере важен и цвет обуви, о чем пойдет речь ниже.

Иногда пермский леший предстает *босым*: *Про лесного я могу только сказать от своёва отца <...>. Идёт, говорит, идёт женщина не жен-*

щина, мужик не мужик, босиком, узда в руке такая большая (Ракшина Кудым.) [Русские ..., 2008, с. 224]; *Сестра задавала скоту ночью. Смотрит, на дороге леший стоит, волосы такие длинные, босой. Сестра молитву начала читать, а леший сразу в лес убежал* (Пожва Юсьв.) [Там же, с. 223]. Босоту следует рассматривать как разновидность наготы, нагота же — «признак, в целом оцениваемый в народной культуре негативно и сближаемый со значениями “чужой”, “природный” и “демонический”» [Агапкина и др., 2004, с. 355]. Таким образом, отсутствие обуви становится здесь значимым признаком, отличающим персонажа от людей, маркером его принадлежности к миру демонов.

8. Цветовая характеристика одежды

Помимо наличия / отсутствия различных предметов гардероба, в народной культуре оказывается важной цветовая характеристика одежды. Так, в пермских текстах одежда лешего иногда обозначается только через цвет, без указания конкретных предметов гардероба: *Лесной, бывает, в чёрном кажется* (Пож Юрл.) [Русские ..., 2008, с. 223]; *Леший <...> водит. Моя свекровь раз идёт по лесу, и бежит человек в белом, машет халатом [полами] и кричит: «Худо будет! Худо!» — и заблудилась свекровь. Тогда она лапти переменяла и плутать перестала* (Крюково Ел.) [Материалы]. Чаще же указывается цвет определенных частей костюма: *Зашли парни в лесную глушь и услышали женский плач. Увидели в пятнадцати метрах от себя сидящего на пне мужчину необъятных размеров в чёрном костюме и рядом с ним — женщину в чёрной юбке и розовой кофте таких же огромных размеров* (Добрянка) [Былички и бывальщины ..., 1991, с. 56—57]; *Раз ещё как-то двое мужиков <...> на этой Серёней реке бабу увидели. Она на пне сидит, воет. Сарафан на ей чёрный, с цветами <...>. Лешачиха это была, потому как крест надеть не захотела* (Б. Долды Черд.) [Там же, с. 54]; *Вижу: мужик стоит, рубаха белая, а полы-то пиджака так и вертятся <...>. Не один год его видели <...>. И всё в лесах* (Б. Кусты Куед.) [Там же, с. 51—52.]; *Лешачиха ходит в белом платье, летом видели на могильнике* (У.-Говоруха Краснов.) [Материалы]; *У лешего тоже лешачиха есть, баба-то. Нарядная такая, в красной юбке, в красной кофте лешачиха-то ходит* (Б. Долды Черд.) [Былички и бывальщины ..., 1991, с. 64—65]; *Повезли мы раз копы домой. У дороги стоит старик, ругается. Мама спрашивает: «Что случилось?» Старик отвечает: «Сметали мы копы. Идёт нам навстречу мужик в красных сапогах. Говорит: “Дай прикурить”». Мужик был некурящий, прикурить не дал, кричит: «Лешак вас носит, ходите, просите покурить». Мужик*

*в красных сапогах плюнул и дальше пошёл. Только отошёл подальше — как туча идёт, ветер поднялся. Буря началась, все конны по ветру разметала. Вот старик и говорит: «Не простой мужик прошёл, а лешак. Не дал я ему прикурить, вот он всё и разметал» (Чёрное Сол.) [Материалы]; Раз блазило мне. Идём с дочкой маленькой, по телят ходили <...>. Вижу, встречу мужик дет, в накидке, как плащ-палатка, **защитный цвет**. Сам мужчина здоровый, плечистый, в сапогах <...> ему навстречу пошла. Только пошла, и его не стало (Половодово Сол.) [Земля Соликамская ..., 2006, с. 151].*

Цвет в народной культуре является символом, кодом и «в своей семантике соотносится с оппозициями жизнь — смерть, свет — тьма, свой — чужой, грешный — праведный, хороший — плохой, мужской — женский, а также с категориями добро и зло...; при этом символика каждого цвета неоднозначна» [Белова, 2012а, с. 474]. «Наиболее семантически и символически “нагружены” белый цвет, красный цвет, черный цвет» [Там же].

Так, белый цвет «изначально <...> принадлежал похоронному обряду и символизировал смерть, о чем свидетельствуют белые похоронные и траурные одежды» [Тараканова, 2012, с. 15]. Таким образом, появление этого цвета в одежде лешего может быть признаком его принадлежности к потустороннему миру, «тому свету», миру духов.

«Символика красного цвета в народной мифологии различна, но глубинная семантика красного — это связь с огнем, и с огнем как небесным, так и огнем подземного царства. Отсюда своеобразная энантиосемия красного цвета в мифологической символике: это цвет жизни, солнца, но это и цвет потустороннего мира, демонических сил. Именно поэтому красный цвет часто присутствует в описаниях мифологических персонажей», в том числе лешего [Черепанова, 1996, с. 140].

Черный цвет в традиционной культуре «обладает однозначной негативной символикой, ассоциируясь с несчастьем, мраком, землей, смертью, нечистотой, с “чужим”, злым или демоническим началом, с потусторонним миром» [Белова, 2012б, с. 513—514].

Таким образом, можно говорить о том, что белый, красный и черный цвета (и их оттенки, например, розовый) выступают как маркеры принадлежности лешего, принявшего антропоморфный облик, к потустороннему миру, помогают отличить демона в образе человека от «настоящего» человека.

Отдельно следует остановиться на последнем из приведенных выше контекстов, в котором пермский леший предстает одетым в костюм защитного цвета. Хотя данный контекст представляет собой единичную фиксацию, он все же позволяет говорить о тенденции к «осовремениванию» цветового кода культуры: если в традиции элементами этого кода выступали

«чистые», «простые» цвета и оттенки (красный, белый, черный, синий, зеленый, желтый), то в современных мифологических рассказах значимыми оказываются новые, в том числе «сложные» цвета. Так, защитный цвет — это серовато-зеленый с оттенками желтого и коричневого, повторяющий окраску природного ландшафта и позволяющий одетым в него стать незаметными. Наличие этого цвета в одежде лешего, по нашему мнению, можно объяснить несколькими причинами.

Во-первых, как представляется, этот цвет маркирует связь лешего с миром природы, с тем локусом, хозяином которого он является — с лесом. Во-вторых, защитный цвет передает неуловимость внешнего облика персонажа, позволяет ему замаскироваться, «раствориться» в лесном пейзаже. В-третьих, это традиционный цвет формы военнослужащих, поэтому он выделяет персонажа из деревенского социума, указывает на его «иномирность» по отношению к крестьянскому сообществу (так же, как шинель и перекрещенные на груди ремни).

9. Названия одежды как составная часть номинаций лешего

Особо следует рассмотреть встречающиеся в пермских текстах номинативные сочетания, обозначающие лешего, в состав которых входят названия предметов одежды: *человек в белом, кто-то в шляпе, женщина в чёрной юбке и розовой кофте огромных размеров, мужчина необъятных размеров в чёрном костюме, мужик в красных сапогах* (контексты употребления этих номинаций приводились выше). Как видно из примеров, в номинативные сочетания, называющие лешего, входят названия лишь культурно маркированных цветов (белого, черного, красного и их оттенков). Именно эти цвета, как сказано выше, помогают обозначить «иномирность» персонажа по отношению к человеку.

Кроме того, частью номинации персонажа может являться обозначение далеко не каждого предмета одежды. Анализ материала показывает, что гардероб пермского лешего включает гораздо больше предметов, чем *шляпа, юбка, кофта, костюм и сапоги*, но номинация демона происходит именно через эти предметы, а не через какие-либо другие (*опояска, фуражка, кепочка, пиджачок* и т. д.). Это можно объяснить следующим образом. Дело в том, что костюм и юбка с кофтой восходят к «гардеробному» минимуму (термин А. В. Тихомировой). Как указывает исследователь, мужской «гардеробный» минимум составляют *рубаха, штаны, лапти*, а женский — *сарафан* [Тихомирова, 2013, с. 323]. Кроме того, гендерную пару образуют *шапка* и *платок*, *сапоги* и *лапти* [Там же]. Эти предметы нередко символизируют мужское и женское начало, что проявляется в язы-

ковой картине мира (см. указанную работу). В нашем случае, как представляется, следует говорить о преобразовании, «осовременивании» «гардеробного» минимума. Так, мужские *рубаша* и *штаны* заменяются **черным костюмом**, который, однако, все так же предполагает наличие брюк (*штанов*) и верха (в виде *рубашки*, дополняемой *пиджаком*). При этом стоит сказать, что в современном восприятии черный костюм является прежде всего мужской одеждой и ассоциируется с мужчиной. Что касается женского гардероба, то традиционный крестьянский *сарафан* сменился **кофтой** и **юбкой** (где символом женского начала в большей степени выступает именно *юбка*). Эталонном крестьянского головного убора выступала *шапка* [Тихомирова, 2013, с. 150], теперь она тоже приобрела более современный вид — превратилась в *шляпу* (*шляпы* были атрибутом жителей города и вошли в крестьянский гардероб гораздо позже, чем *шапки* — с XVIII века [Соснина и др., 2006, с. 365]). При этом шляпа является частью в первую очередь мужского гардероба, поэтому, как и шапка, подчеркивает принадлежность персонажа к мужскому полу. Сапоги также обозначают мужское начало, поскольку их носили в основном мужчины. Однако А. В. Тихомирова включает в «гардеробный» минимум *лапти*, а не *сапоги*, поскольку первые были наиболее распространены в крестьянской среде, чем вторые. Как представляется, то, что мы имеем в наших материалах в качестве номинации лешего (не *мужик в лаптях*, а *мужик в красных сапогах*), можно объяснить двояко. Возможно, это обусловлено обозначенной тенденцией к «осовремениванию» «гардеробного» минимума (к концу XX века сапоги постепенно перестали быть редкостью, превратились из праздничной обуви в повседневную; при этом сапоги — вид прежде всего мужской обуви). Может быть и другое объяснение: раньше сапоги были доступны не всем, надевались только по праздникам, то есть были «особенной» обувью, поэтому появление в деревне мужика в сапогах, да к тому же в красных, позволяло отнести его к «необычному», нечеловеческому миру.

Таким образом, можно сказать, что в качестве части речевых номинаций лешего выступают обозначения только тех предметов гардероба, которые входят в традиционный или «осовремененный» «гардеробный» минимум и символически обозначают мужское или женское начало, то есть помогают подчеркнуть гендерную принадлежность персонажа.

10. Заключение

Итак, проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

В системе народной культуры одежда является кодом, который несет информацию о поле, возрасте, социальном статусе человека. Такая трак-

товка одежды проецируется и на представителей нечеловеческого, демонического мира. Так, одежда лешего через определенный набор элементов мужского или женского костюма подчеркивает пол персонажа: леший «носит» *пиджак, рубаху, чёрный костюм, сапоги* (то есть такие предметы гардероба, которые символизируют в культуре мужчину), лешачиха — *сарафан* либо *юбку (с кофтой)* и *платок* (то есть то, что в традиционной культуре является символом «женскости»).

Кроме того, одежда персонажа может указывать на его «социальный статус» (то есть на мир демонов переносятся нормы поведения мира людей — например, «замужняя» лешачиха изображена в *платке*, как подобает любой замужней женщине).

С другой стороны, одежда лешего указывает на его демоническую сущность, принадлежность к иному миру, что и помогает человеку опознать персонажа именно как лешего. Такую информацию могут нести как определенные предметы одежды (*шуба* или *тулуп* летом, *шапка* (особенно *высокая*), элементы военного обмундирования (*шинелька*, перекрещенные на груди *ремни*)), так и цвет костюма (прежде всего *чёрный* и *красный*). Кроме того, показателем демонической природы персонажа может быть босота (как разновидность наготы).

Названия предметов одежды могут также входить в речевые номинации лешего. Частью таких номинативных сочетаний могут быть обозначения только эталонных предметов одежды, входящих в «гардеробный» минимум (*рубаха, штаны, лапти* — для мужчины, *сарафан* — для женщины). Однако в наших материалах гардероб лешего может выглядеть и более современным: на смену *штанам* и *рубахе* приходит *чёрный костюм*, на смену *сарафану* — *юбка с кофтой*; кроме того, предметами одежды персонажа становятся *кепочка, пиджачок, платье*. «Осовременивание» проявляется и на уровне цветового кода: помимо традиционных культурно окрашенных цветов (прежде всего *красного, черного и белого*), в эту семиотическую систему включаются и «новые» элементы (например, *защитный цвет*).

Районы Пермского края: условные сокращения

Вер. — Верещагинский, Ел. — Еловский, Ильин. — Ильинский, Краснов. — Красновишерский, Кудым. — Кудымкарский, Куед. — Куединский, Сол. — Соликамский, Черд. — Чердынский, Юрл. — Юрлинский, Юсьв. — Юсьвинский.

Источники и принятые сокращения

1. Былички и бывальщины ..., 1991 — *Шумов К. Э.* Былички и бывальщины : старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / К. Э. Шумов. — Пермь : Книжное издательство, 1991. — 412 с.

2. Вишерская старина ..., 2002 — *Жданова Н. В.* Вишерская старина : сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района / Н. В. Жданова, И. А. Подюков, С. В. Хоробрых. — Пермь : ПРИ-ПИТ, 2002. — 115 с.

3. Земля Соликамская ..., 2006 — *Подюков И. А.* Земля Соликамская. Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района / И. А. Подюков, А. В. Черных, С. В. Хоробрых. — Пермь : Пермское книжное издательство, 2006. — 224 с.

4. Куединские былички ..., 2004 — *Черных А. В.* Куединские былички : мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX—XX вв. / А. В. Черных. — Пермь : ПОНИЦАА, 2004. — 114 с.

5. Материалы — *Материалы* фольклорного архива при кафедре русской литературы и архива лаборатории региональной лексикологии и лексикографии при кафедре теоретического и прикладного языкознания ПГНИУ.

6. Русские ..., 2008 — *Русские* в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор : материалы и исследования / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. — Пермь : От и до, 2008. — 502 с.

Литература

1. *Агапкина Т. А.* Нагота / Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова, А. Л. Топорков // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2004. — Т. 3 : К (Круг) — П (Перепелка). — С. 355—360.

2. *Белова О. В.* Цвет / О. В. Белова // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2012а. — Т. 5 : С (Сказка) — Я (Ящерица). — С. 474—476.

3. *Белова О. В.* Черный цвет / О. В. Белова // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2012б. — Т. 5 : С (Сказка) — Я (Ящерица). — С. 513—518.

4. *Боброва М. В.* Семантические группы лексики с корнем -бес- в русских говорах и антропонимии Пермского края / М. В. Боброва // Русские народные говоры : прошлое и настоящее : Вторые Громовские чтения : сборник материалов и исследований всероссийской научно-практической конференции (Кострома, 17—18 октября 2014 года). — Кострома : КГУ им. Н. А. Некрасова, 2015. — С. 43—51.

5. *Валенцова М. М.* Платок / М. М. Валенцова, Е. С. Узенёва // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2009. — Т. 4 : П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 65—69.

6. *Виноградова Л. Н.* «Изде такый з блыскучымы пугаўкамы...» : об одном способе номинации персонажей восточнославянской мифологии / Л. Н. Виноградова // Мифологический аспект славянской фольклорной традиции / Л. Н. Виноградова. — Москва : Индрик, 2016. — С. 90—97.

7. *Глинка В. М.* Русский военный костюм XVIII — начала XX века / В. М. Глинка. — Ленинград : Художник РСФСР, 1988. — 240 с.
8. *Деревня* Монастырь на Каме-реке : сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по Гайнскому району / сост. И. А. Подюков. — Пермь : Пермский областной институт повышения квалификации работников образования, 2003. — 59 с.
9. *Кабакова Г. И.* Головной убор / Г. И. Кабакова // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А (Август) — Г (Гусь). — С. 506—508.
10. *Королёва С. Ю.* Образ Саломеи-повитухи : апокриф и фольклорная традиция / С. Ю. Королёва, О. С. Туманова // Филология в XXI веке : методы, проблемы, идеи : материалы Всероссийской научной конференции / ред. Н. В. Соловьёва. — Пермь : Пермский государственный национальный исследовательский университет. — 2013. — С. 266—275.
11. *Королёва С. Ю.* Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) / С. Ю. Королёва // Антропологический форум. — 2014. — № 23. — С. 52—76.
12. *Левкиевская Е. Е.* Пояс / Е. Е. Левкиевская // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2009. — Т. 4 : П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 230—233.
13. *Плотникова А. А.* Шерсть / А. А. Плотникова // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2012. — Т. 5 : С (Сказка) — Я (Ящерица). — С. 576—579.
14. *Подюков И. А.* Карагайская сторона : народная традиция в обрядности, фольклоре и языке / И. А. Подюков. — Кудымкар : Коми-Пермяцкое книжное издательство, 2004. — 320 с.
15. *Подюков И. А.* Особенности освоения русских народных мифонимов и обрядовых терминов коми-пермяцким языком / И. А. Подюков // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. — 2016. — Вып. 3 (35). — С. 20—31.
16. *Подюков И. А.* Русские заимствования в коми-пермяцкой заговорной традиции / И. А. Подюков // Социо- и психоллингвистические исследования. — 2014. — № 2. — С. 147—150.
17. *Русинова И. И.* Отражение сюжетных мотивов в номинациях домового и лешего (на материале мифологических рассказов Пермского края) / И. И. Русинова, М. А. Гранова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 12 (66). — Ч. 2. — С. 160—162.
18. *Соснина Н.* Русский традиционный костюм : иллюстрированная энциклопедия / Н. Соснина, И. Шарыгина. — Санкт-Петербург : Искусство, 2006. — 400 с.
19. *Тараканова Д. А.* «Символическое» в семантике цветообозначений в народной культуре (лингвокультурологический аспект) / Д. А. Тараканова // Вестник Томского государственного университета. — Томск, 2012. — Вып. 360. — С. 15—17.

20. *Тихомирова А. В.* Ассоциативно-деривационная и фразеологическая семантика наименований одежды в русской языковой традиции : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.02.01 / А. В. Тихомирова. — Екатеринбург, 2013. — 350 с.
21. *Толстая С. М.* Одежда / С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2004. — Т. 3 : К (Круг) — П (Перепелка). — С. 523—533.
22. *Толстая С. М.* Шапка / С. М. Толстая, Е. С. Узенёва // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2012. — Т. 5 : С (Сказка) — Я (Ящерица). — С. 572—576.
23. *Узенёва Е. С.* Рубаха / Е. С. Узенёва // Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 томах / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2009. — Т. 4 : П (Переправа через воду) — С (Сито). — С. 485—489.
24. *Усольские древности : сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX—XX вв. / И. А. Подюков [и др]. — Усолье : Пермское книжное издательство, 2004. — 240 с.*
25. *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / О. А. Черепанова. — Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский университет, 1996. — 212 с.
26. *Черных А. В.* «Вещица» в мифологических рассказах русских Среднего Прикамья / А. В. Черных, И. И. Русинова, Ю. А. Шкураток // Традиционная культура. — 2016. — № 2. — С. 62—79.
27. *Черных А. В.* «Цвет папоротника» и представления о его чудесных свойствах в русских традициях Прикамья / А. В. Черных // Демонология и народные верования : сборник научных статей / сост. А. Б. Ипполитова. — Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2016. — С. 267—278. — ISBN 978-5-86132-080-1.

Leshy's “Wardrobe” (by Material of Perm Region Russian Mythological Texts)¹

© **Rusinova Irina Ivanovna (2018)**, orcid.org/0000-0003-3500-1604, SPIN-code 1107-4967, Researcher ID T-7474-2018, PhD in Philology, associate professor, Department of Theoretical and Applied Linguistics, Perm State University (Perm, Russia), irusinova@mail.ru.

© **Granova Mariia Andrejevna (2018)**, orcid.org/0000-0002-2577-6652, SPIN-code 3653-3938, Researcher ID D-2785-2018, Postgraduate Student, Department of Theoretical and Applied Linguistics, Perm State University (Perm, Russia), marjanaandreeva@mail.ru.

1 The study was financially supported by the RFBR, projects No. 18-312-00140 “Development of principles of mythological vocabulary representation in the electronic dictionary (based on the material of mythological texts of the Perm region)” and No. 17-14-59009 “Folklore non-fabulous prose of the Northern Kama region: universal, regional, local (on the material recorded at the second half of XX — beginning of XXI centuries).”

The article deals with folk ideas about leshy's clothes. The material included mythological texts from the archives of the Perm State National Research University and folklore and ethnographic collections of the Perm region. The authors proceed from the position that clothing within the traditional culture is perceived as a semiotic system that provides a variety of information about a person: indicates gender, age, family status. The paper shows that the interpretation of clothing as a cultural code is projected on the inhuman, demonic world. It is proved that leshy's clothing is also semiotically significant: firstly, it helps to emphasize the sex of the character and some of "social" characteristics (for example, "married" female leshy wears a handkerchief), and secondly, it marks the character's belonging to the demonic world (at the same time certain items of clothing (sheepskin coat, coats in summer, elements of a military wardrobe, high hat), the color of suit (red, black or white), as well as the lack of necessary items of clothing, for example shoes can be considered as a sign of the "inhuman" nature of leshy. Particular attention is paid to the nominative combinations that describe leshy, which include the names of garments. The analysis shows that the elements of such combinations are usually the designations of such items of clothing, which are "standard" for men's and women's clothing. It is established that on the territory of the Perm region there is a tendency to "modernization" of the "wardrobe" minimum of leshy.

Key words: leshy; clothes; Russian mythological text; Perm region.

Material resources

- Bylichki i byval'shchiny..., 1991 — Shumov, K. E. (1991). *Bylichki i byval'shchiny: starozavetnyye rasskazy, zapisannyye v Prikamye*. Perm': Knizhnoye izdatelstvo. (In Russ.).
- Kuyedinskiye bylichki..., 2004 — Chernykh, A. V. (2004). *Kuyedinskiye bylichki: mifologicheskiye rasskazy russkikh Kuedinskogo rayona Permskoy oblasti v kontse XIX—XX vv.* Perm': PONITsAA. (In Russ.).
- Materialy — *Materialy folklornogo arkhiva pri kafedre russkoy literatury i arkhiva laboratorii regionalnoy leksikologii i leksikografii pri kafedre teoreticheskogo i prikladnogo yazykoznaniiya PGNIU*. (In Russ.).
- Russkiye..., 2008 — Bakhmatov, A. A., Goleva, T. G., Podyukov, I. A., Chernykh, A. V. (2008). *Russkiye v Komi-Permyatskom okruge: obryadnost' i folklor: materialy i issledovaniya*. Perm': Ot i do. (In Russ.).
- Visherskaya starina..., 2002 — Zhdanova, N. V., Podyukov, I. A., Khorobrykh, S. V. (2002). *Visherskaya starina: sbornik folklorno-etnolingvisticheskikh materialov po obryadovoy traditsii Krasnovisherskogo rayona*. Perm': PRIPIT. (In Russ.).
- Zemlya Solikamskaya..., 2006 — Podyukov, I. A., Chernykh, A. V., Khorobrykh, S. V. (2006). *Zemlya Solikamskaya. Traditsionnaya kultura, obryadnost' i folklor russkikh Solikamskogo rayona*. Perm': Permskoye knizhnoye izdatelstvo. (In Russ.).

References

- Agapkina, T. A., Valentsova, M. M., Toporkov, A. L. (2004). Nagota. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 3: K (Krug) — P (Perepelka). Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 355—360. (In Russ.).

- Belova, O. V. (2012a). Tsvet. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 5: *S (Skazka) — Ya (Yashcheritsa)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 474—476. (In Russ.).
- Belova, O. V. (2012b). Chernyy tsvet. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 5: *S (Skazka) — Ya (Yashcheritsa)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 513—518. (In Russ.).
- Bobrova, M. V. (2015). Semanticheskiye gruppy leksiki s kornem *-bes-* v russkikh govorakh i antroponomii Permskogo kraya. In: *Russkiye narodnyye govory: proshloye i nastoyashcheye: Vtoryye Gromovskiy cheniya*. Kostroma: KGU im. N. A. Nekrasova. 43—51. (In Russ.).
- Cherepanova, O. A. (1996). *Mifologicheskiye rasskazy i legendy Russkogo Severa*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskiy universitet. (In Russ.).
- Chernykh, A. V. (2016.). «Tsvet paporotnika» i predstavleniya o yego chudesnykh svoystvakh v russkikh traditsiyakh Prikamya. In: *Demonologiya i narodnyye verovaniya: sbornik nauchnykh statey*. Moskva. 267—278. ISBN 978-5-86132-080-1. (In Russ.).
- Chernykh, A. V., Rusinova, I. I., Shkuratok, Yu. A. (2016.). «Veshchitsa» v mifologicheskikh rasskazakh russkikh Srednego Prikamya. *Traditsionnaya kultura*, 2: 62—79. (In Russ.).
- Glinka, V. M. (1988). *Russkiy voyennyi kostyum XVIII — nachala XX veka*. Leningrad: Khudozhnik RSFSR. (In Russ.).
- Kabakova, G. I. (1995). Golovnoy ubor. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 5/1: *A (Avgust) — G (Gus')*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 506—508. (In Russ.).
- Korolyova, S. Yu. (2014). Obryad «provodov dushi» s ritualnym zamestitelem umershego (materialy russko-komi-permyatskogo pograniychya). *Antropologicheskii forum*, 23: 52—76. (In Russ.).
- Korolyova, S. Yu., Tumanova, O. S. (2013). Obraz Salomei-povitukhi: apokrif i folklor-naya traditsiya. In: Solovyeva, N. V. (ed.). *Filologiya v XXI veke: metody, problemy, idei: materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii*. Perm': Permskiy gosudarstvennyy natsionalnyy issledovatel'skiy universitet. 266—275. (In Russ.).
- Levkievskaya, E. E. (2009.). Poyas. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 4: *P (Pereprava cherez vodu) — S (Sito)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 230—233. (In Russ.).
- Plotnikova, A. A. (2012). Sherst'. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 5: *S (Skazka) — Ya (Yashcheritsa)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 576—579. (In Russ.).
- Podyukov, I. A. (2004). *Karagayskaya storona: narodnaya traditsiya v obryadnosti, folklore i yazyke*. Kudymkar: Komi-Permyatskoye knizhnoye izdatel'stvo. (In Russ.).
- Podyukov, I. A. (2014). Russkiye zaimstvovaniya v komi-permyatskoy zagovornoy traditsii. *Sotsio- i psikholingvisticheskiye issledovaniya*, 2: 147—150. (In Russ.).

- Podyukov, I. A. (2016). Osobennosti osvoeniya russkikh narodnykh mifonimov i obryadovykh terminov komi-permyatskim yazykom. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya*, 3 (35): 20—31. (In Russ.).
- Podyukov, I. A. (ed.). (2003). *Derevnyia Monastyr' na Kame-reke: sbornik folklorno-etnolingvisticheskikh materialov po Gaynskomu rayonu*. Perm': Permskiy oblastnoy institut povysheniya kvalifikatsii rabotnikov obrazovaniya. (In Russ.).
- Podyukov, I. A. et. al. (2004). *Usolskiye drevnosti: sbornik trudov i materialov po traditsionnoy kulture russkikh Usolskogo rayona kontsa XIX—XX vv.* Usolye: Permskoye knizhnoye izdatelstvo. (In Russ.).
- Rusinova, I. I., Granova, M. A. (2016). Otrazheniye syuzhetnykh motivov v nominatsiyakh domovogo i leshego (na materiale mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraya). *Filologicheskiye nauki. Voprosy teorii i praktiki*, 12/2: 160—162. (In Russ.).
- Sosnina, N., Sharygina, I. (2006). *Russkiy traditsionnyy kostyum: illyustrirovannaya entsiklopediya*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo. (In Russ.).
- Tarakanova, D. A. (2012). «Simvolicheskoye» v semantike tsvetooboznacheniy v narodnoy kulture (lingvokulturologicheskiy aspekt). In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 360: 15—17. (In Russ.).
- Tikhomirova, A. V. (2013). *Assotsiativno-derivatsionnaya i frazeologicheskaya semantika naimenovaniy odezhd v russkoy yazykovoy traditsii: dissertatsiya... kandidata filologicheskikh nauk*. Yekaterinburg. (In Russ.).
- Tolstaya, S. M. (2004). Odezhda. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 3: *K (Krug) — P (Perepelka)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 523—533. (In Russ.).
- Tolstaya, S. M., Uzeneva, E. S. (2012). In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 5: *S (Skazka) — Ya (Yashcheritsa)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 572—576. (In Russ.).
- Uzeneva, E. S. (2009). Rubakha. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 4 : *P (Pereprava cherez vodu) — S (Sito)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 485—489. (In Russ.).
- Valentsova, M. M., Uzeneva, E. S. (2009). Platok. In: Tolstoy, N. I. (ed.). *Slavyanskiye drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'*, 4: *P (Pereprava cherez vodu) — S (Sito)*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 65—69. (In Russ.).
- Vinogradova, L. N. (2016). «Izde takyy z blyskuchymy pugaŷkami...»: Ob odnom sposobe nominatsii personazhey vostochnoslavjanskoy mifologii. In: *Mifologicheskiy aspekt slavyanskoy folklornoy traditsii*. Moskva: Indrik. 90—97. (In Russ.).