

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Федеральный исследовательский центр
«Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук»
Институт языка, литературы и истории

На правах рукописи

Панюков Анатолий Васильевич

**СИНЕРГЕТИКА ФОЛЬКЛОРНЫХ ИННОВАЦИЙ
В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КОМИ**

Специальность: 5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

Диссертация на соискание ученой степени

доктора филологических наук

Сыктывкар, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Глава 1. Специфика инновационных процессов в фольклоре коми	
1.1. Фольклорная традиция как самоорганизующаяся система: к постановке проблемы	27
1.2. К специфике коми-русских фольклорных взаимосвязей	46
1.3. Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинский эпос	70
Глава 2. Самоорганизация инновационных явлений	
2.1. Образ радуги в фольклоре коми	97
2.2. Горань	112
2.3. Магический обряд на смерть «ректасем»	123
2.4. Мифологический сюжет о варке сусла	142
Глава 3. Календарные инновации	
3.1. Святочные духи и образ мороза	153
3.2. День Демьяна Бедного	177
3.3. День Победы и образ Стефана Пермского	188
Глава 4. Самоорганизация заговорных инноваций	
4.1. Фрактальная организация заговорной традиции <i>нимкыв видзем</i>	203
4.2. Самоорганизация заговорной зауми	
4.2.1. Заумь в заговорной традиции коми: к постановке проблемы	238
4.2.2. Заговорные версии сюжета «Пан тшын» (Дым жреца)	242
4.2.3. К специфике самоорганизации заговорной зауми	262
4.2.4. Метроритмическая матрица как структура-аттрактор	269
4.2.5. К проблеме самоорганизации зауми: гипотеза порождения заговорного текста	276
Глава 5. Самосборка сюжета в фольклоре	297
5.1.1. Предание об убийстве князя Василия Вымского: в поисках истоков	301
5.1.2. Самосборка сюжета предания об убийстве Василия Вымского	316

5.2. Самосборка демонологического сюжета и измененные состояния сознания	331
Заключение	359
Список сокращений	371
Список литературы	372

ВВЕДЕНИЕ

Понятие «фольклор», введенное в научный оборот в середине XIX в., имеет множество дефиниций и интерпретаций, выдвигаемых разными исследовательскими школами. Современные исследователи относят к фольклору практически всю традиционную культуру во всем её богатстве и разнообразии, что в корне меняет наши представления о структурной сложности и многомерности фольклорной культуры. Одновременно с расширением объекта исследования усложняется и сама картина эволюции фольклорной культуры. Так появилось понятие «третья культура»¹, получил довольно широкое распространение термин «постфольклор», предложенный С. Ю. Неклюдовым². Под постфольклором современная фольклористика имеет в виду фольклорные тексты, которые «не вписываются» в парадигму традиционного фольклора.

В современных исследованиях фольклорная культура предстает как чрезвычайно динамичная и адаптивная система. Происходящие в ней инновационные процессы входят в противоречие с фундаментальным признаком фольклора, с его традиционностью. Понятие традиционность лежит в основе определения типа народной художественной культуры, а также дефиниций всех ключевых понятий фольклора: традиционной среды, традиционного быта, традиционной культурной нормы, коллективной языковой личности и, наконец, понятия фольклорной традиции. Любой фольклорный процесс неизбежно приобретает характер движения внутри традиции, ее эволюции и трансформации. Культурная традиция как «универсальный механизм селекции, аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии жизненного опыта, позволяющий достигать необходимых для существования социальных организмов стабильности

¹ Впервые термин «третья культура» был употреблен московским искусствоведом *В.Н. Прокофьевым* в статье «О трех уровнях художественной культуры», опубликованной в специальном сборнике «Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени». М., 1983. С. 6-28.

² *Неклюдов С.Ю.* После фольклора // Живая старина, 1995. № 1. С. 4.

и устойчивости»³, является основным условием существования общества любой формации. При этом в качестве базового критерия при дифференциации культур выдвигается «мера актуализации наследия», ориентация на сохранение и передачу во времени основных (канонических) текстов, что характерно для фольклора. Пытаясь примирить изменчивость и «меру актуализации наследия», В. А. Поздеев⁴ предлагает пересмотреть традиционную картину фольклорной эволюции и выделяет в стадильном развитии фольклора четыре разновидности синкретизма: «архаический синкретизм», который соответствовал первоначальной стадии развития народной культуры; «взаимодополняющий синкретизм», соотносящийся с «классической» стадией развития народной культуры; «технологический синкретизм», который присущ стадии развития так называемой «третьей культуры» (фольклор XIX – начала XX в.), а также «синтетизм», соответствующий современной стадии развития (постфольклор). При этом такое стадильное развитие предполагает не ступенчатое, а инерционное развитие синкретизма и постепенное перетекание его в «синтетизм», в соответствии с тезисом: «фольклорная традиция есть цепь постепенных изменений, количественное накопление которых приводит к возникновению нового качества. В силу этого процесс сложения новых форм (жанровых и текстовых) представляется продленным во времени, имеющим трудноуловимое начало»⁵. К сожалению, принципиальное отсутствие «правил перехода» одной стадии в другую вряд ли позволит найти этой концепции практическое применение. Но самое важное – такой подход не решает проблему качественных изменений как одной из ключевых позиций закона традиции и обновления культуры, сформулированного более пятидесяти лет назад В. В. Пименовым: «Диалектика развития народной культуры осуществляется как вечная борьба устоявшихся, унаследованных от прошлого и сохраненных элементов, что можно

³ Макарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография, 1981, № 2. С. 81.

⁴ Поздеев В. А. «Третья культура». Фольклор. Постфольклор // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т.1.М., 2005. С. 300-307.

⁵ Неклюдов С. Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспект // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 3.

было бы назвать властью традиции, с тем новым, что нарождается в культуре и составляет ее хронологически «верхний» слой, что можно было бы назвать властью обновления. <...> Развитие культуры включает в себя качественные сдвиги; они, однако, охватывают не сразу всю культуру того или иного народа, а более или менее растянуты во времени, реализуясь в серии «мелких скачков»⁶. Любая предлагаемая модель эволюции традиции должна отражать эту скачкообразность происходящих изменений, будь то переход количества в качество или переход старого содержания в новую форму и наоборот.

Параллельно с поиском новых теоретических обоснований за последние двадцать лет фольклор стал объектом многих интердисциплин, возникших на стыке различных научных сфер. В результате система границ в области научного знания о традиционной культуре значительно усложнилась, а объектное и предметное поля оказались многократно «перекроенными». Вероятно, в силу постоянной изменчивости представлений о фольклоре как о специфическом исследовательском объекте и, соответственно, методов его познания, ни одна фольклористическая теория не доходит до своего логического конца, уступая место новым теоретическим концепциям. На рубеже веков фольклористика оказалась перед объективной необходимостью переоценки своего научного багажа, уточнения предмета изучения в связи с кардинальным изменением места и роли фольклора в современном мире⁷. Эти вопросы были в центре внимания участников первого Всероссийского конгресса фольклористов в 2006 г., по итогам которого можно сделать два важных вывода. Очевидно, что современность не менее, чем архаика, является продуктивным полем для возникновения новых фольклорных текстов, новых традиций. Поэтому, перефразируя слова Ролана Барта о современной мифологии, можно констатировать, что фольклор вопреки

⁶ *Пименов В. В.* О некоторых закономерностях в развитии народной культуры // Советская этнография. 1967, № 2. С. 6, 9.

⁷ См.: *Богданов К. А.* Фольклорная действительность // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 31. СПб., 2001. С. 42-67; *Каргин А. С., Неклюдов С. Ю.* Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т.1. М., 2005. С. 14-28; *Каргин А. С.* Комплексный подход к изучению фольклора: от полидисциплинарности к интерконтекстуальной фольклористике // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. 1. М., 2005. С. 29-43; и др.

всем прогнозам сохраняет свою способность быть в согласии с миром. Очевидно и то, что фольклористика явно нуждается в переосмыслении своего предмета и в фильтрации понятийного аппарата, исходя из сочетания точности и гибкости, а также использования «бритвы Оккама», т.е. отказа от «преумножения сущностей». Целостная концепция фольклорной традиции должна быть объемлющей, вовлекающей в сферу своего рассмотрения не только то, что мыслится как простое, но и то, что мыслится как сложное. В этих условиях представляется полезным обратиться к другим наукам и попробовать хоть в какой-то степени универсализировать, сделать аналитический инструментарий общепонятным и доступным.

Одним из таких междисциплинарных направлений является синергетика, исследующая поведение сложных систем разной природы. Междисциплинарные исследования, использующие методы синергетики, позволяют по-новому оценить результаты открытий, как в рамках естественно-научного знания, так и в науках о человеке, обществе, поскольку синергетика «ищет общие принципы эволюции мира»⁸.

В рамках синергетических исследований объектом естественно-научного знания стали проблемы, традиционно изучаемые в гуманитарных науках⁹. Сегодня уже можно говорить о возникновении целых направлений, таких как социосинергетика, лингвосинергетика, историческая синергетика и другие. Онтологическому и эпистемологическому осмыслению методов концептуального аппарата синергетики и его применению в гуманитарных дисциплинах посвящена монография Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова¹⁰.

Язык синергетики только на первый взгляд кажется непроницаемым для ученых гуманитарного профиля, так как оперирует понятиями, пришедшими из естественно-научного цикла. Ряд идей синергетики, например, таких, как

⁸ Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994. С. 63.

⁹ Пригожин И., Стенгерс Н. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986; Хакен Г. Синергетика. М., 1980.

¹⁰ Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994.

динамичная структурность, открытость, нелинейность языковой системы, уже давно разрабатывается лингвистами и служит источником интересных гипотез. Переход к новой парадигме зачастую связан с изменением угла зрения на исследуемые явления. Так, многие объекты, традиционно изучаемые в рамках цикла гуманитарных дисциплин, такие как язык, мышление, понимание, смысл, концепт, в терминах синергетики представляют собой открытые системы, существующие в нелинейной и неравновесной среде, обладающие иерархическими уровнями структурной организации¹¹. Здесь же можно отметить и первые синергетические наработки в области фольклористики¹².

Представляя фольклорную культуру в виде сложноорганизованной системы, состоящей из многих взаимосвязанных подуровней или подсистем, и пытаясь навести определенный порядок в наших представлениях о ней, мы невольно конструируем привычную нам модель управления: если есть система, то есть и механизмы управления этой системой, призванные сохранять порядок. И нам кажется неоспоримым тот факт, что порядок в системе фольклора есть результат работы особых механизмов стабилизации, а само понятие «традиция» подразумевает, прежде всего, межпоколенную передачу определенных (консервативных) правил, законов организации данной культуры, которые направлены на то, чтобы сохранить ее неизменность. В идеале – вся традиционная культура как бы ориентирована на точное самовоспроизведение, однако коэффициент полезного действия, т.е. «мера актуализации наследия» такой системы ограничена ее физическими параметрами (свойства памяти носителей

¹¹ См., напр.: *Залевская А. А.* Синергетическая психоллингвистика или психоллингвистическая синергетика? // *Методология современной лингвистики: проблемы, поиски, перспективы*: сб. ст. / Алтай. гос. ун-т. Барнаул, 2000. С. 10–16; *Залевская А. А.* Текст и его понимание. Тверь. 2001. – 177 с.; *Герман И. А., Пищальникова В. А.* Введение в лингвосинергетику: Монография. Барнаул, 1999; *Герман И. А.* Лингвосинергетика. Барнаул, 2000; *Кузьмина Н. А.* Язык синергетики и синергетика языка // *Вестник Омского университета*, 2004, № 3. С. 38-44.

¹² *Малкова А. С.* Мифологические сюжеты как результат самоорганизации / *Синергетика и искусство*, 2006. – URL: <http://spkurdyumov.ru/art/mifologicheskie-syuzhety-kak-rezultatsamoorganizacii/> (дата обращения 01.01.2024); *Панюков А. В.* Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009; *Рыбакова Л. В.* Синергетическая фольклористика. Порядок в хаосе фольклорного микромира. М., 2013.

традиции, пределы возможности устной передачи, пределы возможности сопротивляться влиянию внешнего мира и т.п.), и на отдельных участках культуры всегда могут возникнуть сдвиги, «сбои», «ошибки». Таким образом, и в фольклоре всегда есть место и традиционным, и инновационным явлениям.

Исследование любого объекта или явления с позиций синергетики актуализирует его процессуальность, нестабильность и нелинейность развития. Если мгновенный срез традиции можно представить в виде широкого, но конечного списка зафиксированных артефактов, то в реальном бытовании любое фольклорное явление может рассматриваться как отдельная процессуальная стадия его эволюции. С этой точки зрения фольклорный текст как структурно-семантическое единство представляет собой временно организованный участок нелинейной среды, обладающий способностью перемещаться, перестраиваться в ней. И здесь важно понимать, что в самоорганизующейся системе «все течет и меняется» с двумя абсолютно разными скоростями и двумя разными способами. Эволюционная картина всей традиции выглядит как цепь чередований спокойных и сильно неравновесных периодов. Соответственно, система знает два динамических состояния, которые отличаются и по длительности, и по качеству.

Следуя общесистемному принципу, фольклорная традиция, как и любая неравновесная структура, однажды возникнув вследствие качественного скачка предшествующих последовательных эволюционных изменений, способна к длительному, квазиустойчивому существованию. Основные условия для сохранения такого состояния «устойчивой неравновесности»: открытость внешнему воздействию («постоянная подпитка») и автокатализ – т.е. внутреннее подкрепление флуктуаций (в нашем контексте – вариативности). Состояние «устойчивой неравновесности» фольклорной традиции можно определить как потенциальную готовность к изменениям, к адаптации. Эта потенциальная готовность (образно говоря – пластичность) и обеспечивается фольклорной вариативностью, теми же фольклорными канонами, которые определяют параметры варьирования. Сохраняя свою пластичность, традиция обладает устойчивостью к малым возмущениям и способна восстанавливать неизбежно

возникающие на разных участках «пробелы», деформации. Далее, под усиливающимся воздействием внешней среды (инокультурное влияние, давление исторических событий, вмешивающихся в жизнь традиции, экономические или даже экологические изменения и многое другое) эта неравновесность начинает стремительно возрастать – вариативность выходит «из-под контроля традиции» (опять же, образно выражаясь – традиция становится сверхпластичной, и достаточно любого случайного касания, чтобы придать ей новую форму). Когда это спонтанное, хаотическое разрушение существующих правил, канонов достигает критического, порогового значения, система скачкообразно переходит в новое, опять же квазистойчивое, состояние с новыми, зачастую совершенно неожиданными, параметрами порядка, имеющими вероятностный характер. Это явление в физике называется фазовым переходом, когда происходит скачкообразное изменение физических свойств при непрерывном изменении внешних параметров. Для фольклорной системы подобный фазовый переход может быть связан с возникновением новых ассоциативных структур: фоносмысловых, лексико-смысловых, ассоциативно-образных, межтекстовых, межжанровых и т.д. Эти структуры закрепляют новое квазистойчивое состояние, возвращая на данном участке или уровне системы «контроль традиции». При этом важно, что любое заимствование, как чужеродный и случайный элемент, может стать причиной такого перехода, но возникающий «скачок» обусловлен параметрами самой системы (или «туда», или «сюда», но не куда-угодно). Другими словами, сколь бы непредсказуемым оказался этот переход, он так или иначе воспроизводит то, что уже заложено в системе, то есть самоповторяет ее свойства. С точки зрения философии, существование фазовых состояний и переходов обусловлено наиболее фундаментальными свойствами материи – способностью к взаимодействию, а также качественной и количественной определенностью ее форм.

В контексте новой научной парадигмы кажется очевидным, что фольклорная традиция как система обладает всеми качествами сложноорганизованной самоорганизующейся системы, поэтому синергетический

подход к ее изучению может стать решающим стимулом к созданию общей, мультидисциплинарной теоретической и методологической базы. Для того, чтобы ввести в научный обиход этот тезис, необходимо, прежде всего, посмотреть с новых позиций на имеющиеся в нашем распоряжении теоретические и практические наработки в области фольклора. Открытость фольклорной традиции означает, что ей присущ постоянный обмен информацией с окружающей средой. Именно в умении принимать и усваивать новое заключаются жизнеспособность и разнообразие культурных традиций. Фольклорная вариативность во всех ее проявлениях есть не что иное, как автокатализ – внутреннее подкрепление флуктуаций, необходимых для самоорганизации. Именно вариативность актуализирует условия неравновесности, необходимые для эволюции самоорганизующейся системы.

Говоря о имеющихся наработках, здесь необходимо отметить некоторые программные статьи И. И. Земцовского¹³, посвященные теме: «вероятностный мир фольклора». Наряду с *историчностью* и *системностью* автор выделял *вероятностную природу* фольклора как третий равноценный аспект фольклорного творчества. «Все три аспекта неразрывны, взаимообусловлены. Например, и специфика системности, и особенности эволюции фольклора связаны с его вероятностной природой. Отсюда возникает возможность предложить дефиницию фольклора с использованием этих трех понятий, важнейших для понимания его сущности, разумеется, в рамках коллективной традиционности: *«фольклор – историческая (т.е. знающая и возникновение и угасание) система с заданной вероятностью всех системных элементов и всех системообразующих связей»*.¹⁴ Вероятно, в силу теоретической специфики авторская концепция И. И. Земцовского не получила широкой поддержки, тем не

¹³ Земцовский И. И. 1) О творческой природе фольклора // Стилевые тенденции в советской музыке 1960–1970-х гг. Л., 1979. С. 137–147; 2) Введение в вероятностный мир фольклора (к проблеме этномузыковедческой методологии) // Методы изучения фольклора: Сборник научных трудов. Л., 1983. С. 15–30; 3) Миф – метафора – метод, или будущее фольклористики – в прошлом фольклора (к проблеме методологического эксперимента) // Горизонты культуры. СПб., 1992. Вып. 1. С. 23–35.

¹⁴ Земцовский И. И. Введение в вероятностный мир фольклора (к проблеме этномузыковедческой методологии). Л., 1983. С. 30.

менее, высказанные автором мысли о спонтанном, вероятностном характере фольклорного творчества могут быть приняты в качестве исходных и для данного исследования.

Существенным параметром самоорганизации является нелинейность развития системы, т.е. ситуация, при которой состояние системы на каждом последующем шаге зависит не столько от начального состояния, сколько от непосредственно предшествующего, и развитие совершается через случайность выбора пути. Так реализуется многовариантность, альтернативность путей эволюции фольклора как системы.

Данное исследование представляет собой попытку «мягкого» перехода к синергетической парадигме и посвящено рассмотрению двух наиболее важных качеств любой самоорганизующейся системы – открытости воздействию среды и неравновесности. Как следует из названия работы, она имеет не только теоретический, но и прикладной характер. Большая часть исследования посвящена практическому применению ряда положений теории самоорганизации в анализе фольклорных инноваций: спонтанность возникающих изменений, роль случайности в развитии системных свойств, фрактальность, фазовый переход, самоорганизация заимствований. Собственно, в этом плане, одна из наших целей – это привлечь внимание исследователей к нереализованным или не до конца реализованным путям, которые имеются в современном научном дискурсе и которые могут оказаться полезными для построения общей теории. Все сказанное выше и определяет **актуальность темы исследования.**

Степень изученности темы. Представленное в диссертации синергетическое исследование фольклорных инноваций в традиционной культуре коми, выявление их роли в процессе самоорганизации фольклорной системы предпринимается впервые. Вместе с тем отдельные аспекты заявленной научной проблематики изучались в рамках различных научных парадигм, но никогда в данной целостности.

То, что разнообразие и жизнеспособность культурных традиций базируются на возможности принимать и усваивать инновации, сегодня представляется общепризнанным фактом. При всей своей оппозиционности и традиция, и

инновация взаимосвязаны и взаимообусловлены: любая традиция возникает первоначально как инновация, и ни одна инновация никогда не остается новшеством сколько-нибудь долгое время и может стать традицией.

На самом обобщенном уровне принято считать, что инновации могут быть двух типов – экзогенными (заимствованными из других культур) и эндогенными (возникшими в данной среде без влияния извне). Развивая и дополняя это положение, С. А. Арутюнов¹⁵ выделяет три способа вхождения инноваций в культуру: 1) спонтанная трансформация – это любая инновация, которая возникает внутри культуры за счет факторов ее собственного развития без влияний извне; 2) стимулированная трансформация – это инновация, которая, не являясь прямым заимствованием из какой-либо другой культуры, возникает под косвенным воздействием внешних обстоятельств; 3) заимствование – это инновация, которая связана с прямым внешним воздействием. По мнению С. А. Арутюнова, можно говорить о том, что на пути вхождения инновации в культуру, она проходит четыре стадии: селекцию, воспроизведение или копирование, приспособление или модификацию и структурную интеграцию. Селекция заключается в отвержении одних инноваций (внутренних или привнесенных извне) и отборе других для последующего усвоения или переработки. Критерии этого отбора – необходимость такой инновации в данной сфере культуры, а также совместимость ее с традициями этноса или группы. Воспроизведение (копирование) – это ранняя, «пробная» стадия вхождения инновации в культуру. На этом этапе соответствующее нововведение как бы экспериментально принимается целиком, без каких-либо серьезных изменений. Если инновация находит отклик в культуре, начинается процесс ее модификации, «подгонки» под традиционные культурные формы, приспособления к специфике данного этноса. Этот процесс двусторонний: в нем изменяется не только сама инновация, но и традиционные элементы этнической культуры, вступающие с ней

¹⁵ Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.

в контакт. И последний этап усвоения – это этап структурной интеграции, который преобразует инновации во что-то «свое», в часть этнической традиции¹⁶.

Согласно такому подходу, любое инокультурное воздействие проходит достаточно жесткий отбор и долгий путь вхождения, и в результате приживаются в культуре только те инновации, которые соответствуют ментальности и «картине мира» этноса-реципиента. Именно на таком понимании взаимодействия культур основана концепция «встречных течений» А. Н. Веселовского, создающих условия и саму возможность заимствования. Согласно данной концепции усваивается лишь то, в чем есть потребность, причем предполагается обязательное наличие аналогий между воспринимаемой и воспринимающей традицией. Заимствование мобилизует возможности воспринимающей традиции, переорганизует имеющийся в ней фрагментарный материал (формулы, мотивы и пр.), рождая тем самым новое качество; усвоение всегда есть переделка и развитие в воспринимающей среде¹⁷.

Теория самоорганизации дает возможность по-новому взглянуть на энергетику процессов, происходящих в традиции, в том числе и на роль в этом спонтанных, случайных факторов. Любая инновация связана с внутрисистемными изменениями, поэтому само деление инноваций на два типа – экзогенные (заимствованные из других культур) и эндогенные (возникшие в данной среде без влияния извне) весьма условно. Исследуя ту или иную инновацию, мы можем сконцентрировать свое внимание на происходящих в системе преобразованиях случайного, спонтанного (=инновации) в системное явление (=традиция).

Любая инновация как своеобразная форма беспорядка и хаоса может стать толчком к изменению фрактальной траектории, выходу на новые параметры упорядоченности. Однако сколь бы ни случайны, причудливы были возникающие

¹⁶ Там же. С. 174.

¹⁷ См.: *Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997. С. 355–370. Одна из последних попыток еще раз переоценить научное наследие А. Н. Веселовского предпринята в работе: *Шайтанов И. О.* Классическая поэтика неклассической эпохи. Была ли завершена «Историческая поэтика»? // Вопросы литературы. 2002. № 4. С. 82–135.

фрактальные кривые, мы всегда можем увидеть картину самоподобия, благодаря которым система сохраняет свою целостность и жизнеспособность.

Объектом исследования являются фольклорные инновации, связанные, прежде всего, с иноэтничными заимствованиями. **Предметом исследования** – инновационные процессы, отразившиеся в становлении локальной специфики фольклорной традиции коми. Именно этот пласт инноваций может быть выявлен эмпирически, путем комплексного исследования конкретных фольклорных явлений, их инклюзивности, включенности в систему жизнедеятельности этноса. Такая конкретизация дает ряд неоспоримых преимуществ:

– инновации, по определению, представляют собой наиболее поверхностный пласт культурного текста. Исследуя этот пласт, мы имеем возможность проникнуть в более глубокие слои, не теряя связи с фольклорной действительностью;

– инновация – это достаточно кратковременный процесс, соотносимый с доступными нам параметрами, поэтому, наблюдая за ее освоением, мы имеем возможность фиксировать динамику изменений, которые происходят в этот период в самой традиции;

– любое фольклорное (языковое) заимствование представляет собой своего рода «меченый атом», что позволяет проследить если не весь путь, то достаточно обозримый участок пути вхождения этой инновации в традицию;

– фольклорное заимствование, как чужеродный элемент, по определению, не обладает набором поэтических качеств, присущих исконным текстам (выработанными традицией способами формально-смысловой организации текстов). Это отличие дает возможность проследить процесс адаптации инновации к выработанным нормам, а также более конкретно зафиксировать этническую специфику фольклорной стилистики;

– выявив особенности освоения инноваций, определив некоторые алгоритмы их участия в процессах самоорганизации системы, мы обретаем возможность нового видения эндогенных инноваций, возникающих на микроуровнях фольклорной системы.

Цель работы: исследовать фольклорные инновации и выявить роль инновационных процессов в механизмах самоорганизации фольклорной системы. Вся совокупность частных задач исследования, способствующих достижению его цели, объединяется в три взаимосвязанные группы.

- Первая группа задач связана с обоснованием синергетического подхода к фольклорной системе. Опираясь на теоретические наработки отечественной фольклористики (работы Б. Н. Путилова, В. Я. Проппа, К. В. Чистова, Е. М. Мелетинского, И. И. Земцовского и др.), дать фольклористическое наполнение основным понятиям синергетики:

- сопоставить понятия «фольклорная вариативность» и «автокатализ» – внутреннее подкрепление флуктуаций, необходимых для устойчивой неравновесности системы;

- сопоставить понятия «замысел фольклорного произведения» и синергетический «аттрактор» как «квазицелей» системы, создающих упорядоченности на определенных участках;

- обосновать состояния устойчивой неравновесности и сильной неравновесности как два основных составляющих эволюции фольклорной системы;

- обосновать понятие фазового перехода применительно к фольклорному процессу;

- обосновать роль и место случайных факторов в механизме перехода от состояния устойчивой неравновесности к состоянию динамического хаоса (сильной неравновесности).

- Вторая группа задач направлена на выявление специфики межэтнических взаимодействий, определивших особенности коми фольклорной культуры как объекта исследований. Здесь можно выделить две основные задачи:

- исследовать и обосновать специфику коми-русских фольклорных взаимосвязей, определивших основные параметры проникновения русских фольклорных заимствований в коми традиционную культуру;

– исследовать ижмо-колвинскую фольклорную традицию, возникшую в результате симбиоза северных коми-ижемцев и этнографической группы колвинских ненцев. На основе полученных данных обосновать комплексный, синергетический подход к межэтническим фольклорным контактам.

- Третья группа задач связана с практическим применением ряда положений теории самоорганизации в исследовании инновационных процессов: спонтанность возникающих изменений, роль случайности в развитии системных свойств, фрактальный принцип самоорганизации инновационных процессов. В связи с этим перед нами поставлена задача исследовать заимствования на самых разных уровнях фольклорной системы, на всех доступных наблюдению уровнях «масштабности». Эта задача, в свою очередь, распадается на ряд частных задач:

- опираясь на народную терминологию, исследовать процесс вхождения заимствований в сферу игрового фольклора;

- исследовать механизмы включения в повествовательную традицию заимствованных сюжетов;

- исследовать механизмы самоорганизации ритуально-магических инноваций;

- исследовать механизмы самоорганизации календарных инноваций.

Совершенно особую сферу инновационных процессов представляет заговорная традиция коми. В силу замкнутости, эзотеричности этой субкультуры, мы имеем самое обобщенное представление о ней. Соответственно, перед нами поставлены две задачи: рассмотреть эту подсистему культуры как целое, выявить в ней системообразующие факторы. На основе полученных представлений исследовать конкретные заговорные инновации, связанные с влиянием русской заговорной традиции и народной магии в целом:

- исследовать заговорную заумь как особое поле инновационных процессов, связанных с коми-русскими фольклорными контактами; реконструировать механизмы их самоорганизации;

- выявить и обосновать их системную роль в эволюции локальных фольклорных традициях;

– исследовать и обосновать взаимосвязь экзогенных и эндогенных процессов вхождения заимствований в традицию;

– на основе полученных данных исследовать иные эндогенные инновации как локальное проявление общих процессов самоорганизации, обосновать синергетические принципы их порождения.

В соответствии с общесистемными целями и задачами **материалом исследования** может быть названа вся традиционная культура коми в совокупности всех фольклорных, языковых, этнографических данных, полученных как из опубликованных и архивных источников, так и в результате многолетних полевых исследований локальных традиций коми и этнического пограничья (коми-русского, коми-ненецкого). Хронологические рамки этих материалов охватывают середину XIX – первые десятилетия XXI вв., которые и могут быть обозначены как период изучения коми фольклора. Специфике этого материала посвящена первая глава исследования.

Научная новизна предлагаемого исследования определяется новым ракурсом изучения объекта с позиции синергетического подхода.

– Впервые основные фольклористические понятия («фольклорная вариативность», «фольклорный замысел», «изменчивость и традиция», «фольклорные инновации») представлены как компоненты синергетического процесса эволюции фольклорной системы. Этот эволюционный процесс представлен как чередование двух динамических периодов: состояния устойчивой неравновесности и сильной неравновесности (динамического хаоса).

– Впервые обоснована ключевая роль заимствований в бифуркационных переходах, определяющих вероятностный характер дальнейшего развития фольклорной традиции. Выявление параметров порядка в случайных явлениях раскрывает специфику механизмов самоорганизации, саморегуляции фольклорной системы.

– В новой интерпретации представлены основные типы фольклорных инноваций, связанных с заимствованиями из русской традиции. Выявлен

широкий спектр инноваций, который ранее не связывался с процессом фольклорных заимствований и не рассматриваемых в таком контексте в силу очевидных для исследователей признаков автохтонности.

– Впервые порождение заговорной заумы рассмотрено как синергетический процесс, имеющий нелинейный, вероятностный характер. В ходе исследования этих инноваций выдвинуты две авторские гипотезы. Гипотеза первая: языковые трансформы, верифицируемые как заумь, могут возникать в результате компрессии грамматически правильного текста-источника (предтекста, прототекста) в ритмическую матрицу заговорного акта. Гипотеза вторая: компрессия прототекста в заговорный текст может иметь нелинейный характер и являться результатом особой стратегии передачи заговорного знания от учителя ученику.

– Впервые применительно к механизмам порождения фольклорных сюжетов применены принципы супрамолекулярной самосборки. Авторская концепция, развивающая идеи атомизма языка, в исходных своих параметрах соответствует механизмам самосборки на субмолекулярном уровне материального микромира. Соответственно, агрегация сюжетной структуры как «супрамолекулярного» образования рассмотрена как процесс структурирования его составляющих на основе возникающих в ходе аффективно-смыслового восприятия окружающей действительности «слабых», ассоциативных связей, комплементарных по форме или содержанию.

Поскольку данная работа, прежде всего, фольклористическая, **методологической и теоретической основой** исследования послужили классические труды по теории фольклора А. Н. Веселовского, В. И. Проппа, Б. Н. Путилова, К. В. Чистова, Ю. М. Лотмана, С. Ю. Неклюдова и ряда других. Для выявления и понимания инновационных процессов и могущих быть связанными с ними спонтанных явлений использована методика сквозного исследования фольклорно-этнографических, лингвистических, исторических материалов. При сборе полевого материала были использованы методы

интервьюирования и включенного наблюдения. При изучении фольклорных нарративов применялись методы структурно-семантического, семиотического, фоносемантического, этнолингвистического анализа. В применение к отдельным фольклорным инновациям использованы также принципы лингвосинергетики и метод позиционного анализа, позволяющие дать объяснение процессам, протекающим в структуре конкретных текстов. С целью осмысления возможности интеграции синергетической методологии в область фольклористики нами были использованы: теория диссипативных структур (И. Пригожин), динамическая теория информации (Г. Хакен), системность в синергетике (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов; Г. Малинецкий), фрактальная геометрия (Б. Мандельброт), лингвосинергетика (И. А. Герман, В. А. Пищальникова), синергетическая теория текста (Г. Г. Москальчук, Н. А. Манаков), текстосимметрия (А. Ю. Корбут). **Теоретическим основанием синергетической концепции** данного диссертационного исследования послужила синергетическая теория, ключевыми понятиями которой являются самоорганизация, открытые системы, нелинейность, устойчивая неравновесность, динамический хаос, бифуркация, эмерджентность.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Согласно концепции самоорганизации, фольклорная традиция способна к длительному, квазиустойчивому существованию как неравновесная система только в непрерывном материально-энергетическом потоке. Неравновесность такой сложной системы, как фольклорная традиция, можно определить как потенциальную готовность к изменениям, адаптации. В контексте «устойчивой неравновесности» фольклорная вариативность выступает не только и не столько как форма бытования фольклорного текста (и фольклорной традиции в целом), но и как способ саморазвития системы. Постоянные, спонтанные, неуправляемые изменения (флуктуации) на нижних уровнях системы обеспечивают стабильность на более высоких, таким образом традиция сохраняет то, что наиболее соответствует ее отношениям со средой.

2. Эволюционная картина всей традиции выглядит как цепь чередований спокойных и сильно неравновесных периодов. Когда традиция находится в квазистатичном состоянии, в ней ничего не происходит, и мы можем наблюдать только вариативность в пределах флуктуаций. Когда система входит в состояние сильной неравновесности (динамического хаоса), в ней начинается активное разрушение старых структур и возникновение новых. Вариативность выходит из-под «контроля традиции», возникает момент критической неустойчивости (точка бифуркации), когда прежний устойчивый, линейный и предсказуемый путь развития системы становится невозможным. В этот момент система перестраивается, выбирает один из возможных путей дальнейшего развития, то есть происходит своего рода «фазовый переход» – скачкообразное изменение физических свойств системы при изменении внешних условий. Особую роль в этой критической точке играют случайные факторы. На микроуровне фазовый переход будет означать то, что в открытой и сильно неравновесной системе, когда неравновесность достигает какого-то порога, возникают отдельные островки, участки упорядоченности. Это происходит, когда все траектории системы начинают стремиться к некоторому притягивающему уровню или области – к аттрактору. Устройство этих «притяжателей» сложно подвести под общее определение в силу многообразия их проявлений; в синергетической парадигме – это может быть некая область или структура, к которой начинают стремиться траектории развития системы. Сложные нелинейные системы могут обладать многими аттракторами. Достигнув в результате бифуркации квазистойчивого состояния на одном участке, система выходит из-под влияния этого «притяжателя», начинает стремиться к другому аттрактору, так скачкообразно происходит ее эволюция.

3. С механизмами проявления аттрактора может быть связана ключевая для фольклорного творчества концепция замысла фольклорного произведения. И «замысел» и «аттрактор» обладает рядом тождественных качеств. Прежде всего, и «аттрактор» и «замысел» – это не самоцель развития традиции, а никогда не достигаемая «квазицель», определяющая поведение системы. Особенностью

«замысла» и «аттрактора» является спонтанность, незапланированность появления, они возникают как бы сами по себе. Самосборка подобной структуры происходит одновременно по всему полю ее возможных составляющих, однако отбору доступны только те формы, которые заложены в самой нелинейной среде. Набор таких аттракторов – возможных упорядоченных состояний дискретен – т.е. возможен переход не в любое состояние, а только в то, которое соответствует внутренним свойствам самой фольклорной системы. Возникшая под влиянием аттрактора спонтанная перестройка на нижних уровнях системы порождает новую упорядоченность на более высоком иерархическом уровне. Эти новые структуры – в данном случае новые фольклорные явления – и есть результат воздействия аттрактора-«замысла».

4. Основным источником, энергией для вхождения традиции в динамичное состояние является окружающая среда. Открытость фольклорной традиции позволяет ей постоянно подпитывать свою активность. Эта открытость влиянию среды говорит о том, что внешние стимулы могут инициировать возникающие в традиции изменения. Переход фольклорной системы в сильно неравновесное состояние напрямую связано с активизацией межэтнических взаимодействий. Для коми фольклорной традиции – это, прежде всего, контакты с русской культурой и инновационные процессы, связанные с заимствованиями из русского фольклора. Освоение заимствований имеет вероятностный характер, поскольку в состоянии сильной неравновесности любое заимствование может вызвать перестройку определенного участка системы, определить его дальнейшее развитие. В активном состоянии любая случайность может определить вектор дальнейшего развития того или иного участка традиции, в результате такой необратимости возникают уникальные и неповторимые явления с эмерджентными свойствами. Именно они создают черты специфичности данной локальной традиции.

5. Несмотря на разнородность анализируемого материала, механизмы освоения заимствований универсальны и могут иметь несколько степеней сложности, которые зависят как от качественно-количественных характеристик

заимствуемого явления, так и от степени неравновесности традиции в данный момент. Наиболее простой уровень, который мы можем наблюдать, связан с ситуациями, когда абсолютно спонтанная односложная (на уровне одной лексемы) аттракция вызывает кумулятивный эффект, проявляя свойства системной случайности. Синергетически более сложным путем происходит освоение иноязычных фольклорных текстов. Даже при абсолютном незнании чужого языка, когда текст воспринимается как единый языковой объект – квазитекст с неопределенной семантикой («песня», «заговор» и т.п.), он в силу случайности вызывает хаотические «отклики» на микроуровнях фольклорного языка. Фоносмысловые аттракции, возникающие на уровне освоения иноязычных слов, вызывают перестройку на лексическом уровне, лексические аттракции перестраивают «чужой» текст, выявляя ключевые, опорные «слова», возникают ассоциативно-смысловые структуры, уже обладающие свойствами «автохтонности». Так возникают т.н. «кыдья роч» (русские с примесью) тексты с разной степенью деформированности лексического уровня заимствованных произведений. Далее, эти инновации могут сосуществовать параллельно с комиязычными фольклорными произведениями, обладая определенной «устойчивой неравновесностью», или подвергнуться дальнейшим трансформациям, соответствующим новым условиям бытования.

6. Глубокое проникновение русского языка в коми фольклорно-языковую среду проявилось в самоорганизации иноязычных инноваций в двуязычные фольклорные произведения, составившие особую субязыковую подсистему автохтонного фольклора, верифицируемую как «заумь». Наиболее ярко это явление наблюдается в области вербальной магии. Этот процесс также демонстрирует нелинейность развития фольклорной системы.

7. На отдельных участках микроуровней фольклорной системы может проявляться феномен самосборки как частный, узколокальный вариант самоорганизации, приводящей к формированию упорядоченных структур за счет взаимодействия между частицами данной среды, без внешнего специфического воздействия. В отличие от более широкого процесса самоорганизации,

приводящей к установлению незатухающего «неравновесного состояния», самосборка приводит к появлению определенной конечной структуры. В филологическом контексте результатом такой эндогенной, обусловленной внутренними свойствами локальной среды, самосборки может стать фольклорный артефакт как структурированный объект. Представленная автором концепция самосборки сюжетной структуры, в исходных своих параметрах соответствующая принципам самосборки на субмолекулярном уровне материального микромира, может быть рассмотрена как одна из возможных аналогий синергетического процесса эволюции системы от неупорядоченности к порядку.

Практическая значимость работы заключается в привлечении внимания исследователей к аспектам рождения синергетической концепции фольклорной традиции, основанной на классических представлениях о фольклоре и фольклорных процессах. Понятия «вариативность», «замысел фольклорного произведения», «изменчивость», «традиция и инновация», «вероятностность», в русле синергетической парадигмы обретают новое наполнение, расширяющее представление о фольклорном творчестве.

Основные выводы и положения диссертации могут быть использованы при подготовке спецкурсов, лекционных и практических занятий по фольклору.

Результаты исследования могут быть использованы при разработке учебных пособий, вузовских курсов по фольклористике, нацеленных на изучение общенаучных, системных представлений о возникновении и эволюции сложноорганизованных, самовозобновляемых систем.

Достоверность исследования обеспечивается теоретическими положениями и методологическими принципами фольклористики, применением комплекса методов, адекватных цели, предмету и задачам исследования, сопоставлением полученных данных с результатами исследований других авторов, непротиворечивостью данных предварительного и основного этапов работы, репрезентативностью выборки текстов, использованием методов и приемов интерпретации текстов, выработанных не только фольклористикой и этнологией,

но и этнолингвистикой, лингвистикой текста, лингвосинергетикой, культурологией.

Апробация работы. Основные положения работы были представлены в виде докладов на международных и всероссийских конференциях: Международной научной конференции «Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры» (г. Сыктывкар, 9-11 мая 1996 г.); Международной конференции «Финно-угорские народы: Проблемы этнической и языковой идентификации» (г. Сыктывкар, 1999 г.); Международной конференции «Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы» (г. Сыктывкар, 17-19 мая 2000 г.); Международном Конгрессе финно-угорских народов («Congressus ponus internationalis fenno-ugristarum») (г. Тарту, Эстония, 7-13 августа 2000 г.); Международной научно-практической конференции «Гуманитарные исследования и гуманитарное образование на Европейском Севере» (г. Архангельск, 16-18 сентября 2002 г.); IV Международной научной конференции «Рябининские чтения – 2003» (г. Петрозаводск, 15-19 сентября 2003 г.); Втором Московском Международном Фестивале и конференции визуальной антропологии «Традиции и объектив. В Поисках цельности» (г. Москва, 24-28 мая 2004 г.); III Международном конгрессе финно-угроведов (г. Йошкар-Ола, 2004 г.); VI Конгрессе этнографов и антропологов России (г. Санкт-Петербург, 28-2 июля 2005 г.); V Международной научной конференции «Семиозис и культура: методологические проблемы современного гуманитарного знания» (г. Сыктывкар, 17–18 апреля 2008 г.); Международном симпозиуме «Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: Итоги и перспективы междисциплинарных исследований» (г. Сыктывкар, 2008 г.); Международной конференции «Калевала в контексте региональной и мировой культуры» (г. Петрозаводск, 2–4 июня 2009 г.); Втором Всероссийском конгрессе фольклористов (г. Москва, 1–6 февраля 2010 г.); Международной конференции «Вопросы диалектологии и полевые исследования: традиции и перспективы» (г. Сыктывкар, 2013 г.); Международной конференции «Семиозис и культура:

интеллектуальные практики» (г. Сыктывкар, 30-31 мая 2013 г.); V Всероссийской научной конференции финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России» (г. Петрозаводск, 25–28 июня 2014 г.); Международной конференции «Estonian Folklorists' 12th Winter Conference» (г. Тарту, 2–3 марта 2017 г.); Международной конференции «Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика» (г. Якутск, 6—8 июля 2017 г.); IV Всероссийском конгрессе фольклористов (г. Тула, 1–5 марта 2018 г.); Международной конференции «Семиозис и культура: человек в современном коммуникативном пространстве» (г. Сыктывкар, 14-15 декабря 2018 г.); VI Всероссийской научной конференции финно-угроведов (г. Ижевск, 4–7 июня 2019 г.); II Сибирском форуме фольклористов (г. Новосибирск, организатор: Институт филологии Сибирского отделения РАН, 18-20 октября 2021 г.); Международной онлайн-конференции «Финно-угорский музыкальный фольклор и XXI век: исследование, воспроизведение, ресурсы» (г. Петрозаводск, 1-3 декабря, организатор: Петрозаводская государственная консерватория имени А. К. Глазунова); III Всероссийской научной конференции «Чагинские чтения» (г. Пермь, 10–11 ноября 2023 г.); Всероссийской конференции «XIV Мелетинские чтения: Текст и историческая реальность» (г. Москва, РГГУ, 20 – 22 октября 2022 г.).

Результаты исследования были обсуждены на заседании сектора фольклора, на заседании Ученого совета ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, а также отражены в 50 публикациях по теме диссертации.

Структура диссертации Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения и списка литературы. Во введении дается обоснование актуальности работы, степени ее новизны, определяются объект и предмет диссертации, формулируются цель и задачи исследования, анализируется историография и источники исследования. Первая глава посвящена постановке проблем синергетического осмысления инновационных процессов, остальные главы представляют собой аналитические изложения конкретных инновационных процессов, фиксируемых в фольклорной традиции коми.

ГЛАВА 1. СПЕЦИФИКА ИННОВАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ

1.1. Фольклорная традиция как самоорганизующаяся система: к постановке проблемы

В своей работе «Фольклор и народная культура» Б. Н. Путилов дает такое определение фольклорного творчества: «Фольклорное творчество обладает способностью самовоспроизводства, свойствами саморегулируемой системы – в рамках безличности и бессознательности. В этом своем внутреннем качестве процесс новообразований идет закономерно – рассматривать ли его на уровне отдельных произведений и циклов, на уровне этнических жанров или даже в более широких межнациональных и многостадийных масштабах. Одним из проявлений действия закономерностей можно считать то, что любой фольклорный текст – всегда вариант, т.е. всегда занимает определенное ему место в ряду; его появление можно предсказать, его место – объяснить. <...> Какими бы индивидуальными или случайными, кажущимися порождением немотивированной игры фантазии или факторов внешнего порядка ни казались варианты особенности, они определяются, в конечном счете, игрой закономерностей, проявляющих себя словно бы независимо от воли живых творцов и носителей фольклора»¹⁸.

Цитируемая работа может быть названа настольной книгой фольклориста, поскольку именно Б. Н. Путилову удалось построить наиболее стройную модель существования фольклорной традиции. Вкратце напомним ее основные положения:

– фольклорная традиция, обладая определенной автономностью, является органичной частью всей традиционной культуры и изучать ее можно только в комплексе; соответственно, поставлена проблема типологии фольклорной инклюзивности;

¹⁸ Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. С. 204–205.

– первоначальный фольклорный фонд представляет собой результат вычленения из синкретического единства возникших внутри него жанров, сюжетов, мотивов, образов и, что очень важно, поэтической семантики. В фольклоре любого исторического этапа мы имеем дело не просто с набором текстов, но с целостной фольклорной культурой, которая обладает своими внутренними законами, характеризуется своими специфическими связями с лежащими вне ее явлениями, своим сознанием. Произведения, тексты возникают, живут, меняются не просто как некие вербальные (вербально-музыкальные) единицы, но как составляющие этой культуры;

– в качестве ведущей причины вариативности фольклорного произведения выдвигается концепция замысла фольклорного произведения, развивающая во многом идеи Владимира Яковлевича Проппа. «Замысел – это скорее предтекстовое состояние, из которого могут рождаться (да фактически и рождаются) пучки текстов. Замысел не может быть представлен в некоем изначально единственном и окончательном виде. Варианты изначально и совершенно органичны не только для фольклорного процесса в его протяженности, но и для момента возникновения произведения. Рождаясь набором вариантов, произведение тем самым отзывается на сложность и многозначность замысла, его принципиальную незавершенность. Варианты осуществляют заложенную в фольклоре тенденцию к возможно более полному, объемному и глубокому воплощению замысла, к охвату его многоаспектной природы»¹⁹. В ходе развития меняются и сами замыслы, таким образом, происходит непрерывный творческий процесс;

– замыслу фольклорного произведения может быть сопоставлен его инвариант как некий обобщенный результат его воплощения (никогда не достигающий идеала).

Бесспорно, конструируемая модель развития традиции дает вполне определенные ответы на «болевые» точки фольклористической теории. Во всяком случае, представленная в таком виде фольклорная традиция может быть

¹⁹ Там же. С. 194.

определена как сложноорганизованная система, обладающая необходимыми механизмами «селекции, аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии жизненного опыта»²⁰, позволяющими достигать необходимых для ее существования уровней стабильности и устойчивости. К определению этих механизмов, но уже в несколько ином, естественно-научном ключе, мы и предлагаем обратиться ниже.

Сегодня уже не подвергается сомнению факт существования двух элементарных процессов природы, различающихся по своим физическим принципам: это процесс равновесного упорядочения (организации системы), в котором степень неравновесия уменьшается и энергия выделяется (т.е. система тратит усилия на поддержание своей упорядоченности), и процесс неравновесного упорядочения, в котором степень неравновесия возрастает и затрачивается энергия (система поддерживает свою неравновесность, неупорядоченность, что позволяет ей черпать энергию из внешней среды) – то, что принято называть самоорганизацией. Существование такого природного явления, характеризуемого ростом степени неравновесия и затратой энергии, становится предметом изучения специальной научной области, получившей общее название «синергетика».

Возникает синергетика в середине 60-х – начале 70-х гг. XX в., прежде всего в работах Германа Хакена (собственно синергетика), Ильи Пригожина (теория диссипативных структур), Рене Тома, Владимира Арнольда (теория катастроф), Эдварда Лоренца, Давида Рюэля (теория динамического хаоса, странные аттракторы), Сергея Курдюмова (режимы с обострением), Михаила Волькенштейна (биофизические модели). Позже, в 80-е гг. добавляются новые парадигмальные модели: фрактальная геометрия Бенуа Мандельброта, сценарии хаоса Митчелла Фейгенбаума, Ива Помо, теория самоорганизованной критичности Пера Бака, нейрокомпьютер Джона Хопфилда, на рубеже 90-х гг. возникает динамическая теория информации Г. Хакена, Дмитрия Чернавского,

²⁰ Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 81.

Вольфганга Вайдлиха, Вернера Эбелинга, теория джокеров Георгия Малинецкого и т.д. Список базовых моделей открыт, не завершен, и аутентичная синергетика – это, в первую очередь, искусство моделирования реальности, ставшее серьезной междисциплинарной наукой, рождающейся на пересечении культур нелинейного моделирования, предметного знания и философской рефлексии²¹.

В силу того, что теория самоорганизации основана на фундаментальной гомологии самоорганизующей динамики на многих уровнях, она может быть применима во многих областях²². Сегодня уже очевидно, что процессы структурообразования и самоорганизации в самых разных системах, являющихся предметом исследования в физике, химии, биологии, экономике, социологии, происходят в соответствии с небольшим числом сценариев, не зависящих от конкретной системы. Это явление имеет одну и ту же физическую сущность во всех его проявлениях на всех уровнях развития материи, включая и психосоциальный, но различается по качественным особенностям и формам проявления. Соответственно, наука о самоорганизации и в психосоциальных, и в экологических, и гуманитарных аспектах может быть также строга и количественна, как и в естественно-научных областях, если изучается ее истинный предмет – явление самоорганизации²³. Самое важное: самоорганизация – это сложноорганизованная система когерентного взаимодействия подсистем, не являющегося следствием какого-то смыслового, целеполагающего управленческого воздействия.

²¹ Буданов В. Г. В поисках законов холизма. Синергетика, Универсальный эволюционизм и Универсальная история // Синергетика. – URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/budanovvold1.htm> (Дата обращения 01.03.2024); Аршинов В. И., Буданов В. Г. Синергетика на рубеже XX - XXI веков / Под ред. А. И. Панченко. М., 2006.

²² Здесь, прежде всего, можно сослаться на книгу Эриха Янча «Самоорганизующаяся Вселенная. Научный и человеческий смысл возникающей эволюционной парадигмы», в которой анализируются не только стадии биосферной эволюции, но и социокультурная эволюция, эволюция эволюционных процессов, самоорганизация в мире человека: *Jantch E. The Self-organising universe: science a human implications of the emerging paradigm of evolution.* Oxford, 1980.

²³ Руденко А. П. Самоорганизация и синергетика // Синергетика. Труды семинара. Том 3. М., 2000. С. 61-99.

Каким образом происходит эволюция саморазвивающейся системы? В открытых системах, обменивающихся с окружающей средой потоками вещества, энергии, информации, однородное состояние равновесия может терять устойчивость и необратимо переходить в неоднородное стационарное состояние, устойчивое относительно малых возмущений. Когда эта неупорядоченность достигает определенного порога, в системе вдруг проявляются параметры порядка на каком-то уровне, что приводит к самоорганизации материи. Основные условия такой самоорганизации: открытость, сильная неравновесность и автокатализ (внутреннее подкрепление колебаний). Принципиально важным является то, что развитие таких систем следует выводить не из стремления к развитию или самоорганизации, а из стремления к сохранению уже достигнутого неравновесного состояния систем в ходе давления среды. Или, проще говоря, из стремления сохранить некоторую автономию по отношению к среде. В открытых системах неравновесие порождает порядок.

В результате возрастания колебаний – флуктуаций система входит в новое состояние. Когда происходит этот переход, то выясняется, что поведение системы описывается не всеми многочисленными компонентами вектора состояния, а гораздо меньшим числом параметров – так называемыми параметрами порядка. «Если считать систему с большим числом параметров более сложной, а с меньшим – более простой, то можно говорить о том, что в состояниях, близких к такому переходу, система упрощается, становится менее сложной, менее хаотической. В этот момент система сама производит сжатие информации – переход от многочисленных параметров состояния к очень немногочисленным параметрам порядка. Как происходит это сжатие? Ответ современной науки прост – ничего специально делать не надо, система всё делает сама в момент потери устойчивости. Это явление в физике называется фазовым переходом»²⁴. «Фазовый переход – переход вещества из одной фазы в другую при изменении внешних

²⁴ Аршинов В. И., Данилов Ю. А., Тарасенко В. В. Методология сетевого мышления: феномен самоорганизации // Социум в 21 веке. – URL: <http://21.iatp.by/stat'i/s201.html> (дата обращения 01.01.2024).

условий – температуры, давления, магнитного и электрического полей и т.д.; в узком смысле – скачкообразное изменение физических свойств при непрерывном изменении внешних параметров»²⁵.

Согласно результатам современной физики, фундаментальное значение для формирования материальной стороны бытия имеют фазовые переходы в состоянии материи. Классическим примером таких переходов является последовательность переходов: газ, жидкость, твердое тело – переходы количественных изменений температуры в новое качество состояния вещества. Фазовые переходы имеют принципиальное значение, как для физики элементарных частиц, так и для квантовой космологии, описывающей самые ранние стадии эволюции Вселенной. С точки зрения философии, существование фазовых состояний и переходов обусловлено наиболее фундаментальными свойствами материи – способностью к взаимодействию, а также качественной и количественной определенностью ее форм.

На макроуровне системы фазовым переходом будет являться переход на некую более высокую ступень организации и развития. Можно попытаться представить фольклорную традицию в виде иерархически взаимосвязанных уровней, каждый последующий из которых будет являться фазовым переходом предыдущего. Если принимать за основу уровень фольклорных текстов, то очевидно, что его микроуровни обладают своей иерархией: фоносмысловой уровень – лексический уровень – уровень текстостроительных единиц, представляющий особую подсистему языка фольклора. К этому уровню мы можем отнести постоянно обновляющийся фонд фольклорных формул, устойчивых мотивов, словообразов – все то, что приобретает конструктивные, текстостроительные признаки. Здесь стоит отметить кардинальные изменения в языкознании, возникшие в связи с активным развитием психолингвистики текста как нового понимания языковой системы. Для психолингвистики (в какой-то мере и для лингвистики текста), ставящей в центр коммуникативную функцию языка,

²⁵ Фазовый переход // Большая Российская энциклопедия. М., 2001. – URL: <http://www.digsoviet.ru/word/726/83542/> (дата обращения 01.01.2024).

процесс текстопорождения связан с существованием промежуточного между словом и текстом этапа. Для обозначения единиц этого уровня используется термин «текст-примитив», достаточно четко отражающий формальные и смысловые признаки этой вербальной единицы²⁶.

Выше по иерархии можно обозначить уровень гипертекстов и гипотетически допустимый уровень мегатекстов.

Под гипертекстом здесь следует понимать сложноорганизованную на основе самостоятельных фольклорных текстов вербальную систему. Вероятно, применительно к данному уровню можно говорить о тех же типах структурной организации, присущих фольклорным текстам с поправкой на их «интертекстуальность». Очевидно, что на этом уровне могут быть рассмотрены все типы межтекстовых взаимосвязей, актуальных для носителей традиции (сюжетные, тематические, жанровые, обрядовые и т.п. циклы). Более сложно поддаются фиксации многоуровневые гипертексты, хотя их существование не подвергается сомнениям. Здесь укажем на первые в этой области разработки Т. Б. Диановой²⁷ и А. А. Ивановой²⁸, и отметим в качестве исходного тезис о том, что «любая местная фольклорная традиция представляет собой суперструктуру, состоящую из ряда достаточно самостоятельных гипертекстовых систем»²⁹.

Размышления о самой верхней подсистеме мегатекстов еще более гипотетичны и основаны скорее на общеэволюционном принципе движения в сторону дальнейшего усложнения, нежели на фольклористических знаниях. Вероятно, этот уровень должен определять специфику региональной или общезнаковой традиций, модели которых конструируются с разными исследовательскими целями. Однако, в чем, помимо информационного обмена,

²⁶ Сахарный Л. В. Тексты-примитивы и закономерности их порождения // Человеческий фактор в языке: язык и порождение речи. М., 1991. С. 221-237.

²⁷ Дианова Т. Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 68-74.

²⁸ Иванова А. А. Гипертекстовые системы как феномен локальной фольклорной традиции // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения–2003»): Сборник научных докладов. Петрозаводск, 2003. С. 31-33.

²⁹ Там же. С.33.

проявляется согласованность локальных традиций – вопрос далеко не тривиальный, и ответить на него, не определившись с предыдущим уровнем, в принципе невозможно.

Каждый из обозначенных уровней представляет собой самоорганизующуюся подсистему (или элемент системы), согласованное взаимодействие которых определяет эволюцию всей системы. Все эти подсистемы обладают относительной автономностью, могут изучаться отдельно, но при этом надо помнить, что таким образом мы искусственно «снимаем» степень сложности, принципиально искажая синергетическую картину бытия сложноорганизованной системы.

Отталкиваясь от вышеизложенного, можно представить фольклорную традицию как сложноорганизованную систему, состоящую из взаимосвязанных уровней-подсистем. Когерентность их взаимодействия допускает, что между подсистемами – уровнями – нет непроходимой границы, однако для каждого уровня существуют пределы обратимости, за рамками которого любые изменения приобретают необратимый характер.

Говоря о самоорганизации фольклорной культуры, вряд ли стоит понимать определение «фазовый переход» в буквальном физическом ключе, хотя, если мы будем говорить о кристаллизации слова или текста, всем будет понятен смысл этого образа. Тем не менее, говоря о самоорганизации неравновесной системы, мы должны иметь в виду, прежде всего, физические свойства его элементарных единиц: физические свойства звука, слова, текста (протяженность во времени, в пространстве, формальная организация и т.п.). И, конечно же, основополагающими здесь являются принципы антропомерности и антропоцентричности этих физических свойств. При этом мы, бесспорно, должны иметь в виду то, что в любой традиции есть участки, которые управляются другими параметрами (обрядовый фольклор, эзотерика и т.п.), т.е. фольклорная традиция представляет собой комбинированный вариант системы.

На микроуровне фазовый переход будет означать, что когда неравновесность достигает какого-то порога, в системе возникают отдельные

островки, участки упорядоченности. Это происходит, когда все траектории системы начинают стремиться к некоторому притягивающему уровню – к аттрактору («притяжателю»). Аттрактор (англ. *attract* – привлекать, притягивать) – множество точек или подпространство в фазовом пространстве, к которым стремятся траектории системы. Простейшим случаем аттрактора является точка. Аттракторами могут быть произвольные сложные подмножества точек фазового пространства, в том числе фрактальные множества. Для обозначения структур, на которые выходят процессы эволюции в открытых нелинейных средах, Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов вводят понятие «структура-аттрактор». С помощью понятия системного аттрактора в синергетике описывается одно из самых неожиданных свойств самоорганизующихся систем – способность не просто создавать саморегулируемые структуры, но создавать их в соответствии с сущностью самой среды, в форме, присущей этой и только этой среде. Пытаясь перевести специфический язык синергетики на язык более привычных образов и понятий, Е. Н. Князева предлагает следующее объяснение аттрактора: «Понятие “аттрактор” близко к понятию “цель”. Последнее можно рассматривать в самом широком, внечеловеческом смысле как целеподобность, направленность поведения нелинейной системы, “конечное состояние”. Под аттрактором в синергетике понимают относительно устойчивое состояние системы, которое как бы притягивает к себе все множество траекторий системы, определяемых различными начальными условиями. Если система попадает в конус аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому относительно устойчивому состоянию (структуре)»³⁰. Аттрактор – это квазицелевое поведение самоорганизующихся систем, которое принципиально разводит их с организационными, целевыми системами, направляемыми внешним по отношению к ним регулятором. Знание этих аттракторов может объяснить скрытые причины «сильных» и «слабых» позиций системы в целом.

³⁰ Князева Е. Н. Случайность, которая творит мир (новые представления о самоорганизации в природе и обществе) // Знание, философия и жизнь, 1991. № 7. С. 14.

С понятием аттрактора связана и наиболее парадоксальная синергетическая идея о влиянии будущего на настоящее. «Она раскрывается в синергетике в двух планах. Во-первых, когда система попадает в конус притяжения аттрактора, то он становится определяющим для поведения системы; она начинает строиться и достраиваться из будущего, в соответствии со структурой-аттрактором, с будущей формой. Во-вторых, при резонансном объединении структур “разного возраста” в единую целостную структуру более развитые стадии, более высокие уровни развития структуры, в большей мере приблизившиеся к моменту обострения (т.е. будущее), непосредственно влияют на менее развитые структуры (т.е. настоящее). <...> Структура-аттрактор, если система попала в его конус притяжения, не может не реализоваться, не может не построиться, это – уже действительность, прямое присутствие будущего, будущей формы, именно такой, какая она будет»³¹.

Здесь со всей очевидностью возникает аналогия с ключевой для В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова концепцией замысла фольклорного произведения, при этом аттрактор обладает рядом тождественных качеств. Прежде всего, и «аттрактор» и «замысел» – это не самоцель развития традиции, а «квазицель», определяющая поведение системы. Особенностью такой структуры является спонтанность, незапланированность появления, они возникают как бы сами по себе. Самосборка подобной структуры происходит одновременно по всему полю ее возможных составляющих. Когда рассматривают процессы эволюции сложных систем, то предполагается, что именно отбор приводит к их совершенствованию. С точки же зрения синергетики, существуют внутренние законы развития, иначе говоря, отбор работает лишь на поле предзаданных возможностей, отбору доступны только те формы, которые заложены в самой нелинейной среде. Эти формы (цели) не создаются отбором, но определяются собственными свойствами этой среды.

³¹ Князева Е. Н. Между временем и вечностью: С.П. Курдюмов о темпоральных свойствах сложных структур. – URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/MezgVrVech.htm> (дата обращения 03.02.2024).

Таким образом, согласно концепции самоорганизации, фольклорная традиция, следуя общесистемному принципу, однажды возникнув вследствие качественного скачка предшествующих последовательных эволюционных изменений, способна к длительному, квазиустойчивому существованию как неравновесная система только в непрерывном материально-энергетическом потоке. Неравновесие такой системы тем выше, чем дальше она от статического покоя, чем меньше у нее запас устойчивости, чем больше подвижность. В этом смысле неравновесность такой сложной системы, как фольклорная традиция, можно определить как потенциальную готовность к изменениям, к адаптации. «Чем сложнее, масштабнее, “умнее” система тем дальше она от равновесия со средой, тем более зыбкой и трудноподдерживаемой, но гибкой и приспособленной становится ее неравновесие – жизнь. Эта “устойчивая неравновесность” есть результат самоорганизации и залог выживаемости. Неравновесие обеспечено непрерывным обменом веществом и энергией с окружающей средой, иначе говоря, метаболизмом»³². В контексте такой «устойчивой неравновесности» фольклорная вариативность выступает не только и не столько как единственная форма бытования фольклорного текста (и фольклорной традиции в целом), но и как единственная форма их саморазвития. Постоянные, спонтанные, неуправляемые изменения (флуктуации) на нижних уровнях системы обеспечивают стабильность на более высоких, таким образом традиция сохраняет то, что наиболее соответствует ее отношениям со средой.

Собственно, для того, чтобы перевести проблему вариативности в синергетическое русло, необходимо пересмотреть наработки, уже сделанные в этой области. Прежде всего, это различение частичных изменений обратимого характера (по определению К. В. Чистова «вибраций текста» или макро-микро-уровней вариативности) и необратимых процессов; дифференциация степеней свободы формульных и неформульных компонентов текста, проблема межуровневых зависимостей (соотношение «глубинных» и «поверхностных» структур фольклорного текста; наблюдаемая стабильность каких-то элементов на

³² *Хищенко В. Е.* Самоорганизация: элементы теории и социальные приложения. М., 2005. С. 24.

более «высоком» уровне и варьирование их на более «низком» и многое другое)³³. Отмеченные аспекты проблемы вариативности актуализируют условия неравновесности, необходимые для эволюции самоорганизующейся системы.

Фрактальный принцип. В связи с геометрией хаотических «притяжателей» важной частью синергетической парадигмы является теория фракталов, связанная с исследованием объектов с особыми свойствами, которые продуцируются самоорганизующимися системами. Понятие фрактала является центральным в синергетике – науке об эволюционирующих системах, о хаосе и порядке, о переходных процессах, поскольку определяет переходное, квазиустойчивое состояние становящейся системы, характеризующееся хаотичностью, нестабильностью, которое постепенно эволюционирует к устойчивому, упорядоченному целому. Слово «фрактал» происходит от латинского *fractus* – «изломанный», и указывает, прежде всего, на характерную для фрактала дробную размерность. Понятие введено в 1975 г. математиком Б. Мандельбротом для обозначения множества с дробной размерностью. Мандельброт разработал теорию так называемой «фрактальной геометрии» или «геометрии природы», целью которой был анализ сломанных, морщинистых и нечетких форм. Мандельброт использовал слово «фрактал», потому что он предполагает осколочность и фракционность этих форм³⁴.

Математическое понятие фрактала распространилось затем на объекты природы, общества, гуманитарной сферы. Фрактальная кривая является чем-то средним между линией и плоскостью, а фрактальный объект, в свою очередь, – это уже не плоскость, но еще и не объем. Фракталы долгое время считались своего рода «ошибкой природы», а открытия, сделанные учеными в области фрактальной геометрии, оставались на периферии научной жизни³⁵.

³³ Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983. М., 1983. С. 143-170.

³⁴ Мандельброт Б. Б. Фрактальная геометрия природы: Пер. с англ. М.: Ин-т компьютерных исследований, 2002.

³⁵ Тарасенко В. В. Фрактальная логика. М., 2002. С. 13.

Важнейшее свойство фрактала – самоподобие. Любая, самая малая его часть подобна целому фракталу и любой другой его части. Если объекты классической науки «в малом» линейны, фракталы и «в малом» те же самые, нелинейные структуры. В сущности, фрактал является главной стадией эволюционирующей системы, поскольку сам процесс эволюции системы и есть дробное, самоподобное переходное состояние-процесс. Концепция фракталов, понимаемых как переходные процессы, входит естественной частью в синергетику³⁶. Фрактал объединил две основополагающие идеи, два важных принципа – принцип подобия части и целого, и принцип иерархической упорядоченности. Подобие играет роль мощного динамического фактора, это – импульс, толчок, провоцирующий движение и изменение, это алгоритм роста и развития. Поэтому фрактал заключает в себе мощное креативное, творческое начало.

За последние десятилетия понятие фрактальности стало общенаучным, войдя в понятийно-терминологический аппарат общей теории систем в целом и синергетических систем, к которым относится и естественный язык, в частности. В настоящее время понятие фрактальности используется во многих гуманитарных дисциплинах: фрактальной философии, логике и семиотике³⁷.

Применительно к фольклорному творчеству, вероятно, одним из проявлений фрактального самоподобия может быть названа фольклорная формульность, понимаемая в широком смысле как обнаруживаемая на всех уровнях повторяемость «разнотипных констант традиции»³⁸.

Происхождение синергетической парадигмы, как уже подчеркивалось, связано с самыми древними этапами становления культуры. Фрактальный способ описания – самоподобие целого во всех его последовательно делимых частях – позволяет компактно сжимать информацию, описывать сложные

³⁶ Войцехович В. Э. Фрактальная картина мира как основание теории сложности. Сайт «Известия науки». – URL: www.inauka.ru (дата обращения 03.02.2023).

³⁷ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995; Свирский Я. И. Самоорганизация смысла. М., 2001; Тарасенко В. В. Фрактальная логика. М., 2009; Тарасенко В. В. Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания. М., 2009; Федер Е. Фракталы. М., 1991.

³⁸ Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л.: Наука, 1989. С.26. Шире о формульности см.: Киндеркнехт А. С. Формула как инструмент лингвокультурного анализа: монография. Пермь, 2018.

самоорганизующие процессы через анализ какой-либо части или уровня системы³⁹. Поэтому синергетические принципы и модели являются универсальными категориями мышления – они нашли отражение в самых древних пластах человеческой культуры. В. В. Василькова⁴⁰ рассматривает многочисленные соответствия между первичными формами социального порядка (которые отразились, прежде всего, в мифологическом слое культуры) и моделями самоорганизации сложных систем. Так, в частности, наступление Нового года и связанные с этим событием ритуалы и обычаи моделируют рождение нового порядка из хаоса со всеми присущими данному процессу особенностями: локализацией зон упорядоченности, неповторимой ролью случайности и т.д.

Синергетика занимается, прежде всего, проблемами становления мира, формирования упорядоченных структур из хаоса, поэтому космогонические представления являются наиболее адекватными в контексте данного рассуждения. В самых основаниях человеческой культуры, в мифологии, лежат истоки принципа самоподобия. Так, в работе, посвященной генезису синергетической парадигмы, Ю. В. Кирбаба⁴¹ выделяет две модели фрактальных структур, в которых проявляется данный принцип.

Первая модель: «Космос – Первочеловек». Эта модель подразумевает соотношение микрокосма и макрокосма – человека и природы. Представление о подобии макрокосма микрокосму послужило одним из важнейших импульсов для возникновения культуры вообще. Структуру мифопоэтического универсума можно представить себе как своего рода фрактал: ряд вписанных друг в друга концентрических кругов. Данная модель «вложенных» друг в друга сущностей является универсальной для самых разных сфер человеческого мышления.

³⁹ Фракталы в физике. Труды: VI Международного симпозиума по фракталам в физике / Под ред. Пьетронеро Л., Тозатти Э. М., 1998. С. 9-10.

⁴⁰ Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб, 1999.

⁴¹ Кирбаба Ю. В. Генезис синергетической парадигмы (Культурологические аспекты): дис. ... канд. культурол. наук. Саратов, 2004.

Вторая модель: «Мировое Древо». В ней осуществляется проецирование единого принципа на различные иерархические уровни строения целого. Данная модель представляет собой разветвленную многоуровневую структуру, построенную на едином алгоритме, на едином принципе развития. В качестве последнего в мифосознании, как правило, выступает принцип бинарных оппозиций. Введение бинарных оппозиций, которые расщепляют Единое, является важным моментом, дающим начало всякому движению, всякому развитию мира.

Именно как фрактал (в современной терминологии) рассматривает образ Мирового древа в одной из своих работ И. И. Земцовский⁴². Актуализируя моделирующие и эвристические возможности этой модели, автор во многом предвосхищает обращение современной научной мысли к мифологическому опыту, к метафорическому мышлению как универсальному способу познания: «Принцип Древа оказывается универсальным, и потому Древо как инструмент познания, как методологический ключ отмечено универсальной силой»⁴³.

Обращение к мифу с позиций структурализма позволяет выявить в мифологии еще один аспект, напоминающий о теории фракталов. Согласно обнаруженным К. Леви-Строссом механизмам мифологического «бриколажа», противоречия бытия разрешаются в первобытном сознании не напрямую, а посредством бесконечных трансформаций. Таким образом, между мифами образуется сложная иерархическая структура, с практически бесконечной возможностью к самодостраиванию.

Две отмеченные мифопоэтические модели фрактальных структур при всех разграничениях взаимодополняют друг друга. Если в первом случае внимание акцентируется на иерархическом принципе строения материи, то во втором – отмечено единство и целостность динамичной фрактальной структуры. Обе модели во многом перекликаются друг с другом, они являются проекциями

⁴² *Земцовский И. И.* Миф – метафора – метод, или будущее фольклористики – в прошлом фольклора (к проблеме методологического эксперимента) // *Горизонты культуры*. СПб., 1992. Вып. 1. С. 23-35.

⁴³ Там же. С. 34.

одного и того же фрактального принципа самоподобия: в первом случае микро- и макрокосмы даются в сопоставлении, во втором – объединяются в единую структуру.

Принцип самоподобия выявляется в самых архаичных пластах творческого мышления, а также в многочисленных явлениях современного искусства. Фрактальные структуры при всем многообразии их воплощения в литературе⁴⁴, музыке, живописи обнаруживают единый алгоритм строения, подобны друг другу. Это обстоятельство позволяет утверждать, что фрактал является одним из ведущих архетипов творческого мышления. В каждом отдельном виде искусства можно также проследить организующее влияние принципа самоподобия⁴⁵.

Тема фрактальности поэтического произведения возникает, как только мы начинаем рассматривать текст как сложноорганизованное структурно-семантическое единство. Данный подход снимает противоречие между такими характеристиками, как линейность и конечность вербального текста, и объемность и бесконечность фрактала⁴⁶. В качестве исходной точки здесь можно принять соответствие словесного произведения двум основным фрактальным характеристикам: 1) часть произведения неким образом подобна целому; 2) его восприятие происходит по последовательности вложенных уровней.

⁴⁴ Многие известные литературные произведения обладают текстуальной, структурной или семантической фрактальной природой. В текстуальных фракталах потенциально бесконечно повторяются элементы текста: неразветвляющееся бесконечное дерево, тождественное само себе с любой итерации («У попа была собака...»), неразветвляющиеся бесконечные тексты с вариациями («У Пегги был весёлый гусь...») и тексты с наращиваниями («Дом, который построил Джек»). В структурных фракталах схема текста потенциально фрактальна: венки сонетов (15 стихотворений), венок венков сонетов (225 стихотворений), венок венков венков сонетов (2455 стихотворений); «рассказы в рассказе» («Книга тысячи и одной ночи»). В семантических и нарративных фракталах автор рассказывает о бесконечном подобии части целому (Х. Л. Борхес «В кругу развалин»). Подробнее о фракталах в литературе: *Бонч-Осмоловская Т. В.* Фракталы в литературе: в поисках утраченного оригинала (в двух частях) // Сайт «Metodolog.ru». URL: <http://www.metodolog.ru/01197/01197.html> (Часть1); <http://www.metodolog.ru/01202/01202.html> (часть 2). (Дата обращения 10.01.2024).

⁴⁵ *Кирбаба Ю. В.* Генезис синергетической парадигмы (Культурологические аспекты): дис. ... канд. культурол. наук. Саратов, 2004. С. 103-112.

⁴⁶ *Бонч-Осмоловская Т. В.* Фракталы в литературе: в поисках утраченного оригинала (в двух частях) (Сайт «Metodolog.ru»). URL: <http://www.metodolog.ru/01197/01197.html> (Часть1); <http://www.metodolog.ru/01202/01202.html> (часть 2) (дата обращения 10.01.2024).

В этом контексте, в первую очередь, могут быть рассмотрены нарративные структуры, построенные на самых разных типах повторов. Так, рассматривая функции повтора в структуре фольклорного текста, И. Ф. Амроян выделяет «нанизывание», «кумуляцию», «кольцевой повтор», «маятниковый повтор», а также «сквозной эпитет»⁴⁷.

Если ограничиваться рамками фольклорных жанров, то совмещение линейности и бесконечной повторяемости присуще докучным сказкам (текст из бесконечного количества дублирующихся элементов, или куплетов, замкнутых в круг, фрактальный рисунок которых повторяет структуру произведения).

Более сложно организованы кумулятивные тексты и шире – тексты с цепевидной структурой (такие тексты имеют структуру «елочки» или «матрешки», у которых каждый уровень повторяет предыдущий с увеличением размера изображения).

Специфическими фракталами являются магические тексты типа абракадабры: ропалические стихотворения, логогрифы; наиболее сложный фрактал – магический квадрат, одинаково читающийся во всех четырех направлениях.

Отдельно могут рассматриваться тексты, в которых фрактальная природа проявляется в их формальной организации. Самый простой по структуре фрактал реализуется в произведениях, построенных по принципу «текст в тексте». Структура «текст в тексте» обнаруживает аналогию с фрактальной мифопоэтической моделью вложенных друг в друга кругов. Тексты, образующие сложное целое, неизбежно зависят друг от друга и уподобляются друг другу. Они могут совпадать по структурным и композиционным признакам, нередко обнаруживая жанровую идентичность.

Далее, по мере усложнения фрактальной дробности, мы можем говорить о фрактальном принципе образования межтекстовых объединений различного уровня: тематических циклов, состоящих из фольклорных произведений,

⁴⁷ Амроян И. Ф. Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов). М., 2005.

подобных и по структуре, и по содержанию; жанровых объединений, далее – жанровой системы в целом (фрактал – «жанровое дерево»). И в конце концов, мы вынуждены будем констатировать, что сама фольклорная традиция есть не что иное, как сложноорганизованный фрактал.

Золотое сечение. Одно из уникальных проявлений самоподобия частей и целого связано с «золотой пропорцией». Золотое сечение считается наиболее гармоничной пропорцией отношения целого к части, которая построена на коэффициентах последовательности Фибоначчи 0,618: 0,382; в процентах округлённое значение золотое сечение – это деление некоторой величины в отношении 62 % и 38 %. Наиболее емкое определение золотого сечения гласит, что меньшая часть относится к большей, как большая ко всему целому. Принцип золотого сечения – высшее проявление структурного и функционального совершенства целого и его частей как в природе, так и в искусстве, науке и технике. Все живое и все красивое, окружающее человека, как и сам человек подчиняется этому принципу гармонии. Вполне ожидаемо, что этот принцип так или иначе отражен и во многих областях словесного творчества. Наиболее четко понимание этого аспекта связано с разработками в области лингвосинергетики, обосновавшей текстосимметрию как раздел общей теории текста. С синергетических позиций, линейное развертывание языковой материи осуществляется относительно серии сильных и слабых позиций, взаимодействие которых получило название позиционной структуры текста или метроритмической матрицы, формирование которой определяется гармоническим центром всего текста. Метроритмическая матрица, понимаемая как ритм самой структуры целого, встроена в текст и неосознаваемо воспроизводится человеком как общий, инвариантный сценарий пространственно-временной организации текста. Принципы этой организации выявляются методом позиционного анализа, основанного на идее «золотого сечения» как пропорции оптимальности. Этой пропорции «золотого сечения», прежде всего, соответствует гармонический центр текста, определяемый коэффициентом 0,618 от размера целого. Сегодня уже на обширном фактическом материале доказано, что именно позиция гармонического

центра текста является кульминативной на смысловом, интонационном, ритмическом и других уровнях его организации⁴⁸. Как одно из первых фольклористических исследований, связанных с проявлением «золотой пропорции» в исполнительском творчестве, можно отметить работу Д. Б. Бадмацыреновой⁴⁹.

Таким образом, концепция самоорганизации фольклорной традиции позволяет под абсолютно другим углом зрения посмотреть некоторые важнейшие проблемы фольклористики как теоретического, так и методологического характера. По нашему глубокому убеждению, для этого, прежде всего, необходимо пересмотреть отношение к проблеме случайного в фольклоре.

Одним из принципиальных отличий самоорганизующихся неравновесных систем является то, что в подобных динамических процессах ключевую роль могут играть случайные флуктуации. В состоянии, близком к фазовому переходу, во всем спектре возможных альтернатив любая случайность может определить путь дальнейшего развития. Сегодня уже считается очевидным, что именно генные мутации (случайности, ошибки в передаче наследственной информации) выступили основным источником разнообразия биологических признаков в эволюции биосферы Земли. Какова роль мутаций в развитии фольклорной традиции? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо, прежде всего, попытаться выяснить, в каком состоянии находилась вся система. Если самоорганизующаяся система находилась в состоянии относительного равновесия, то колебания (флуктуации) могли пройти незамеченными, несмотря на их величины. А если система находилась в состоянии сильной неравновесности, то любое, самое незначительное, периферийное изменение, могло вызвать перестройку ее уровней. Поэтому в наших постоянных попытках отделить нетипичное,

⁴⁸ См.: Манаков Н. А., Москальчук Г. Г. Текст как природный объект // Педагог: Наука, технология, практика. Барнаул, 1999. № 2 (7). С. 58-62; Москальчук Г. Г. Структура текста как синергетический процесс. М., 2003; Корбут А. Ю. Текстосимметрия как раздел общей теории текста: автореф. ... уч. степени д-ра филол. наук. Барнаул. 2005; и ряд других исследований.

⁴⁹ Бадмацыренова Д. Б. Принцип золотого сечения в эпосе "Гэсэр": дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2001.

случайное, «шум» от основной информации мы рискуем упустить этот момент. И наоборот, мы должны иметь в виду, что в основе многих типических явлений может быть случайность, вызвавшая перестройку определенного участка фольклорной действительности.

Вторая принципиально важная проблема, которая возникает в связи с предлагаемой концепцией – это проблема заимствований. Здесь можно выдвинуть такой тезис: любой заимствованный фольклорный артефакт, для того чтобы органично войти в систему традиции, должен пройти через те же самые аттракторы. И наоборот, если заимствование произошло, то оно отвечает необходимым параметрам порядка традиции. Кроме того, учитывая роль случайностей в организации всей системы, можно утверждать, что именно заимствования (как случайные, внесистемные факторы) и играли ключевую роль в проявлении аттракторов.

Собственно, эти две проблемы и актуализируют признаки открытости и неравновесности фольклорной традиции как сложноорганизованной самоорганизующейся системы. Об этих проблемах и пойдет речь ниже.

1.2. К специфике коми-русских фольклорных взаимосвязей

Начало активных, и так или иначе фиксируемых, межэтнических связей коми и русских исследователи возводят к XII–XV вв.⁵⁰ Это многовековое взаимодействие естественным образом отразилось на самых разных уровнях культуры, в том числе и в фольклоре коми. Поэтому попытаемся сузить аналитическое поле и посмотреть на эту проблематику с «внутренних» фольклорно-этнографических позиций и осознать энергетику межкультурных

⁵⁰ *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. X – начало XX в. М., 1982. С. 117-156; *Савельева Э. А., Клёнов М. В.* Древнерусская колонизация Европейского Северо-Востока (XI–XIV вв. н.э.) // Археология Республики Коми. Ч. 6. Гл. 4 / Отв. ред. Э. А. Савельева. М., 1997. С. 651-691.

взаимовлияний, характерных для многих этнических традиций Европейского Севера.

Определенно, культура фольклорных контактов, имевшая свои традиции, может быть противопоставлена современной культуре этнического двуязычия и инверсированной этнодемографической ситуации⁵¹. То же самое можно сказать и о слове *роч* 'русский', которое в современном языке обозначает не только и не столько русского по национальности, сколько русскоговорящего, а в едва ли не самой типичной языковой ситуации – коми, не умеющего говорить на коми языке (применительно к поколению, живущему в городах и поселках), т.е. это слово уже явно изменило свою этническую знаковость.

В качестве исходного пункта наших рассуждений мы можем взять реконструируемое для общеперм. **roč* 'значение 'чужеземец'⁵². Основанное на этом значении противопоставление *коми/ роч* как реализация фундаментальной для традиционной картины мира оппозиции свой/чужой может быть спроецировано на многие подсистемы коми традиционной культуры, но, несомненно, ключевая роль принадлежит языковым взаимоотношениям. Прежде всего, в силу того, что язык не только отражает культуру и опосредованную этой культурой реальность, но и оказывает существенное влияние на оформление неязыковых кодов. Именно поэтому языковые изменения достаточно трудно «вписать» в обычную систему культурных инноваций.

Обращаясь к проблеме коми-русского пограничья, можно отметить, что многие локальные традиции, на протяжении столетий граничившие с русскими, оказались более устойчивыми и «холодными», чем традиции «внутренних» районов проживания, поскольку здесь уже были задействованы совсем другие механизмы. Так, в ситуации пограничья определяющую роль могли играть

⁵¹ От Автономной области коми (зырян), в котором коми национальность составляла 90% населения (в 1922 г. – 92,2%), до Республики Коми с почти обратным пропорциональным соотношением национальностей прошел всего один человеческий век (см.: *Жеребцов И. Л., Дмитриков М. П.* Коми автономная область в 1920-е годы // Атлас Республики Коми. М., 2001. С. 379; *Загайнова Г. В.* Национальный состав // Там же. С. 422). Семиотически – можно говорить об этнической революции, исторически – мы имеем то, что имеем.

⁵² Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. *В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев.* Сыктывкар, 1999. С. 243.

этнические границы, которые фиксировались на самых разных уровнях традиционного мировоззрения. Например, в с. Межог (село на границе с Архангельской областью) русские и коми всегда жили в разных концах села, а церковь являлась одновременно и этнической границей, и «окном в мир». Само народное православие представляло один из «сильных» вариантов культурного двуязычия и играло важную роль в межэтнических отношениях. Не случайно в северно-русских местностях, пограничных с иноэтническим населением, важным православным «знаком» невесты являлось наличие в ее селении церкви⁵³.

Во всех традициях фиксировались возникающие этнические смешивания: например, *Роча Анна* – прозвище женщины, вышедшей замуж за русского, с этим же связано и появление фамилий Рочев, Седрочев, Русак, Русанов⁵⁴ и т.п. Заметим, что прозвище *роч* получали не только выходцы из русских районов, жившие в коми деревнях, но и коми, длительное время пребывавшие в русских областях, например, *Роч Васька*, *Роч Иван*⁵⁵. То есть определение *роч* выступало не только этническим, но и определенным социокультурным знаком. Здесь же отметим, что по р. Летке (южный район республики) подобным маркером «чужого» было прозвище *коми*, поскольку местные жители считали себя «пермяками». Например, *Коми Марья* – деревенское имя женщины, пришедшей «комиляньысь» (со стороны «коми») – т.е. из других районов республики. О соотносительности социально-ролевого и языкового поведения говорит и то, что само слово *рочасьны* не соответствует узкому значению ‘говорить по-русски’ (ему соответствует выражение *сёрнитны рочён*) и имеет ряд коннотативных оттенков, о чем говорят и окказиональные *по-рочому* ‘по-русски’⁵⁶, *рочанка*

⁵³ Гладких А. Н. Крестьянские свадебные обряды и прочее у жителей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии // Тр. Пермской губ. Ученой архивной комиссии. Пермь, 1913. Вып. 10. С. 39.

⁵⁴ Жеребцов Л. Н., Лашук Л. П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1960. Вып. 5. С. 60; см. также: Жеребцов Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982. С. 117-157.

⁵⁵ Жилина Т. И., Бараксанов Г. Г. Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971. С. 248.

⁵⁶ Жилина Т. И. Верхнесысольский диалект коми языка. М., 1975. С. 217.

‘русская’; *рочёвой морт* ‘русский’⁵⁷, связанные с определенной речевой ситуацией. Метаязыковое *рочасьны* можно соотнести с достаточно широким спектром оттенков слова *роч* – от диалектного ‘гордый, важный’ *сс.* до фразеологизмов типа *роч акань* ‘русская куколка’ – ласковое обращение к девушке. Такая же двойственность наблюдается и у коми-пермяков: *роч* в значении ‘городской, интеллигент’: «*Мый лоны, дак рочлө, а миянлы нем оз ло*» (Если что и будет, то городским, а не нам (крестьянам)⁵⁸; «*Роч – дубасыд шоч*» («Русский» – сарафан редкий)⁵⁹, но здесь же *рочавны* ‘приглашать (звать) в гости кого-л.’, *рочасьны* ‘приглашать друг друга в гости’, *рочыны* ‘соблюдать русские обычаи, быть похожим на русских’⁶⁰, букв. ‘обрусеть’ и т.д.

Достаточно широко отэтнонимический признак *роч* представлен в противопоставлении обычное–необычное, которое в бытовых ситуациях маркировало появление новых предметов или явлений. Например: *роч ной* ‘фабричное сукно’, *роч шөрт* ‘фабричная нить’, *роч додь* ‘кошева’ (букв. ‘русские сани’), *роч рузум* ‘ситец’ (букв. ‘русский лоскут, ткань’), *роч волес* ‘ковровая дорожка’ (букв. ‘русская подстилка’), *роч дөрөм* ‘рубашка, купленная в магазине’ (букв. ‘русская рубашка’)⁶¹, *роч преник* ‘сусальный пряник (в противопоставлении обычному прянику, уже вошедшему в быт)’, *изъя роч чусу* ‘серьги с подвесками’ (букв. ‘русские серьги с камнем’)⁶²; *роч козяль* ‘русское пряслице с четырехугольной лопастью’ (*коми козяль* ‘пряслице с продолговато-круглой лопастью’)⁶³; *роч вина* ‘водка’⁶⁴; здесь же *роч висьём* ‘венерическая болезнь’ (букв. ‘русская болезнь’)⁶⁵ и др.

⁵⁷ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 219.

⁵⁸ Кытчö тійö мунатö? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. – Кудымкар: Пермское кн. изд-во, 1991. Т. II. С. 189.

⁵⁹ Там же. С. 192.

⁶⁰ Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривошекова-Гатман. М., 1985. С. 408.

⁶¹ Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г. Среднесысольский диалект коми языка. М., 1980. С. 159-160.

⁶² Сахарова М. А., Сельков Н. Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976. С. 237.

⁶³ Сорвачева В. А., Безносикова Л. М. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 174.

⁶⁴ Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г. Среднесысольский диалект коми языка. С. 118.

⁶⁵ Жилина Т. И. Верхнесысольский диалект коми языка. М., 1975. С. 225.

На основе этнонимических маркеров могут возникать целые классификационные схемы, например, в традиционной вышивке: *роч узор* ‘русский узор’ – *яран узор* ‘ненецкий узор’ – *татар узор* ‘татарский узор’, или в ботанической лексике: *роч йөн* ‘осот полевой’ – *тотарин йөн* ‘чертополох’, с которым связан магический обряд «похороны чертополоха»⁶⁶ и т.п. Отметим, что в ботанической лексике классификационный признак может варьироваться достаточно свободно: тот же *роч йөн* в ижемском диалекте называется *печера йөн* (растущий на Печоре), в других диалектах – *виж йөн* ‘желтый’, *йөв йөн* ‘молочный’, *вильыд йөн* ‘скользящий’, *коч йөн* ‘заячий’, *небыд йөн* ‘мягкий’⁶⁷; или: *дука турун* ‘лабазник’ (букв. ‘пахнувшая трава’) – *роч дука турун* ‘русская пахнувшая трава’, *еджыд тöзь, пöдöм турун* букв. ‘затхлая’, *чорыд турун* букв. ‘жесткая’⁶⁸; *еджыд гоб* ‘белый гриб’ повс., а также *роч гоб, мöскöвскöй гоб, сибирскöй гоб*⁶⁹.

Подобный анализ может быть направлен на выявление более широких семантических полей, так или иначе связанных с этническими дефинициями. Так, в значимых для традиции ситуациях слово *роч* могло соотноситься и с определенными мифоритуальными установками. Например, как ритуальную (ритуализованную) «отсылку» следует рассматривать использовавшиеся охотниками формулы-обращения к убитому медведю: колвинские коми, пытаясь снять с себя вину, говорили в таком случае: «Эн скöрмы. Эг ме тэнö ви, виис роч пищаль» (Не сердись, не я тебя убил, убила русская пищаль)⁷⁰. Подобные формулы зафиксированы и у обских угров. Например, во время медвежьих праздников у хантов: «... они бегают вокруг туловища медведя и много раз выкликают, спрашивая у него: «Кто тебя убил?», – и сами себе отвечают: «Русские». – «Кто тебе голову отрубил?» – «Русский топор». – «Кто тебе

⁶⁶ Коми народные песни: Ижма и Печора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. 2-е изд. Сыктывкар, 1994. Т. 2. С. 8.

⁶⁷ Ракин А. Н. Краткий коми-русский, русско-коми ботанический словарь. Сыктывкар, 1989. С. 66.

⁶⁸ Там же. С. 60.

⁶⁹ Жилина Т. И. Верхнесысольский диалект коми языка. С. 166.

⁷⁰ Микушев А. К. Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 12.

распорол брюхо?» – «Нож, который сделали русские»⁷¹. Отметим, что роль «чужого» в подобном ритуальном контексте могли играть и «коми». Так, отмечая общие черты в коми и угорском песенном фольклоре, А. К. Микушев подчеркивает: «Характерно, что в мансийских песнях юноша, побеждающий медведя, оказывается охотником-зырянником»⁷².

В мифопоэтическом контексте сама иноязычность может маркировать «иномирность» демонологических персонажей. Так, по традиционным мифологическим представлениям коми, *шева*, сидящая в человеке, может разговаривать по-русски при подчеркнутом незнании русского языка самой больной, и, наоборот, в одном из мифологических рассказов у русской женщины *шева* разговаривает по-коми⁷³. В определенном плане эту же «иномирность» могут актуализировать устойчивые этнонимические образы; например, сюжет о появлении домового в образе «роч акань» ('русской куклы'): «девочка с золотистыми волосами, около сорока сантиметров ростом, убежала в подпол»⁷⁴. В рождественских гаданиях услышанная русская речь означает замужество за русского или уход к русским⁷⁵. В ритуально-магическом контексте выучивание наизусть русскоязычного текста могло использоваться как способ обучения колдовству (с. Нившера) и т.п.

Обращаясь к эпитету *роч*, исследователи отмечают ярко выраженный престижно-знаковый характер, что традиционно определяется как отражение культурного приоритета. При всей несомненности этого тезиса, область данного культурного явления может быть значительно сужена, если мы обратимся к специфике механизмов традиционной культуры.

⁷¹ *Munkácsi B.* Volksbrauch und Volksdichtung der Wotjaken. – MSFOu, 1952. Bd. 102, S. 93. – цит. по: *Конаков Н. Д.* Коми охотники и рыболовы во втор. пол. XIX – начале XX в. М., 1983. С. 208.

⁷² *Микушев. А. К.* Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 21.

⁷³ Отметим, что регламентация языкового поведения коми мифологических персонажей шире противопоставления коми-русский; например, варианты проявления заумного, потустороннего языка (сюжеты о Кувин Каве и т.п. – см.: *Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев.* Сыктывкар, 1984. С. 125, № 120).

⁷⁴ ФФ ИЯЛИ А1133-9. Зап. П. И. Чисталевым от ансамбля с. Сторожевск Корткеросского р-на РК в 1962 г.

⁷⁵ Полевые дневники *Ю. Г. Рочева*, 1976 г., с. Летка Прилузского р-на.

Так, большая часть фразеологизмов со словом *роч* соотносима с традиционным фольклорным сознанием и с той же культурой фольклорных заимствований. Например, с механизмом фольклорной идеализации могут быть связаны образы *роч акань* ‘русская куколка’, *роч казак* ‘русский казак’, *роч баяр* ‘русский боярин’, *роч сөкөл* ‘русский сокол’, *роч преник кодь (ныр-вом)* ‘лицо красивое, как сусальный «русский» пряник» и т.п. Подобные примеры могут касаться и обрядовой практики, например, *роч пöдарок* – идеал свадебного подарка, *москвич* – идеал жениха и др. Как отмечает А.К. Микушев, для всех жанров коми фольклора характерно использование определения *роч* ‘русский’ в качестве постоянного оценочного эпитета, прилагаемого к самым лучшим людям, добротно изготовленным предметам и т.п.⁷⁶ Именно из фольклора эти эпитеты могли «спуститься» в бытовой язык. Во всяком случае, все они исчезают вместе с носителями фольклорной традиции.

В фольклорной картине вся эта семантика создает органически переплетенную смысловую корреляцию слов-концептов *роч – коми*. И во многих случаях сложно однозначно выделять какое-либо отдельное значение. Так, в песенных текстах семантическая парность эпитетов *коми-роч* может использоваться как поэтический прием, организующий синтаксическую структуру текста. Например:

*Сьöд вөр шöрын вөв гөрдлö,
Вөв вылас зон бөрдö.
Зонмöй, зонмöй, мый бöрдан?
Айыд-мамыд локтö,
Роч яг вылын пув вотö,
Быгыд вылын тшак вотö,
Коми латка тыр рок пуыс,
Роч латка тыр вый сывдыс.*

Посреди темного леса конь ржет,
На коне парнишка плачет.
Парень, парень, что плачешь?
Отец с матерью идут.
В русском бору бруснику собирает,
На обдуваемом месте грибы собирает,
Полную коми сковородку каши сварила,
Полную русскую сковородку
масла растопила.

Вариант:

Зонмöй, зонмöй, мый горзан?

Парень, парень, что кричишь?

⁷⁶ Коми народный эпос / Сост. А. К. Микушев. М., 1987. С. 658.

<i>Час сайын мамыд локтö,</i>	Час назад ⁷⁷ твоя мать вышла, идет,
<i>Роч кашник тыр вый сывдöма,</i>	Полный русский горшок масла
	растопила,
<i>Коми кашник тыр рок пуöма</i> ⁷⁸ .	Полный коми горшок каши сварила.

В данных примерах противопоставления по смыслу играют второстепенную роль. По отношению к посуде допустимо говорить о признаках *роч* 'фабричная'/ *коми* 'самодельная' (или металлическая/глиняная), *роч яг* 'русский бор' здесь, вероятно, тоже может быть противопоставлен как «красивый бор» обычному, возможно, в традиции был ойконим *Роч яг*. В композиционном плане парность *роч/коми* в данных текстах соотносима с основной персонажной парой лирических песен «парень – девушка» и является типичным средством поэтических сравнений. Этот песенный сюжет достаточно распространенный, многие его варианты строятся как ряд гиперссылок к другим текстам. Аналогичные варианты сравнений в загадках: «*Роч кудйын гöрд нянь – пачын öгыр*» (В русском коробе красный хлеб – в печи угли; «*Роч куд улын шыр чипсö – вöв пöк улын дзуртöм*» (Под русским коробом мышь пищит – скрип под лошадиными икрами)⁷⁹.

Здесь важно видеть, что, являясь каналом для языковых инноваций, фольклорная традиция во многом определяла развитие метафорической стилистики. Так, например, можно отметить варианты семантического дублирования, которые как собственно поэтический прием могли опосредовать языковые инновации:

<i>Нэманöй кэжö пö, веқанöй кэжö,</i>	На веки, на веки,
<i>Не на час кеже пö, долго век кежö</i> ⁸⁰ .	Не на час, на долгий век.

⁷⁷ В немецком переводе Ю. Вихманна: «час назад», но логичнее: «из-за с.Часово».

⁷⁸ *Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von Y. Wichmann. Helsinki, 1916. S. 316-317. № 16-17. г. Усть-Сысольск, с. Выльгорт Сыктывдинского р-на. (Здесь и далее все переводы с коми языка на русский сделаны автором).*

⁷⁹ НМРК КП-12482. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1935 г. Рукопись. Усть-Куломский р-н РК.

⁸⁰ *Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von Y. Wichmann. Helsinki, 1916. S. 289. с. Летка Прилузского р-на.*

Или в лирике: «*Дума босьтіс – думайтіс. Гөре босьтіс – гөрүйтіс, Төска босьтіс – төсқуйтіс*» (Дума взяла – подумала. Горе нашло – горевала, Грусть набежала – грустила)⁸¹; «*Кутшйом шог шогин, Кутшйом гөре гөрүйтін?*» (Какое горе горевала, Какое горе горевала)⁸². По мнению А. К. Микушева, русско-коми синонимические повторы типа «шог-печаль», «чужтін-рөдитін», «ю-река», «пөтка-титса», «му-земля» и т.п. используются для того, чтобы «ярче обрисовать изображаемое явление», что позволяет говорить о них как о специфической особенности коми народной песни⁸³.

Каналом для лексических инноваций могла выступать и поэтическая формульность, например, в тех же паремиологиях: «*Ме да ме – ачыс не бельме*» (Все «я» да «я», а сам ни бельмеса)⁸⁴. Другие паремиологические варианты: «*Мый пө? – Нинөм. Еджыдыс сія пө белй*»⁸⁵ (Что? – Ничего. 'Белый' – это, говорят, «белый»); «*Лешө моз «завтра» пыр аски*»⁸⁶ (Как леший (твердит): «завтра» всегда завтра). Возможно, здесь обыгрывается какая-то аллюзия на мифологический сюжет.

Само переключение с коми языка на русский может выступать как поэтический прием в коми лирических песнях. Помимо собственно контаминации коми и русских частей, этот прием может оформляться с помощью образа поющих русскую песню, например:

<i>Рытъя пө кыа, кыа сёр лэбалё.</i>	Вечерняя заря, заря поздно летает.
<i>Вывсян пыжа, пыжаяс кывталёны,</i>	С верховья лодка, на лодке спускаются,
<i>Сынысьясыс том зоньяс,</i>	Гребцы там молодые парни,
<i>Бөжалысьясыс том молодецьясыс;</i>	Рулевые – молодые молодцы,
<i>Шөрас пукалысьясыс мича нывьясыс,</i>	В середине сидящие
	– красивые девушки,

⁸¹ Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. 2-ое изд. Сыктывкар, 1993. Т. 1. № 14.

⁸² Там же. № 22.

⁸³ Микушев А. К. Песенное творчество народа коми. Сыктывкар, 1956. С. 82.

⁸⁴ Кытчө тійө мунатө? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. – Кудымкар: Пермское кн. изд-во, 1991. Т. II. С. 199.

⁸⁵ Полевой дневник Ю. Г. Рочева. Северная канинско-печорская фольклорная экспедиция 1972 г. № 1. Л. 48.

⁸⁶ Полевой дневник Ю. Г. Рочева. Экспедиция в Корткеросский район с. Нившера 1978 г. № 1.

Ная сьылӧны «Горэ горкаэс»⁸⁷.

Они поют «Горе горькое».

Отметим, что очень близкий к поющим «горе горькое» образ встречается еще и в прозвищном фольклоре: «*Эжва йывланьсянь Изьва районӧ унаӧн воливлӧмны корысьяс и сы сьӧрти ӧнӧдз колема нимтысьӧм: “Горе на горюшке сьылысьяс”*»⁸⁸ (С верховьев Вычегды на Ижму часто приходили нищие побираться, и поэтому до сих пор осталось прозвище: «Горе на горюшке поющие»).

Общераспространенным вариантом освоения заимствований являются фольклорные контаминации, в которых коми и русские тексты составляют структурно-семантическое единство. Как своеобразное явление песенного быта Удоры и Выми исследователями отмечается бытование *сора* или *сорти-коста сьыланкывьяс* (смешанные песни, русско-коми песни-контаминации), в которых половина куплета исполнялась на русском языке, а вторая его часть представляла собой перевод только что спетого русского отрывка⁸⁹.

Говоря о системе коми-русских взаимоотношений, необходимо остановиться еще на одном специфическом явлении, связанном с этой проблемой, – *кыдья роч* ‘русский с примесью’ (букв. ‘русский с мякиной’).

Этимологически понятие *кыдья роч* несводимо к представлениям о смешанном коми («роч сора») или искаженном русском языке (например, *рочӧн-пӧлӧн баитны* ‘говорить наполовину русским языком’⁹⁰). В коми-русском словаре 1961 г. отмечается: *кыдья роч* – не настоящий русский (о нерусском, выдающем себя за русского); то есть само это понятие связывается больше с определенным статусом, нежели с языком. В современном коми языке *кыдья роч* воспринимается, прежде всего, как определенный стиль говорения на нарочито искаженном русском языке; этот же прием используется в художественной литературе, чаще всего в анекдотическом ключе. При этом границы данного стиля

⁸⁷ Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von Y. Wichmann. Helsinki, 1916. S.204. № 8, Удорский район (р.Вашка).

⁸⁸ НМРК КП-12481. Л.608. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. С. Ижма Ижемского р-на РК.

⁸⁹ Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Т. 1. Изд. 2. Сыктывкар, 1993. С. 13.

⁹⁰ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 219.

в разговорном языке еще четко осознаются и отражены в современной языковой культуре, несмотря на то, что сам современный разговорный язык русифицирован в гораздо большей степени.

В Усть-Вымском р-не, в одной из зон наиболее сильного этнического смешения, наряду с *кыдья роч* бытует термин *пышляк роч* 'косноязычный русский' (*пыш ляк* 'самый низкий сорт конопли, который обычно не снимается, остается в поле'⁹¹); соответственно *пышляк роч* можно примерно перевести как 'недозревший, непригодный русский'. Здесь это определение применялось, прежде всего, по отношению к жителям райцентра и маркировало не только языковые, но и социокультурные сдвиги. Например, демонстративный отказ жителей Усть-Выми от «пережитков» деревенского уклада: от традиционных форм деревенского досуга, от тех же уличных гуляний, еще долгое время сохранявшихся в окружающих с. Усть-Вымь деревнях, и т.п.

Можно отметить и другие варианты фиксации языковых сдвигов. Например, *русской коми* 'русские коми' (Прилузье): «*Танё мян русской коми*» – здесь у нас русские коми, т.е. не так говорят по коми, как в центре республики. Исполнительницы пошутили по поводу того, что местный говор отличается; например, *кедр* здесь называется *кедра*, а не коми словом *суспу*⁹².

Отдельно можно отметить, что термин *кыдья роч* использовался и по отношению к русским устьцилемам («устьцильмасаяс – кыдья рочьяс»⁹³) в силу осознаваемых диалектных отличий, возможно также и в силу особой контактной активности с ними. Здесь любопытна и фиксируемая «обратная связь». Так, например, Ю. Г. Рочев в одном из своих полевых дневников отмечает: «Говорить по-кылански» – говорить по-коми. Часто изъвatasцы и ненцы, и даже многие русские, особенно устьцилемы, употребляют слово «кылан». Не знающие его значения, думают – это особое ругательство или хотя бы слово с отрицательным

⁹¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 213.

⁹² Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1976 г., с. Летка Прилузского р-на. №16. Л.11.

⁹³ НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. Л.58, с. Ижма Ижемского р-на РК.

значением»⁹⁴. Определение связано с часто употребляемым в разговорной речи коми словом-обращением *кылан* ‘слышишь, слышь’. Этот пункт можно расширить, поскольку достаточно часто внутриэтнические, междиалектные отличия имели более выраженный знаковый характер. Например, по материалам 1935–1936 гг. на той же Ижме: «Кто заякается – всех называют «зыран». «Зыран» – это ругательское слово и всех вычегодских называют зыранами. Русских называют «*гöрд кылаяс*»⁹⁵ (красноязычные).

Достаточно сложно говорить о *кыдья роч* как специфическом лингвистическом явлении. По всей видимости, именно существование устойчивого языкового явления *кыдья роч*, обладающего определенной прагматикой, было отправной точкой и в проблеме создания коми письменности в 1920-х гг. Не случайно, одним из исходных аргументов сторонников идеи латинизации коми письменности был тезис о том, что введенный русский алфавит по существу стал жаргонизацией, насаждением «кыдья роч».

К сожалению, никто из лингвистов не пытался зафиксировать и как-то исследовать это явление. Имеющиеся в нашем распоряжении факты достаточно разрозненны и фрагментарны. Вполне вероятно, что в контактных зонах проживания существовали переходные варианты языкового поведения. Любопытны в этой связи воспоминания о времени появления спецпереселенцев. Многие информанты говорят о том, что они достаточно быстро находили «общий язык», научались говорить по-коми. Вероятней всего, в качестве «общего языка» здесь выступал некий «переходный» вариант, понятный и знакомый, и коми, и разнонациональным спецпоселенцам. Например, об одной из таких ситуаций: «Соколовка, сэни полурочьяс. «*Лиде, мою корову не видела? – Да там у бадья стояла*». «*По воду сходи, черпала посводзын*». *Вот сэни аслыс сяма коми-роч. Кыдья роч и выйим*. «*Шаньгу стряпала, чукöрö и склала*». *Рочьяс или комияс, ог*

⁹⁴ Полевой дневник Ю. Г. Рочева. Северная канинско-печорская фольклорная экспедиция 1972 г., №1. Л.48.

⁹⁵ НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. Л.335, с. Брыкаланск Ижемского р-на РК.

тöдöй, гашкö немечьяс (смеется). *Öкмыс керка, зэв дзоля деревня вöли ю бокас*⁹⁶ (Соколовка, там полурусские были. «**Лида**, мою корову не видела? – Да там у **ивы** стояла». «По воду сходи, черпала **в сениях**». Вот там своего рода коми-русский. «Кыдъя роч» и есть. «Шаньгу стряпала, **в кучу** и сложила». Русские или коми, не знаем, может немцы (смеется). Девять домов, очень маленькая деревня была у реки). Деревня Соколовка (*Сед-шор*) возникла в 1940-х гг.; встречается в списке мест размещения высланных 1949 г. и 1956 г. В 1959 г. – 24 чел., в 1963 г. – 14 чел. В 1975 г. исключена из учета данных⁹⁷.

Очевидно, что *кыдъя роч* как маргинальный знак «не коми – не русский» маркировал определенные нарушения языкового поведения – и в области прагматики, и в области грамматики. Например, отражение попыток использовать русский язык в быту («рочасьны») в деревенском «ономастиконе»: Мужчина однажды ответил жене «по-русски»: «*Я ушла*» – получил прозвище «Ушла»; на вопрос: «Куда ушел отец?» мальчик отвечает (маркируемо «по-русски»): «*Базярö*» (вместо «базарö» – на базар) – весь род получил прозвище «Базяр»⁹⁸; и т.п. Таким же образом возникло в свое время родовое прозвище *Кош* в с. Турье (р. Вымь): Иван Андреевич Сокерин, вернувшись с Отечественной войны 1812 г., часто вставлял в разговорную речь приговорку «*кош не кош*» (искаженное русск. *хошь не хошь*)⁹⁹. Образ Кош Ивана нашел отражение в сказке «Турьинский солдат», вошедшей в школьные учебники по коми литературе для младших классов.

Подобные явления и породили специфический фольклорный поджанр – народные анекдоты о *кыдъя роч*, которые стали и литературным жанром¹⁰⁰.

⁹⁶ ФФ ИЯЛИ В1009-54. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Осиповой Н. С., 1928 г.р. в с. Слудка Сыктывдинского р-на РК, 2005 г.

⁹⁷ *Жеребцов И. Л.* Где ты живешь. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 2000. С. 346.

⁹⁸ ФФ ИЯЛИ А1110-43. Зап. Е. Ю. Жилина от Игушевой А. П., 1926 г.р., Ивановой М. Г., 1933 г.р. в с. Большелуг, д. Ивановка, 1995 г.

⁹⁹ ФФ ИЯЛИ В0602-10. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Шлоповой О. С. в с. Турья Княжпогостского р-на РК, 2000 г.

¹⁰⁰ Об этом, например: *Лимеров П. Ф.* Русский язык как «чужой» и «свой» в коми анекдотах // Рябининские чтения – 2011. Карельский научный центр РАН. Петрозаводск. 2011. – URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/ryabininskie-chteniya-2011/1345.html> (Дата обращения: 20.01.2024)

Можно найти примеры, в которых нарушение обыденного речевого поведения может иметь негативную знаковость. Например, такая ситуация реализована в мифологизированном рассказе о случае на охоте: после нескольких неудачных выстрелов в дичь, брат случайно застрелил брата, перед этим сказал «*Öni, шуас, ог нин промазит!*» (Теперь уже точно не промажу!) – попал точно в затылок¹⁰¹. Обратим внимание на то, что механизм создания данного мифологического дискурса включает как лексический уровень (русское слово при всей синонимичности обладает дополнительным эмоциональным значением, которое реализуется в противоположном смысле), так и синтаксический (в коми языке значение *промажу* передается через отрицательную конструкцию *ог веськав* ‘не попаду’; таким образом, в силу семантической неопределенности, возникает конструкция с двойным отрицанием («не не попаду») – речевая ошибка, которая обыгрывается в мифологическом ключе).

Последний пример выводит еще на один уровень семиотизации противопоставления *коми/ роч*, связанный с представлениями о магии слова, о которых мы будем говорить отдельно.

Если обратиться к языковым данным, связанным с ситуацией русско-коми языковых контактов, то уже на уровне лексики можно обнаружить множество окказионализмов, которые проявляют парадоксальную предопределенность и избирательность, несмотря на очевидный факт их случайной языковой мотивировки. Так, достаточно было заимствованному слову *лучковая* (пила) измениться в *ручковой*, как возникла новая семантика: *ручковая* в противовес культурной инновации *двуручная пила*, в ситуации, когда именно это противопоставление наиболее значимо для традиции (в одной из экспедиций мы записали рассказ о том, как деревенские мужики осуждали новый инструмент: зачем одно дерево пилить двоим?). Точно так же, достаточно было непонятному слову *шуга* ‘мелкий лед на реке’ измениться в *жуга* нв., как возникла абсолютно «исконная» этимология: *жуга* < коми *жугалом* ‘ломанный, поломанный’; общеп.**žug* ‘мелкий обломок, крошка’; при этом надо иметь в виду, что в свое

¹⁰¹ Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1985 г. Л.44-45, д. Лопвад Усть-Куломского р-на.

время выдвигалось предположение о заимствовании русск. *шуга* из финск. *sohja*, *sohjo* 'ледяное крошево'¹⁰², восходящего, вероятно, к единой с общеп. **žug* ф.-у. основе.

Такие случайности кажутся еще более predeterminedными и закономерными, когда они «вписаны» в значимые уровни традиционной картины мира. Например, «предeterminedность» появления мифологического *шайка* (*пывсян шайка*) 'банник, банный дух' нв. (контаминация русск. *шайка* (*банная посуда*) и исконного наименования мифологического персонажа *пывсян айка* 'банный свекор, дух бани'; отсюда возникает и *рыныш шайка* 'овинник' нв. вместо исконного *рыныш айка*. При этом надо иметь ввиду, что культуре уже известно другое слово *шайка* 'группа лиц, объединившихся для какой-нибудь преступной деятельности', в свою очередь, актуализирующая множественность демонов; а от мифологического персонажа *шайка* один шаг до тюркского *шайтан*. Или «случайность», связанная с языковым поведением: *алагуритны* 'балагурить' иж. нв., то же, что и *балагуритны* скр. уд.¹⁰³, но при исконном *ал* 'красноречие, умение (говорить, писать)', *ала* 'красноречивый' 'толковый, смысленный' иж.; в это ассоциативное поле включается и заимствованное *алакур* (< *аракул* 'оракул, гадательная книга') иж., которое в результате освоения может быть этимологизировано как 'говорящая книга'.

Подобные спорадические факты достаточно часто обнаруживаются и в фольклорных текстах. Так, например, в одном из вариантов заимствованной игровой песни «А мы просо сеяли» слово *сеяли* переосмысливается как *сияла* 'силки ставлю'¹⁰⁴: «А мы просо сеяли, сеяли» > «А ме пö со сияла, сияла». Это элементарное изменение приводит к возникновению совершенно новой семантики: охотник / добыча – парень / девушка. Помимо того, что эта случайность опосредована присутствием мотива ловли / поимки в исходном

¹⁰² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т.4. С. 483.

¹⁰³ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 17.

¹⁰⁴ Этот пример рассмотрен в предисловии к I тому «Коми народных песен»: Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. 2-е изд. Сыктывкар, 1993. Т. I. С. 14.

тексте, новое осмысление парадоксальным образом более соответствует семантике молодежной игровой песни.

Рассмотренный фольклорный пример «прозрачен» в плане возникшей языковой мотивировки, исходный текст известен, и поэтому не возникает никаких иллюзий о возможности иных генетических истоков «архетипичного» образа охоты. Гораздо сложнее говорить о подобных случайностях, когда фольклорные произведения уже потеряли какую-либо связь с исходными вариантами и бытуют как автохтонные артефакты.

Определенная парадоксальность языковой ситуации 1960-2000 гг., когда был записан основной свод песенного фольклора, заключалась в том, что старшее поколение носителей коми традиции не владело русским языком, но знало русскоязычные фольклорные песни, бытовавшие на протяжении многих поколений. При этом сами исполнители четко дифференцировали эти исконные фольклорные тексты от «русских песен», которые пришли извне. То же самое можно сказать и о достаточно четком разграничении языков – фольклорного и русского. Сами по себе комментарии исполнителей к заимствованным текстам могут стать отдельным полем исследований, здесь можно сделать любопытные наблюдения, касающиеся этнических стереотипов. Например, в Ижемском р-не (д. Варыш) достаточно распространенную игровую песню «Чига гусь / Чига мой / Чига серые домой...» нам прокомментировали как «украинскую» (вероятно, здесь проявился своего рода звукообраз к украинскому фарингальному “г”). Помимо определения *кыдья роч* по отношению к лексически искаженным русскоязычным песням, исполнители иногда поясняют их как песни на непонятном, уже «старокоми» языке, или вообще затрудняются дать определение. Так, в отчете о фольклорной экспедиции 1962 г. в с. Богородск (р. Вишера) Г. А. Муравьева отмечает: «Исполнительницы спели русскую протяжную песню “Соловьюшка” и спрашивают меня: “Тая-д коми ке волы-а? Кузь съыланкыы?” (Это ведь по-коми вроде была? Долгая песня?). Певицы даже не знают коми или русская эта песня, не понимают слова, но они им полюбились, стали близкими и

родными»¹⁰⁵. Такую же ситуацию отмечает Ю. Г. Рочев в 1964 г. на Выми: «В с. Кони (сказали) о песнях: “Коми песни – это не песни. Старинные давайте споем” (а старинные коми песни – это русские). Поют неграмотные старушки огромное количество русских песен и, не понимая слов, не могут пересказать песню. Поют лишь как заведутся. Стоит остановить, и они не смогут вспомнить дальше, если не начнут по новой. Поэтому же и шепчут слова про себя, начиная с начала, если спросить какое-либо предложение, фразу из песни, из середины»¹⁰⁶. Здесь же можно отметить, что если в 1962 г. (по выводам собирателей) «у богородских самые любимые – протяжные песни на русском», то в конце 1990-х гг. мы обнаружили уже абсолютно другой, комязычный репертуар. Помимо многочисленных переведенных на коми язык «жестоких романсов», на первый план вышли популярные у коми песни Виктора Савина, которые, по воспоминаниям исполнителей, долгое время были под запретом. При этом исполнители исключили из своего репертуара еще известные им заимствованные рождественские песни, поскольку они стали определяться как *мисьтӧм* ‘некрасивые песни’.

При исследовании любой фольклорной культуры мы исходим из того факта, что фольклор, по отношению к вербальному языку как метакоду, является вторичной моделирующей системой, пользующейся языком как материалом и инструментом. Не только лексика, но и все «первичные» языковые тексты – фразеологизмы, устойчивые речевые обороты – приобретают вторичный смысл, вторичный моделирующий характер, это как бы «вторичные слова», входящие из речи в фольклорную традицию. Они обретают свою функцию и становятся простейшими элементарными фольклорными формами.

По отношению к фольклорным заимствованиям, а тем более к заимствованным иноязычным текстам мы лишены возможности опираться на «первичный» аналитический арсенал. С лингвистической точки зрения лексически деформированные *кыдья роч* инновации могут квалифицироваться

¹⁰⁵ НА Коми НЦ. Ф.1. Оп. 11. Д. 224а. Л. 265-266.

¹⁰⁶ ФФ ИЯЛИ. Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1964 г. Вымская экспедиция. Л.55.

как специфические тексты с соответствующей специфической стилистикой и организацией лексико-семантического уровня. Выявление и обоснование их языковой специфики может быть осуществлено последовательным сопоставлением их лексико-семантических, лексико-грамматических, лексико-стилистических, в идеале – и лингвопоэтических параметров. Это позволило бы реконструировать наиболее характерные способы адаптации иноязычных элементов. Нас в данном исследовании интересует, прежде всего, сам механизм вхождения инноваций в традицию, поэтому мы можем отталкиваться от принципа системности традиции.

Говоря о песенном фольклоре коми, А. К. Микушев выделяет три формы бытования заимствованного фольклора в коми традициях: 1) «механический перепев русских песен», 2) «сплошь и рядом были так называемые «кыдья роч песни», в которых содержание недоступно уразумению ни русских, ни коми слушателей», 3) переводы русских песен. Только последнюю форму исследователь определяет как «творческое восприятие достижений русской песенной культуры»¹⁰⁷.

В контексте наших рассуждений эти три типа заимствований могут быть рассмотрены как разные уровни единой фрактально организованной песенной традиции. Об этом, в частности, говорит и зыбкость границ между ними. Если по отношению к первым двум типам в конкретном случае здесь можно отталкиваться от уровня билингвизма данных исполнителей, то в самой традиции многие «правильные» тексты могут бытовать наравне с «неправильными». Третий тип освоения заимствованного фольклора выделен по языку, но столь же нерасчленим в самой традиции. Несмотря на то, что появление переводных песен определенно может быть рассмотрено как следующий этап освоения заимствований в общем векторе развития традиции, их вхождение в фольклор опосредовано теми же механизмами самоорганизации системы. Между каждым новым фольклорным текстом и традицией устанавливается отношение семантической эквивалентности по разным текстовым параметрам: структуре

¹⁰⁷ Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Т. 1. Изд. 2. Сыктывкар, 1993. С.14.

ситуации, единству концепции, композиционных принципов, подобию тропеической, звуковой и ритмико-синтаксической организации.

Помимо заимствования отдельных песен почти во всех локальных традициях коми бытовали заимствованные песенно-игровые комплексы такие, как летние или рождественские игрища¹⁰⁸. При исследовании подобных песенных блоков необходимо исходить из того, что все составляющие комплекс песенные тексты воспринимались как единый метатекст. Соответственно освоение лексико-семантического уровня происходило не только на уровне отдельного песенного текста, но и на уровне общего метатекстового смысла. Это в какой-то мере объясняет парадоксальный, на первый взгляд, факт: тексты хороводно-игровых песен – одни из самых деформированных на лексическом уровне «кыдья роч» песен. Даже зная аналогичный фольклорно-игровой материал русских традиций, иногда просто невозможно определить исходный вариант русского текста. Но при этом именно эти тексты во многих локальных коми традициях оказываются наиболее стабильными, поскольку смысловое содержание песен растворяется в контексте.

Установка фольклористов на выявление национальной специфики фольклора, без учета культурных механизмов традиции, до сих пор не позволяет получить реальную картину ни о фольклорных репертуарах, ни об истории сложения той или иной традиции. О том, что основные сборники «Коми народных песен» имеют явно объективированный характер (установка на представление комиязычных образцов), говорят и полевые материалы, и тот огромный пласт фольклорных архивов, не обнародованный в силу своей «чужеродности». Тем не менее, несмотря на двойную цензуру (на уровне исполнительства и при составлении сборников), репертуарные списки четко отражают двуязычную основу песенных текстов, представляющую самую суть фольклорного сознания. Вполне естественно, что и в трехтомник «Коми народные

¹⁰⁸ Об этой составляющей коми фольклорной традиции см.: *Савельева Г. С.* Коми песенно-игровой фольклор праздничных молодежных собраний: дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2004. (На правах рукописи)

песни» попали многие из «кыдья роч» песен. В некоторых случаях даже особенностей коми фонетики было достаточно, чтобы пройти «фильтры», например:

<i>По по́лу по́ да по́көдилі-а,</i>	По полу я походила,
<i>Середі лавки да по́сидиті,</i>	Середь лавки посидела,
<i>Моє уши да услышитіс,</i>	Мои уши слышали,
<i>Моє ясные өчи да увидитіс...</i>	Мои очи ясные увидели... ¹⁰⁹

Или:

<i>Кудыя инö вöспöдымайчан,</i>	Куда же ты отправляешься,
<i>Кудыя инö вöснаряжайчан?</i>	Куда же ты снаряжаешься? ¹¹⁰

Отмеченная установка к заимствованным текстам имеет место и сегодня. И связана она, в первую очередь, со смешением понятий «культурный» и «языковой» субстраты. Оба этих канала имеют свои каналы проникновения и свои временные рамки для каждой узкоэтнической зоны. И здесь на первый план необходимо выдвинуть не проблему восприятия чужого языка (или негативно отмеченной языковой ассимиляции), а проблему специфики механизмов традиционной культуры.

В традиционной культуре, «полилингвистичной» в семиотическом плане, любой «цитируемый» объект получает свои функции в зависимости от степени «переводимости» на язык, понятный в данной традиции. Или, опираясь на положение Ю. М. Лотмана о тексте, как «манифестации языка»: «Поскольку язык выступает в качестве устройства, кодирующего текст, то само собой разумеющимся полагается, что все релевантные элементы текста даны в языке, и то, что не дано в языке (в данном языке), смыслоразличительным элементом не является. Поэтому *текст всегда есть текст на данном языке*»¹¹¹.

Этот постулат должен быть исходным при анализе любого вербального памятника, и тем более при попытках реконструировать фольклорно-языковую

¹⁰⁹ Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. 2 - изд. Т. 3. Сыктывкар, 1995. С. 188.

¹¹⁰ Там же. С.185.

¹¹¹ Лотман Ю. М. К современному понятию текста // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та, 1986. Вып.736. С. 104.

картину мира. В этом аспекте ни один русскоязычный текст, воспринятый традицией, не является «иноязычным», а представляет собой специфический культурный «перевод», вплоть до семантических инверсий «подлинника». Например, в с. Нившера (Корткеросский р-н), когда кладбище перенесли за реку, в похоронный обряд вошел крещенский тропарь «Во Иордани крещающуся Тебе, Господи...»; ее исполняют, когда покойника перевозят через реку (смерть > рождение), а в обыденной ситуации – когда переходят реку по льду.

Восприятие любого культурного текста, в равной степени, может быть связано с перекодировкой на всех трех уровнях: словесном, объектном и акциональном. Соответственно, внеязыковые, контекстуальные связи данного вербального текста играют исключительную роль при прохождении иноязычного текста через языковое сознание носителей традиции. Степень деформации «оригинала» отражает степень семантической загруженности собственно языкового уровня: при переносе смыслового акцента на контекст вербальный текст может быть полностью формализован на фонетическом уровне. Это касается, прежде всего, использования магических текстов, изначально освобожденных от обыденного, профанного смысла, о чем свидетельствует сам факт сосуществования в одном ряду «законсервированных» русскоязычных текстов и заговоров, доведенных до уровня «абракадабры». Здесь же нужно помнить, что сдвиги в рамках оппозиции *сакральный/профанный* могут возникать и в бытовании исконных текстов. Например, достаточно распространенным механизмом трансляции текста является его перемещение из взрослого фольклора в детский, и наоборот. И в этом случае речь должна идти о семантическом «переводe» текста с одного языка на другой даже при полной лексической адекватности. Так, известная детская приговорка (песня-сказка по Рочеву) «Леньö, леньö, пышйы...» (Улитка, улитка, убегай), по записям С. Е. Мельникова использовалась удорскими охотниками как «черный заговор» (нашептывалась над чужим силком): «Бывши на Удоре, я узнал, что при ловле оленей петлями некоторые из товарищей одной партии из своекорыстия к другой заговаривают расставленные петли, отчего будто бы олень никак не попадет в них, и бедному

избрать для промышленнику, прожив на одном месте несколько времени приходится избрать другое для своей ловли. Заговор этот, отличающийся своей наивностью, следующего содержания:

<i>Леня, леня,</i>	Олень, олень,
<i>Тэ эн пышйы!</i>	Ты не беги!
<i>Лень оз пышйы.</i>	И олень не бежит.
<i>Гезйö, гезйö,</i>	Веревка, веревка,
<i>Лень оз джагöд!</i>	Ты не дави!
<i>Гез оз джагöд.</i>	И веревка не давит.
<i>Шырö, шырö,</i>	Мышка, мышка,
<i>Гез эн вунды!</i>	Не грызи веревки!
<i>Шыр оз вунды.</i>	И мышь веревку не грызет.
<i>Каньöй, каньöй,</i>	Кошка, кошка,
<i>Шырöс джагöд!</i>	Задави мышку!
<i>Кань оз джагöд.</i>	И кошка не давит.
<i>Тшынö, тшынö,</i>	Дым, дым,
<i>Каньöс тшынöд!</i>	Задуши кошку!
<i>Тшын оз тшынöд.</i>	И дым не душит.
<i>Биö, биö,</i>	Огонь, огонь,
<i>Тшынöс сот!</i>	Сожги дым!
<i>Би тшынöс оз сот.</i>	Огонь дым не сожжет.
<i>Ваö, ваö,</i>	Вода, вода,
<i>Биöс кусöд!</i>	Погаси огонь!
<i>Ва биöс оз кусöд.</i>	И вода огонь не гасит» ¹¹² .

Этот текст очень близок к опубликованному в третьем томе «Коми народных песен»¹¹³ варианту цепевидной детской песни-сказки «Леньö, леньö, пышйы...» (Улитка, улитка, убегай). Отметим, что в детской песне-сказке есть вторая часть, «запускающая» все действия (веревка давит, мышь прогрызает веревку, дым душит кошку и т.д.), которая в данном контексте могла бы выступать как «белый» заговорный текст-заклинание. Приведенный С. Е. Мельниковым «заговор» представляет собой пример весьма точного «попадания» в перформативный контекст заговаривания: помимо

¹¹² Мельников С. Разнообразная ловля оленей и предрасудок зырян / С. Мельников // Вологодские губернские ведомости. 1853. № 33. С. 285-286; с некоторыми изменениями опубликован в другой статье: Мельников С. Е. Разнообразная ловля зырянами диких оленей // Живая старина, 1898. Вып.1. С. 193.

¹¹³ Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. Т. 3. Изд. 2. Сыктывкар, 1995. С. 104–105.

паронимического сближения *леньö* ‘улитка’ – *олень*, здесь важно то, что цепь описываемых событий песни-сказки соотносится с ключевыми действиями лова: олень должен пробежать по тропе, попасть в петлю и затянуть ее. Соответственно, «негативный» вариант: не бежать, в петлю не попасть, петля не должна задушить – в итоге – ничего не должно произойти. Стоит отметить, что зачин «Леньö, леньö» характерен только для вымской традиции (на Вишере зафиксирован вариант с *веньö*; в остальных районах – *леньö*, *леньö-бобö* ‘улитка’), и, возможно, что на Удору этот текст попал оттуда уже в такой, «заговорной» версии. Сам собиратель никак не комментирует явную связь «заговора» и детской песни-сказки.

Еще раз отметим, что при неизменности приведенного выше текста, его новая семантика связана с определенным фольклорным «кодом», не зная которого невозможно понять его новый смысл. Точно так же необходимо подходить к фольклорным заимствованиям, поскольку даже при полной тождественности заимствований оригиналу они принадлежат другой фольклорной реальности, эта же реальность определяет и возникающие трансформы. Например, в русскоязычных заговорных текстах, приведенных в монографии А. С. Сидорова¹¹⁴: «Спасова рука» трансформирована в *Спаса-Варука*; или *Океан-море* – в формулу «*Всякий Ян море Як-Ян море*». То, что в языковом плане представляется деформацией, на уровне «кода» может быть рассмотрено как усиление «именной» части заговора; здесь *Як Ян*, *Спаса-Варука* выступают как сакральные персонажи.

Поскольку именно русский язык противопоставляется обыденному коми языку, он наиболее легко включается в сферу заговорного «словотворчества». Иногда в качестве магического текста выступают элементарные русскоязычные формулы (как магически более «сильные»). Например, формула-заговор «на запираение колдуна в избе»: «Еретнику коду нет, еретнику коду нет». Или такими

¹¹⁴ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб, 1997. С. 163.

формулами заполняются наиболее важные части заговора. Например, магический приговор, который произносится, когда слезятся глаза:

<i>Син чорма,</i>	Глаз разъедающий,
<i>Син корпа,</i>	Глаз источающий,
<i>Пöди мöд месту.</i>	Пойди в другое место ¹¹⁵ .

Или используемая в детской промысловой практике приговора на снегиря:

<i>Жонь, жонь,</i>	Снегирь, снегирь,
<i>Чужой белöгö не садись,</i>	К чужой приваде не садись,
<i>Мой белöгö садись,</i>	К моей приваде садись,
<i>Кляпчик-кляпчик.</i>	Кляпчик захлопнись. ¹¹⁶

Другой вариант:

<i>Кай, кай, прилетай,</i>	Птичка, птичка, прилетай,
<i>Пезин вылö пукси,</i>	Садись на капкан,
<i>Калябечсö чужйи.</i>	Пни по кляпику ¹¹⁷ .

В последнем примере, помимо прочего, проявляется фоносемантическая опора на иноязычное слово; этот прием «этимологической магии» также достаточно характерен для традиционной культуры. Важно, что приведенные тексты автохтонны, они созданы коми языковым сознанием, и их двуязычность представляет суть магического отношения к слову. Хотя, несомненно, такой текстологический анализ отражает наиболее поверхностный слой заговорного – и шире – фольклорного универсума.

Приведенные нами примеры достаточно разрозненны и разнохарактерны, и их обобщение вряд ли может претендовать на целостность и всесторонность охвата проблемы. Однако, несмотря на то, что многие аспекты межэтнических взаимодействий по-разному манифестируются в языке и культуре, они обладают в принципе одной сущностью (смыслом), создают общую фольклорно-языковую картину мира. С осознания этой специфической картины мира мы и начнем наши дальнейшие рассуждения о самоорганизации фольклорной традиции.

¹¹⁵ Рочев Ю. Г. Детский фольклор коми: дис. ... канд. филол. наук. Сыктывкар, 1972. С. 95.

¹¹⁶ Там же. С. 95. (В. Вычегда).

¹¹⁷ Там же. С. 95. (Луза).

1.3. Синергетика фольклорных контактов: Ижмо-колвинский эпос

Особой зоной межеэтнических фольклорных взаимодействий являются контакты северных коми и ненцев. Одним из наиболее ярких проявлений этих контактов может быть названа ижмо-колвинская фольклорная традиция, известная, прежде всего, по публикациям севернокоми, или ижмо-колвинского, эпоса. Открытие ижмо-колвинского песенного эпоса можно назвать одним из значительных фольклористических событий прошлого века. Коми фольклористы побывали во всех районах проживания коми оленеводов, расселившихся по обе стороны Уральских гор, им удалось записать около полусотни эпических произведений, которые и составили ядро этой фольклорной традиции. Ту культуру, которую застали собиратели, едва ли можно было бы назвать процветающей, тем не менее фольклористам удалось записать репертуар целого ряда талантливых исполнителей, эпические песни которых опубликованы в нескольких фольклорных сборниках¹¹⁸.

Эта традиция может быть рассмотрена как уникальный объект синергетического изучения процессов, связанных с рождением новой культуры с эмерджентными, ранее не присущими ни одной из контактирующих традиций, свойствами. Уникальность этой фольклорной культуры связана и с тем, что ее рождение и угасание происходило в исторически обозримом времени и пространстве¹¹⁹.

¹¹⁸ *Микушев А. К.* Коми эпические песни и баллады. Л., 1969; Коми народный эпос / Под. ред. *А. К. Микушева*. М. 1987; *Vászolyi–Vasse, Eric*: Syrjaenica II. Narratives, Folklore and Folk Poetry from Eight Dialects of the Komi Language. V.2: Kolva and Usa. Specimina Sibirica XV, XVII, XIX. – Savariae – Szombathely, 2001; Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968-1973 гг.) / Сост. *А. В. Панюков*. Сыктывкар, 2009; Изсайса комияслӧн фольклор (Фольклор зауральских коми) / Сост. *М. И. Ёлтышева, Н. С. Коровина, А. В. Панюков*. Сыктывкар, 2016.

¹¹⁹ Предки коми-ижемцев, выходцы с Мезени и верховьев Выми, появились в бассейне реки Ижма во 2-й половине XVI в., основав Ижемскую слободку (первое упоминание в 1576), ныне с. Ижма. Большое влияние на переселенцев оказали контакты (в т. ч. брачные связи) с русским населением Усть-Цилемской слободки, а также с европейскими лесными ненцами, которые были ассимилированы коми-ижемцами к середине XIX в. Хозяйство первопоселенцев было основано на товарной охоте на пушного зверя, подсобную роль играли земледелие и животноводство (крупный и мелкий рогатый скот). В конце XVII – начале XVIII вв. из-за

Самым важным критерием определения самобытности ижмо-колвинского эпоса для А. К. Микушева, первого исследователя эпического наследия коми, являлся сам язык исполнения фольклорных произведений. Это эпические произведения, исполняемые на ижемском диалекте коми-зырянского языка, и они принадлежат коми культуре. Несмотря на то, что основная тематика ижмо-колвинского эпоса вполне соотносима с самодийским фольклором, ни одно произведение не находило прямого аналога в эпосе ненцев. Представление об уникальности этой эпической традиции подтверждалось и расширялось с каждой новой экспедицией, особенно когда появилась необходимость говорить о параллелях между коми и обско-угорскими традициями. Все это и позволило А. К. Микушеву говорить о севернокоми эпосе как о сложном, органичном соединении финно-угро-самодийских компонентов. В результате такого симбиоза ни одно ижмо-колвинское эпическое произведение не повторяет ни ненецких песен-сюдбабц, ни угорских героических песен, ни собственно пермских сказаний. Несмотря на позднее формирование, в ижмо-колвинском эпосе можно выделить пласты, характерные для генетически разных этапов развития эпоса. Наиболее «архаичный», сказочно-мифологический эпос, представлен повествованиями о чудесных превращениях героев, которыми выступают сказочно-мифологические персонажи, как правило, это зооантропоморфные или

падения численности пушного зверя стали переходить к крупностадному кочевому оленеводству самодийского типа, формировавшемуся на основе транспортного оленеводства, заимствованного, по-видимому, у лесных ненцев. В течение нескольких XIX века коми-ижемские оленеводы закрепились в Большеземельской тундре, при этом их оленеводство носило чётко выраженный товарный характер и превосходило ненецкое по экономической эффективности. Это, естественно, приводило к тому, что часто ненцы оказывались пастухами у ижемских богатых оленеводов, перенимали образ жизни и язык коми, возникали смешанные браки. В результате этого в середине XIX века здесь сложилась особая этнографическая группа колвинских ненцев (по названию реки Колвы и одноимённого села), которые говорят на особом диалекте коми языка, но ведут своё происхождение от ненцев, сохраняют в основном ненецкую традиционную культуру и называют себя *колва яран* – «колвинские ненцы». Часть колвинских ненцев в конце XIX века перешла на оседлый образ жизни, полностью переняв коми-ижемские традиции материальной культуры и хозяйства. Из этого симбиоза и родилась ижмо-колвинская фольклорная традиция. (Истомин К. В. Ижемцы // Большая российская энциклопедия 2004-2017. – URL: <https://old.bigenc.ru/ethnology/text/5673718> (Дата обращения 20.01.2024); Истомин К. В., Лискевич Н. А., Уляшев О. И. Коми-ижемское оленеводство: этнические инварианты и локальные вариации // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 4 (39). С. 114–125.

антропоморфные существа, враждебные человеку. Они вбирают в себя черты противников героя финно-пермского и самодийского фольклора, зачастую выступают под двойными пермско-самодийскими именами: Семиглавый Гундыр-Сюдбей и Ёма-Сюдбеиха. Столь же неоднороден и многослоен собственно героико-богатырский эпос. И самый поверхностный, социально-исторический пласт включает в себя произведения, повествующие о реальных исторических событиях XIII-XIX вв. (периода колонизации и христианизации тундры на Европейском Севере России)¹²⁰.

Еще более пеструю картину бытования фольклорной культуры раскрывают публикации и исследования последних лет¹²¹. Они позволяют утверждать, что собственно эпический репертуар здесь неотделим от остальных составляющих ижмо-колвинской фольклорной традиции. Маркером этой нерасчлененности может послужить жанрообразующая система «Исполнитель – Текст – Аудитория», сложность и противоречивость которой мы и попытаемся продемонстрировать ниже.

Исполнитель

Сами носители эпической традиции в своем большинстве достаточно четко определяли свою этническую принадлежность как *колва яран* ‘колвинские ненцы’, противопоставляя себя и *изьвастас* – ижемцам и *выненця* – ненцам, сохранившим приверженность к ненецкому языку и ненецкому образу жизни. Общую характеристику этой этнографической группы, проживавшей в конце XIX - начале XX вв. в нижнем и среднем течении р. Колвы, в пределах так называемой Колвинской волости (Ижмо-Печорский уезд Архангельской губернии), дает К. В. Истомин в ряде своих статей¹²². В начале XIX в. эта группа сильно

¹²⁰ Микушев А. К. Коми народный эпос // Коми народный эпос. М.: Наука, 1987. С. 8–64.

¹²¹ Панюков А. В. Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинская фольклорная традиция // Фольклористика коми: Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 189–208; Панюков А. В. Ижмо-колвинский эпос: встреча традиций // Известия Коми научного центра УрО РАН. Выпуск 4 (24). Сыктывкар, 2015. С. 30–41.

¹²² Истомин К. В. Колва-яран: происхождение; межэтнические контакты; прирост населения

отличалась от основной массы тундрового ненецкого населения, прежде всего, своим оседлым образом жизни и использованием ижемского диалекта коми языка в качестве разговорного. Обособление *колва яран* тесно связано с деятельностью известного проповедника епископа Вениамина, распространявшего православное христианство среди европейских ненцев в 1820-40 годах. В 1827 году по инициативе этого епископа была основана православная церковь в 20 километрах выше устья р. Колвы, ставшая впоследствии центром формирования новой волости. Это место было расположено на границе между тайгой и лесотундрой, среди обширных лугов в низовьях реки, здесь проходил один из самых больших оленегонных маршрутов. К концу XIX в. ненцы Колвинской волости и более южных районов в большинстве своем были уже православными и вели, как и ижемские оленеводы, полукочевой образ жизни¹²³. Во второй половине XIX в. некоторые колвинцы вместе с коми-ижемцами стали перекочевывать за Урал в пределы Тобольской губернии. Сейчас в Тюменской области потомки колвинцев проживают в Березовском р-не ХМАО и в Шурышкарском, Приуральском, Надымском р-нах ЯНАО. Они носят характерные фамилии, производные от названий ненецких родов: Хатанзеевы, Валеевы, Артеевы, Лагеевы и др¹²⁴. В 1887 г. четыре коми-ижемских семьи со своими стадами, спасаясь от эпизоотии, перешли по льду из Большеземельской тундры на Кольский полуостров, в 90-х гг. XIX в. к ним присоединились другие коми-ижемцы, а вместе с ними на Кольский полуостров переселились и их пастухи-ненцы.

Здесь важно подчеркнуть, что уже и во время фольклорных экспедиций 1960-1970 гг. самоназвание *колва яран* нуждалось в корректировке. Так у зауральских носителей традиции, наряду с *колва яран* использовался этноним *изьва яран* 'ижемские ненцы'. Например, Григорий Никифорович Валеев, один из

поселения оседлых ненцев; колвинские ненцы в XX в. // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. – URL: <http://www.komi.com/folk/nenci/> (дата обращения 10.05.2023).

¹²³ *Истомин К. В.* Колва-яран: происхождение. // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. – URL: <http://www.komi.com/folk/nenci/> (дата обращения 10.05.2023)

¹²⁴ *Хомич Л. В.* Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб, 1995. С. 45.

лучших исполнителей эпоса, определял себя именно так, идентифицируя себя не только по языку, но и по своей кровной связи с ижмой. По данным исследовательницы Л. В. Хомич, еще в 1970 гг. большинство колвинцев считали себя ненцами, хотя понимали, что отличаются от основной массы ненцев, сохранивших родной язык и национальную культуру. Тундровые ненцы называли их, как и всех коми, *зырянами*, а коми-ижемцы – *изьва яран* ‘ижемские ненцы’¹²⁵. По наблюдениям К. В. Истомина, современные ненцы употребляют слово *яран* (коми этноним для ненцев) для обозначения всех ненцев, говорящих на коми языке как на родном, вне зависимости от образа жизни и происхождения как их самих, так и их предков. Кроме того, *колва яран* в восточной части Большеземельской тундры могут называть «говорящих по-коми ненцев, которые кочуют в районе реки Колва». Таким образом, данный этноним, по-видимому, не является в современной речи ненецкого населения этой части тундры обозначением членов специфической этнографической группы, а просто указывает на территорию кочевания части комиязычного ненецкого населения. Данный факт подтверждается также наличием терминов *кара яран* и *коротайка яран* для обозначения комиязычных ненцев Югорского Шара и реки Каратайка соответственно. А в западной части Большеземельской тундры этноним *колва яран* может использоваться как синоним к более употребительному *яран* ‘ненец, говорящий на коми языке’¹²⁶.

Говоря о географической детерминанте, следует иметь в виду и то, что эпический репертуар, введенный в научный оборот, почти равномерно распределен по всей территории проживания именно коми-ижемских оленеводов, и только несколько произведений было записано в самом с. Колва. Более того, если Л. В. Хомич в одной из своих статей¹²⁷ (1980 г.) утверждает, что в настоящее время колвинцы широко расселены в поселках Харута, Хорей-вер и Красное, то

¹²⁵ Там же. С.45.

¹²⁶ *Истомин К. В.* О термине колва-яран // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера».

¹²⁷ *Хомич Л. В.* Развитие межэтнических связей в Ненецком автономном округе // Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980. С.4–63.

по этнографическим сведениям последних лет практически все население этих поселков не только отрицает свою генетическую связь с Колвинской волостью, но часто и свою связь с ненецким народом. Например, в поселке Харута антропологу Отто Хабеку удалось найти только одного информатора, сообщившего, что его предки могли быть из Колвы. Те же ненцы, которые действительно проживают в обоих поселках, ведут свой род от тундровых ненцев, хотя и пользуются в разговорной речи коми языком¹²⁸.

Парадоксальная, на первый взгляд, проблема этнического определения может быть развернута во многих направлениях. При составлении сборника «Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа» мы столкнулись с той же ситуацией размытости собственно языковых границ. Для живого бытования традиции, которое еще удалось застать исследователям, нет непроходимой границы между ненецким и коми фольклором, как нет четкой этнической границы ни в исполнении, ни в исполнительской аудитории. В 1960-1970-е годы, когда проходили фольклорные экспедиции, двуязычность, и даже владение тремя – ненецким, коми и русским – языками было широко распространенным явлением среди всех европейских ненцев. Многие исполнители, с которыми работали участники фольклорной экспедиции, владели и коми, и ненецким языками, могли исполнять эпические произведения как на ненецком, так и на коми языке.

Среди записанных фольклористами исполнителей можно выделить несколько ярких типов сказительства. Прежде всего, это исполнители-певцы, одинаково владевшие и певческой, и прозаической формой сказительства. В свою очередь их можно разделить на несколько групп: исполнителей комиязычных эпических произведений и двуязычных исполнителей. При этом в репертуар двуязычных певцов могли входить и эпические песни тундровых ненцев, исполняемые как на коми, так и на ненецком языках. Собираемыми были зафиксированы и «переходные» формы двуязычного исполнения, когда ненецкая песня пересказывается и комментируется на коми языке. Таким носителем двух

¹²⁸ *Истомин К. В.* Колвинские ненцы в XX в. // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера».

культур может быть назван Федор Иванович Хатанзейский из д. Волоковая (Канинский полуостров), «колва яран» по происхождению, но большую часть своей жизни связанный с традицией тундровых ненцев. Наглядным примером двуязычной исполнительской традиции является, например, записанная от него в ходе полевых исследований в Канино-Тиманском регионе эпическая песня «*Си”ив Хабартаков – Сизим Лола*» (*Семь Хабарта – Семь Лосей*)¹²⁹. Эта песня представляет типичный и для ижмо-колвинских и для ненецких произведений сюжет о юноше-мстителе. По сюжету, у семи братьев Хабарта-Лосей, убитых в войне с родом Семи Варо, подрастает Быдтас-Питомец (в тексте на коми языке выделяется как имя главного героя; в тексте на ненецком – ‘выращенный Хабартами’ – один из эпитетов) – главный герой, которому предназначено одолеть врагов. Сказитель Ф. И. Хатанзейский, будучи «колва яран» – колвинским ненцем по происхождению и коми по языку, всю жизнь провел в канинской тундре и стал носителем культуры тундровых ненцев. Вполне вероятно, что ему была известна дуэтная форма исполнения эпоса, характерная для тундровых ненцев, поскольку в своем исполнении Ф. И. Хатанзейский как бы выступает и в роли основного певца, соотносимого с ненецким «сюдбабц мэта», и в роли поясняющего – «тэлтангода». Вначале исполнитель поет фрагмент на ненецком, затем переводит и комментирует пропетый фрагмент на коми языке. При этом исполнитель четко фиксирует различия в языке. Так, имена главных персонажей *Семь Варо* при пересказе на коми языке исполнитель воспроизводит на обско-угорский манер *Сизим Вора* < *ворна* ‘ворон’ и дает пояснение: «*Вораныс – сыя мыйла кырнышен лэбзеныс*» (Вора – потому что они как вороны летают-мчатся). Ю. Г. Рочев в своих черновых расшифровках воспроизводит как *Сизим Ворна* (Семь Ворна) < хант. ‘ворон’. Однако само слово *варо* не переводится с ненецкого языка. Коми *лола* ‘лось’ соответствует ненецкому *хабарта*, в диалектах имеющем значение ‘похожий на лосей’.

Такой же двуязычный и двувидовой песенно-прозаический вариант исполнения характерен и для Ильи Григорьевича Пичкова из с. Несь, типичный

¹²⁹ Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа... С. 302–422.

представитель «колва яран»: его бабушка была коми-ижемка, дед – колвинский ненец, жена – тоже коми-ижемка, в семье пользовались коми-ижемским языком. А. К. Микушев записал от Ильи Григорьевича около десятка уникальных эпических произведений, органично соединивших и традицию «колва яран», и традицию канинских тундровых ненцев. Как отмечает собиратель в своем отчете об этой экспедиции, И. Г. Пичков мог бы по праву представлять не только коми, но и ненецкую эпическую традицию¹³⁰.

И. Г. Пичкова можно отметить и как исполнителя еще одной, особой категории певцов-импровизаторов, создававших новые песенные формы прозаических сказочных (в основном волшеббно-героических) сюжетов. О некоторых исполнителях этого типа мы скажем ниже.

В этой же традиции среди «колва яран» выделялись и исполнители, основу репертуара которых составляла уже собственно коми-ижемская традиция. М. И. Лабазов из с. Колвы, тоже «колва яран» по происхождению, обладал замечательным певческим голосом, от него собирателям удалось записать песенную лирику на коми и русском языках и целый ряд прозаических эпико-героических сказаний – «яран мойд» и коми сказок.

Во время зауральской экспедиции 2003 г. нам рассказали о сказочнике Егоре Выучейском, жившем в одно время с самым знаменитым исполнителем из с. Мужы Григорием Никифоровичем Валеевым. Егор Выучейский – «Егорша старик», «колва яран» по происхождению, был ярким исполнителем-сказочником: *«Каждый вечер рассказывал, мастер был. Три вечера, бывало, одну сказку рассказывал. О богатырях, о Князе Владимире и тому подобных <...> Рассказывал и ненецкие сказки о том? как «яраны» воюют между собой, стреляя из луков. Так рассказывал, не пел»*¹³¹.

На этом фоне исполнительства совершенно особый тип трансляции ижмо-колвинской традиции представляли женщины-сказительницы. В большинстве

¹³⁰ Микушев А. К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.) // Научный архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 118. Т. 1. Л. 27–28.

¹³¹ ФФ ИЯЛИ В1907–22. Зап. А. В. Панюков, П. Ф. Лимеров от С. Ф. Конева, 1934 г.р. в дер. Киеват Шурышкарского р-на Тюменской обл., 2003 г. (Запись на коми языке).

своем они осваивали эпические песни от певцов-мужчин, с которыми общались в оленеводческой жизни. Так, например, одна из лучших сказительниц из с. Колвы, Улита Алексеевна Коскова, с самого рождения с родителями жила в тундре, причем родители были полукочевыми оленеводами, и часть их семьи жила в самой Колве.

Многие эпические произведения, попавшие в женский репертуар, приобрели яркие лиро-эпические черты. Прежде всего, это те песенные сюжеты, в которых ведущей становится тема сватовства, подвергнутая фольклорной идеализации. Примером такой трансформации могут послужить эпические песни «Куим мама-пия» (Мать и два сына), «Вит көрес ке кутала» (Поймаю-ка я пятерых своих оленей), «Важен оліс яран гозья» (Прежде жили ненец с ненкой)¹³². Такая же трансформация характерна для эпических песен Александры Ивановны Выучейской (1915 г.р.). Сказочно-мифологическое начало, характерное для ненецких *сюдбаби*, в ее вариантах явно отходит на второй план, а типичный для богатырского эпоса сюжет о добывании жены у великана-Сюдбея в исполнении Выучейской превращается в лиро-эпическую песню об удачном замужестве дочери Сюдбея. Именно дочь Сюдбея здесь является главным персонажем, вокруг которого строится весь сюжет, а начиная с момента окончательного сватовства, повествование ведется от ее лица. Таким образом, возникает своего рода «женский» эпос со своими поэтическими приемами и смысловыми акцентами. По словам исполнительницы, многие эпические песни она переняла от своего свекра Г. И. Хатанзейского из пос. Кары. И по всей вероятности, появление лиро-эпических элементов связано уже с ее собственным исполнительским творчеством. Так исполняя эпическую песню «Куйим Вай вок» (Три брата Вай), А. И. Выучейская весьма ярко демонстрирует свои импровизаторские навыки. Вначале, по какой-то причине исполнительница решает сократить сюжет и переходит на прозаическое изложение, вероятно, с одним из «стандартных» ходов: братья принесли среднего брата в жертву и зажили счастливо. Однако затем, после паузы, возвратилась к тому месту

¹³² Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа... С. 160–193.

песенного варианта, на котором остановилась ранее, и продолжила уже без отступлений от исходного сюжета: младший Вай приносит в жертву своих и сватает за себя единственную дочь старика-великана Ламдо.

Важное место в ижмо-колвинской традиции занимает особый, женский жанр песенных импровизаций – т. н. «нуранкыв» со своей особой поэтикой и средой исполнения. Общей чертой большинства этих произведений импровизационного характера является их автобиографичность, и почти каждая песня-*нуранкыв* вносит изменения в ранее сформировавшееся представление об этом жанре. Даже опираясь на сюжет, достаточно сложно отделить *нуранкыв* от песен, определяемых самими исполнителями как «яран съыланкыы» (ненецкая песня). Сами исполнительские определения подчеркивают исконную взаимосвязь между песнями-*нуранкыв* и эпосом. Большинству *нуранкыв* присуща манера исполнения, вызывающая ассоциации с песенной традицией ненцев: негромкое, достаточно монотонное исполнение песни для себя, иногда про себя, во время поездки по тундре, на досуге у костра в чуме и т. д. Однако не менее очевидно и то, что оленеводческие *нуранкыв* опираются на устойчивую традицию коми-ижемских внеобрядовых импровизаций. Довольно часто они близки и по тематике, и по приуроченности к определенным событиям из жизни. С этих позиций песни-*нуранкыв* можно определить как разновидность причитаний автобиографического характера, известных и другим этнографическим группам коми. Говоря об истоках этого жанра, вполне допустимы параллели с ненецкими песнями-плачами «ярабц» и личными песнями «ябе сё». Определенные контуры этого жанра очерчивают зафиксированные собирателями «пограничные» варианты. Одним из таких *нуранкыв* является «песня захмелевшего человека» Г. Н. Валеева, исполненная на тот же напев и в той же манере, что и все его эпические песни. Исполнитель заранее оговаривает, что ее нужно петь медленнее, распевнее; видимо, и в соответствии с жанровыми требованиями песни-импровизации – «нурем», и в соответствии с образом захмелевшего певца. По комментариям исполнителя, в песне рассказывается об одном реальном случае из жизни оленевода, после забоя оленей загулявшего на несколько дней: «*Это песня,*

песня захмелевшего человека. Пьет, во хмелю и напевает. Сложил ее один богач-кулак, Васько Вань Федь звали. Пьет самогон, и от нечего делать поет. А тогда ведь спиртного не было, а те самокур гнали из муки. А он пришел к ним и требует самокура»¹³³. Эта «личная песня» близка по теме эпической песне «Валей вок» (Брат Валей)¹³⁴, но более развита и в сюжетном, и композиционном плане (с диалогами, с развернутыми описаниями своего богатства и т. п.).

Записанные собирателями *нуранкыв* различны и по содержанию, и по объему. Некоторые из них насчитывают всего по 15-20 стихотворных строк и повествуют о каком-либо эпизоде из жизни автора или исполнителя, перенявшего «нуранкыв» от создателя. На этом фоне песня-нуранкыв «Маме менэ сетліс» (Мама меня выдала замуж) А. И. Выучейской¹³⁵, состоящая из 1130 стихов, соотносима с лучшими образцами эпических песен. Как и многие другие произведения из ее репертуара, этот *нуранкыв* обладает синтетическими чертами и коми-ижемских причитаний, и эпических песен, и традиционной лирики.

В качестве еще одной отличительной черты ижмо-колвинской исполнительской традиции необходимо отметить существование «встречного течения», характерного для коми-ижемцев. Достаточно часто именно коми-ижемцы становились исполнителями ненецкого фольклора или исполняли свои произведения для ненцев. Одним из таких исполнителей был Егор Андреевич Вокуев, который сам переводил ненецкие песни и исполнял их на коми и на ненецком языках. С юных лет Е. А. Вокуев пас оленей вместе с большеземельскими ненцами, освоил и язык, и фольклорную культуру тундровых ненцев. Переселившись в начале прошлого века на Канинский полуостров, стал выступать в роли исполнителя и популяризатора ненецкой эпической традиции. По воспоминаниям дочери, Е. Е. Чупровой, накануне Великой отечественной

¹³³ ФФ ИЯЛИ К255-6. Зап. А. К. Микушев, Ю. Г. Рочев от Г. Н. Валеева в с. Мужы Шурышкарского р-на Тюменской области в 1970 г. Дан перевод с коми языка.

¹³⁴ Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа. С. 216-217.

¹³⁵ ФФ ИЯЛИ К229-2. Зап. А. К. Микушев от А. И. Выучейской, 1915 г.р., в пос. Харута НАО Архангельской области, февраль 1968 г.

войны его не раз возили в Нарьян-Мар петь ненецкие песни¹³⁶. Среди зауральских исполнителей немало коми-ижемцев свободно владели не только ненецким, но и хантыйским языками, и знали фольклор обских угров. Несколько таких исполнителей записал А. К. Микушев в пос. Горки Шурышкарского р-на Тюменской области в 1970 г. Так, например, ижемец Г. И. Витязев, сорок лет проработавший в тундре пастухом, легко исполнял песни и на коми, и на русском, и на хантыйском языках. Примечательна в этом плане исполненная им хантыйская «личная» песня – «öстяк сьыланкыы», в которой поется о коми ижемце, выбранном в зятя¹³⁷. Судя по всему, и у ненецязычных коми-ижемцев, подобные «личные» песни – «ябе сё» тоже были распространены. Одна из таких песен – песня Лёни Канёва («Канёв Лёня сё») вошла в сборник «Фольклор ненцев»¹³⁸. Во всяком случае, именно такие «личные» песни могли стать прообразами многих коми импровизаций – *нуранкыв*.

Текст

В том состоянии, которое удалось зафиксировать собирателям, ижмо-колвинский фольклор не имеет привычных жанрово-тематических рамок. Как и во многих других эпических традициях, прозаические и песенные произведения здесь неотделимы друг от друга, и едва ли не любое из них может и петься, и рассказываться. Не менее сложно выделить критерии для разграничения эпических песен от произведений лиро-эпического характера. Собственно эпическая традиция органично соединила в себе и ненецкий фольклор, и фольклорный мир коми-ижемцев. Яркий вариант контаминации этих составляющих представляет опубликованная во втором томе «Коми народных песен» песня «Яран гёсти лэччис» (Ненец в гости отправился), записанная от

¹³⁶ Микушев А. К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.) // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 118. Т. 1. Л. 25.

¹³⁷ ФФ ИЯЛИ К253-6-8, Зап. А. К. Микушев от Г. И. Витязева в пос. Горки Шурышкарского р-на Тюменской обл., 1970 г. (Запись на коми языке).

¹³⁸ Фольклор ненцев / Сост. Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич. Новосибирск, 2001. С. 393.

Аксиньи Прокопьевны Мальковой в с. Колва¹³⁹. Публикаторы не смогли подобрать подходящего определения к этому произведению и дали неудачное название, хотя и по содержанию очевидно, что это женская песня-импровизация. Коми песня начинается с формулы счета на ненецком языке; оленеводка загоняет двести быков в загон, считает их, затем отбирает пятерых неклеименых оленей, которых и запрягает в сани. Далее разворачивается сюжетная схема, традиционная для многих песенных сюжетов: «сборы в дорогу» – «долгий путь» – «приезд» – «праздничное угощение» – «величание / самовеличание». Эта песня-импровизация отличается и по своей музыкально-поэтической организации. Музыкальное построение расчленяется на собственно напев и припевную часть, которая основана на вокализации вставных слогов. Присутствие в конце мелострок распевных оборотов традиционно для ненецких песен, однако здесь представлен редкий случай, когда вставные слогоноты образуют самостоятельную мелодическую и ритмическую конфигурацию – т. е. приобретают функцию рефрена. В других лироэпических произведениях мотив быстрой езды-движения передается клишированными звукоподражательными формулами: «ихнитіс да охнитіс» (ихнул да охнул), «кисьнитіс да косьнитіс» (гикнул-шикнул и помчался) и др.

По своему сюжетному составу и основным темам ижмо-колвинская эпическая традиция типична для исходных форм героического эпоса – это, прежде всего, сюжеты о юноше-мстителе, сюжеты о поиске невесты и героическом сватовстве. Однако при этом она легко «вписывается» в сказочно-мифологическое пространство коми традиции. Не случайно сами исполнители называют исполняемые эпические произведения «яран мойдъяс» (ненецкие сказки), «сьылэмен яран мойдъяс» (ненецкие поющие сказки), «яран мойдъяс изьватас кылэн» (ненецкие сказки на ижемском языке). Эти две сказочно-эпические составляющие могут сопоставляться как сказки об оленеводческой жизни («яран мойд») и ижемские сказки («изьватас мойд») о «христианской» – т. е. крестьянской жизни. Здесь уместно отметить и то, что и в сказочном

¹³⁹ Коми народные песни. Вып. 2: Ижма и Печора. Изд-е 2-е. Сыктывкар, 1994. С. 98-99.

фольклоре самих ненцев весьма популярны сказки, заимствованные из русского фольклора, которые даже при четком разграничении – *луца лаханако* ‘русские сказки’, несомненно, обладают местной ненецкой спецификой.¹⁴⁰

Этот же двоичный код связывает и две формы – песенную и прозаическую – бытования эпических произведений. Вероятно, заимствуемая певческая традиция – «сбылэмен яран мойдъяс» (ненецкие поющие сказки) изначально занимает свою специфическую нишу в культуре ижемских коми, противопоставляясь не только как песни обычным прозаическим повествованиям – *подэна мойд* букв. ‘сказка, рассказываемая пешим шагом’, т.е. без пения, но и как экзотические музыкальные произведения собственно коми повествованиям. Отметим, что при пересказе песенных произведений исполнители используют определения *кывъен* ‘словами’, *речен висьтала* ‘речью перескажу’. В качестве *подэна мойд* фигурируют и традиционные коми сказки с песенными рефренами¹⁴¹, поэтому вполне допустимо предположить и определенную противопоставленность «пеших» и «ездовых», оленеводческих, произведений.

Контаминация отдельных сказочных мотивов и образов, как коми, так и ненецкого фольклора присуща таким исполнителям ижмо-колвинского эпоса, как И. Г. Пичков. Ярким образцом подобного творчества является эпическая песня-сказка «Озыр көрдорсалён пи» (Сын богатого оленевода). Образ главного героя *Ёнар тэта* здесь соединяет в себе черты ненецкого богатыря и находчивого солдата популярных сказок. Собственно, и сюжет произведения представляет

¹⁴⁰ Об этом см., например: *Пушкарева Е.Т.* Русская сказка в фольклоре ненцев // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1989. С. 40–51; *Пушкарева Е. Т.* Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции // Фольклор ненцев. Новосибирск, 2001. С. 29. О некоторых сказочных сюжетах в фольклоре большеземельских ненцев упоминается в работе: *Дронова Т. И., Истомин К. В.* Межэтническое взаимодействие в Печорском крае: ненцы, русские (устыцилёмы) и коми-ижемцы // Этнографическое обозрение. М. 2003. С. 54–67.

¹⁴¹ Так, например, Ф. Н. Хатанзеева из с. Мужы вслед за эпической песней «Озыр Мандо» исполнила комбинированный (с песенными вставками-рефренами) вариант сказки «Красная Марфида» («Куим чоя-вока»). По сюжету Ёма превращает Красную Марфиду в «гуся-лебедя»; она тайком прилетает кормить своего маленького сына, оборачиваясь в женщину; сыну удастся ее поймать и вернуть человеческий облик. В ее исполнении эта сказка и в содержательном, и в музыкальном отношении абсолютно изолирована от «яран мойд» (разве что в тексте появляются слуги – «паслукяс» (пастухи). По определению исполнителя, это «подэна висьталэм» – прозаический вариант сказки (ФФ ИЯЛИ К256-6. Зап. А. К. Микушев, Ю. Г. Рочев в с. Мужы Шурышкарского р-на Тюменской области. 1970 г.).

собой такую же контаминацию ненецкого эпоса и русской народной сказки, освоенной коми традицией. Главный герой-оленеvod едет на войну; там ему удается пробраться в укрепление неприятеля и убить чародея, ковавшего из камня солдат для вражеского войска; после победы герой женится на дочери Хозяина Салехарда, который уговаривает его остаться жить во дворце, чтобы стать следующим хозяином¹⁴².

Весьма оригинальным образцом сочетания коми сказочной и ненецкой эпической традиции может быть названа эпическая песня на сюжет сказки о царевне лягушке с типичным эпическим зачином «Прежде жили ненец с ненкой, у них было три сына»¹⁴³. Как отмечает сама исполнительница, эту песню она сложила на основе сказки, которую ей рассказывала мать. По своей тематике (тема героической женитьбы младшего сына), по типичному набору эпических персонажей и ключевому для богатырского сюжета мотиву стрельбы из луков, такое музыкально-поэтическое переложение прозаического текста весьма тонко отражает жанрово-тематическую специфику олениводческой эпикки. Если бы не чуждый для данной фольклорной эстетики образ девушки-лягушки, это произведение вполне «вписалось» бы в сюжетику ижмо-колвинского эпоса. Отметим, что сказка на сюжет царевны-лягушки («Лягушка-купеческая ночь») бытовала и у тундровых ненцев¹⁴⁴. Говоря о жанрово-тематической специфике ижмо-колвинских эпических произведений, стоит отметить и эпическую песню «Сядей старик пи» (Сын Сядея старика), сюжет которой построен зеркально: сын Сядея был превращен в собаку, которая по ночам оборачивается в человека; его молодая жена сжигает собачью шкуру, и герой вынужден три года блуждать по тундре. Мотив поиска героем своей стрелы характерен для зачинов многих ижмо-колвинских эпических сюжетов. Так, главный герой эпической песни «Хетэнзей», юноша-богатырь, пускает стрелу, которая пронзает трех оленей, и отправляется на поиски стрелы. В прозаической версии эпического сказания «Дикей көръяс»

¹⁴² Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа... С. 126–139.

¹⁴³ Там же: С. 196–216.

¹⁴⁴ *Пушкарева Е. Т.* Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок. М., 2003. С. 29.

(Дикие олени) младший брат отправляется на поиски стрелы, застрявшей в рогах дикого оленя; в заморской земле он находит невесту, сосватанную ему еще при рождении¹⁴⁵.

В общем контексте исполнительской традиции сказки о ненецких героях, «стреляющих стрелами», органично дополняют популярные у коми сказки о русских богатырях, которые были и в репертуаре многих эпических певцов, записанных собирателями. В материалах экспедиций в НАО есть сказки «Добрыня да Алёша Попович помлась», «Фифилиста яснэй сөкөл», «Иван царевич, Иван коровин, Иван слугин», «Морской царь и купеческий сын» (сюжет об обещанном водяному царю сыне). Константин Федорович Канев из пос. Харута упоминает о книге сказок, которые они пересказывали друг другу: *«Бова королевич да мыйке сэтшем француз Венециан да. Ас костаным мойдлім»*¹⁴⁶ (Бова королевич, француз Венециан и тому подобные. Между собой пересказывали). Так, по записям А. К. Микушева Дарья Григорьевна Канева из с. Несь (1888 г.р.), «знающая сказки про Илью Муромца» (от нее была записана сказка «Добрыня да Алеша Попович»), еще застала время, когда на Ижму с Сысолы приезжали певцы – «стих сьылысьяс» и пели по коми духовные стихи о святых – Алексее человеке божьем, Федоре Кироне и другие.¹⁴⁷

Особое место в контексте всей фольклорной традиции занимает репертуар Михаила Гавриловича Терентьева из пос. Белоярский, которого записывала В. М. Кудряшова в 1970 г. Этого исполнителя сложно назвать носителем певческой традиции, поскольку большая часть его музыкально-поэтических произведений представляют собой распетые в определенной манере тексты (как прозаические, так и песенные) без особого соблюдения метрики и ритмики¹⁴⁸. Но

¹⁴⁵ Изсайса комияслён фольклор (Фольклор зауральских коми) / Сост. М. И. Ёлтышева, Н. С. Коровина, А. В. Панюков. Сыктывкар, 2016. С. 55–71.

¹⁴⁶ ФФ ИЯЛИ А2003-6. Зап. А. К. Микушев от К. Ф. Канева в пос. Харута НАО, 1968 г. Францель Венециан – популярный герой т.н. сказок-романов; встречается и в лубочной традиции, и в некоторых русских богатырских сказках, например, в сказке «Добрыня Никитич».

¹⁴⁷ *Микушев А. К.* Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.). Л. 35.

¹⁴⁸ Единственная эпическая песня, более или менее «вписывающаяся» в размер и строфику, и имеющая связный сюжет опубликована в «Коми народном эпосе» под названием «Сизимлаэ

при этом определенная свобода от музыкально-стилистических рамок позволяет ему свободно обращаться с отдельными мотивами, образами, фабулами и сюжетами, которые он слышал, но, видимо, никогда не исполнял как певец. Так, в совершенно одной манере и на один и тот же напев М. Г. Терентьев исполнил традиционную песню «Ехор Вань» и песню «Оліс-выліс Ехорей» (Жил-был Егорий), представляющую собой версию духовного стиха о Егории Храбром¹⁴⁹. Репертуар этого исполнителя разрывает всякие жанровые границы, но благодаря такому синтезу нарративных знаний в произведениях М. Г. Терентьева воссоздается оригинальное сказочно-мифологическое пространство-время, ярко демонстрирующие некоторые общие черты всей ижмо-колвинской эпической традиции. В его эпической песне «Оліс-выліс Сюр Труж старука нук» (Жил-был внук старухи по имени Сюр Труж) встречается уникальный образ Семиголового Гундыра-Сюдбея – «Сизим юра Гундур-Сюдбей») ¹⁵⁰. Имя *Сюр Труж* можно перевести с коми языка как ‘стружка от рога’; возможно, в исходном варианте имя героя было связано с мотивом его чудесного рождения, как, например, в ненецкой сказке «Стружка»: старик-людоед пожирает людей, справиться с ним смог только рожденный из деревянной стружки сын старухи по имени Стружка. Образ коми сказочного семиголового чудовища, вероятно, и для слушателей

нюклясема морт да Быдтас» (Семью хозяевами униженный и его Быдтас-Приемыш) (№13). Это произведение представлено как образец эпической песни социально-исторического характера, хотя трудно согласиться с такой «социальной» интерпретацией имени главного героя: *сизимлаэ нюклясем* ‘семь раз согнутый’ скорее связано с гиперболизацией высокого роста богатыря – «такой высокий, что семижды сгорбился»; униженное положение будущего богатыря-мстителя (Быдтаса-Приемыша) характерно для большинства сюжетов о юноше-мстителе.

¹⁴⁹ Другой вариант этого духовного стиха на апокрифический сюжет о муках Егория Храброго («Ехорей да Идол цар») был записан в той же экспедиции в д. Харсаем Приуральского р-на от К. С. Рочевой (ФФ ИЯЛИ К269-14.): Идол-царь заставляет Егория обратиться в его веру, Егория жгут на костре, приковывают к камню, распиливают пилой, погружают в котел с кипящей смолой – но он остается невредимым; Идол-царь сам прилипает к смоле.

¹⁵⁰ К сожалению, исполнитель достаточно несвязно воспроизводит сюжет произведения, который представляет собой контаминацию нескольких известных исполнителю сказок. По фабуле песни мальчика разлучают с сестрой, бросают в тундре; тот вырастает и становится хорошим охотником; разбогатев, он находит сестру. Начальная часть песни представляет собой контаминацию нескольких сказочных микросюжетов: внук Старухи по имени Сюр Труж живет в избе, которая вращается на пне; семиголовый гундур-сюдбей пытается разрушить его дом; далее – герой путешествует и приходит к реке; медная лодка старухи перевозит его, а идущую следом Ёму топят в реке (сюжет сказки «Старуха и Ёма»). Далее герой ищет свою сестру. (ФФ ИЯЛИ К263-2).

оказался вполне соотносим с образом лесного духа ненецкой сказки¹⁵¹. Записанная в этой же экспедиции эпическая песня М. Г. Терентьева «Оліс-выліс беднэй детина» (Жил-был парень-бедняк) представляет собой распетый на авторский манер текст волшебной сказки «Лиса-помощница» (сюжет известной сказки «Кот в сапогах»): лиса съедает пять куриц бедного юноши; за это она, проявив хитрость, женит его на царевне. Такая авторская версия исполнения «чужеродного» казалось бы сюжета находит отклики с другими богатырскими сюжетами о юноше-мстителе, вошедшими в его сказительский репертуар.

Чрезвычайно показателен в плане общего представления о жанрово-тематическом своеобразии произведений, которые определяются исполнителями как «яран мойд», репертуар К. Ф. Канева. Он так определял все свои сказки, две из них – «Ырген Пиллёо» (Медный Пиллёо) и «Дик Валей» (Глупый Валей) включены в сборник «Фольклор коми и ненцев»¹⁵². Имя главного героя Ырген Пиллёо представляет собой полукальку, где *пилёо* – ненец. *пыялэ* ‘передние ответвления рогов’, а *ырген* – коми ‘медный’; таким образом имя можно перевести как *меднорогий*. В качестве «яран мойд» в его репертуаре зафиксирована сказка о трех братьях-ветрах, в которой создан очень яркий в плане межэтнического симбиоза триединый образ: жили в чуме три брата, *Тёёныр бахатыр* – старший брат (коми *тёёныр* ‘вихрь’), средний брат *Недся/Некся Абё* (? вероятно, тоже персонаж-дух ветра, в имени героя отражено диал. ненец. *абэй* ‘сильный злой дух’; общераспр. *абэй* – ненецкое междометие типа «ой!», передающее страх) и младший брат *Вихер Вихеревич*. В соответствии с «жанровыми ожиданиями», герои стреляют из луков так, что поднятым стрелой ветром сносит чумы, а у *Тёёныр-богатыря* лук величиной с лодку-ветки (так коми называют долбленную лодку). Эта сказка интересна и своей этиологической направленностью: по сюжету, от брака старших братьев с дочерьми хозяина

¹⁵¹ Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Составитель Е. С. Новик [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/13.Struzhka.htm>. С. 131-136. (Дата обращения: 20.05.2024).

¹⁵² Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа... С. 101–126. № 3–4.

морского мыса произошли *яраны* – «яран племя»¹⁵³. Мотив происхождения ненецкого народа как один из экзотических элементов в сюжете «яран мойд», вероятно, был достаточно популярным в традиции. Так, например, еще одна версия представлена в финале «яран мойд», записанной в с. Колва от Михаила Ивановича Лабазова «*Öтик Танюга*» (Один Танюга): «*Сюдбей больше не стал ненцев убивать. И обратно стало много чернокожих людей, кто ненцы, те, значит, чернокожие были. И распространились они по всей земле, с этого времени, снова человек расселился. Сюдбей убили, и конец*»¹⁵⁴.

Аудитория

Ключевую роль в становлении новой исполнительской традиции сыграло воспринятое ижмо-колвинцами полукочевое оленеводство. В отличие от тундровых ненцев, кочующих в течение всего года, ижемские оленеводы совместили оседлый, деревенский образ жизни и тундровое оленеводство. Уже к началу XVIII в. коми-ижемцы начинают практиковать отгонный выпас, некоторые оленеводы стали перемещаться со своими стадами в Большеземельскую тундру. К концу XVIII в. оленеводство коми-ижемцев приняло характер крупнотабунного, а к середине XIX в. – стало ведущей отраслью хозяйства. Юго-восточная часть Большеземельской тундры, ее лесистая зона по р. Усе и ее притокам, защищенная от сильных ветров, оптимально подходила для выпаса оленей в зимнее время. На границе между тайгой и лесотундрой и возникло поселение, ставшее центром формирования ижмо-колвинской традиции. Здесь проходил один из самых больших оленегонных маршрутов, а будучи расположенным на границе между тайгой и лесотундрой, среди обширных лугов в низовьях реки, это место как нельзя лучше подходило для постоянного поселения. Чуть выше устья р. Колвы была основана православная церковь, ставшая впоследствии центром формирования новой

¹⁵³ ФФ ИЯЛИ А2003-8. Зап. А. К. Микушев от К. Ф. Канева в пос. Харута НАО, 1968 г.

¹⁵⁴ ФФ ИЯЛИ. №68р1-р2. Зап. П. И. Чисталев в с. Колва Усинского р-на РК, 1961 г. Дан перевод с коми языка.

волости. Первопоселенцы Колвинской волости оказались в зоне сильного культурного влияния соседнего оседлого и полuosедлого населения – ижемских коми. К концу века ненцы Колвинской волости и более южных районов в большинстве своем были уже православными и вели, как и ижемские оленеводы, полукочевой образ жизни. В начале прошлого века здесь появляются и другие поселения-выселки оседлых ненцев, основанные выходцами из села Колвы. Смена религии и восприятие оседлости обусловило упрочение межнациональных браков. По статистическим данным в 1909 г. 60% колвинских семей были смешанными, причем в большинстве из них коми по происхождению была жена¹⁵⁵. Выходя замуж за оседлых и уже принявших православие колвинских ненцев, коми-ижемки без особых затруднений приносили в новую жизнь свой язык, свои обычаи, свое лирическое мировосприятие, а мужчины – носители эпического мира, эпических знаний – принимая ижемский образ домашней жизни, при этом еще долго оставались оленеводами-кочевниками. Переход на оседлость и полукочевое оленеводство привел к возникновению особого «социально-экономическое» двоемирия, совмещающего и деревенский космос (в зимний период), и мир кочевника. В контексте бытования фольклорной традиции это двоемирие создавало две отличающиеся по языку, по составу и эстетическим вкусам аудитории, и, соответственно, два фольклорных мировосприятия, на которые были ориентированы певцы. Зимой основными слушателями становились жители поселений, возле которых зимовали стада. Например, в с. Колва в начале двадцатого века в селе насчитывалось 64 оседлых ненецких домохозяйства, население которых составляло 300 человек; к ним было приписано около ста кочевых ненцев (колвинцев)¹⁵⁶. Сравнивая свои впечатления от встречи с ненцами М. А. Кастрена столетней давности, А. К. Микушев так обрисовывает типичную ситуацию исполнения во время записи в пос. Харута,

¹⁵⁵ *Истомин К. В.* Колва-яран: происхождение; межэтнические контакты; прирост населения поселения оседлых ненцев; колвинские ненцы в XX в. / Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера».

¹⁵⁶ *Повод Н. А.* Оленеводство коми-ижемцев Северного Зауралья (вторая половина XIX — начало XX в.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2006, № 6. С. 224–233.

расположенном в самом центре Большеземельской тундры и заселенном «колвьяран»: «Словно ничего не изменилось в тундре с кастреновских времен. Только вместо чума люди собрались в теплом деревянном доме. Вместо скамейки в комнате стояли стулья. И гости сидели не на оленьих шкурах, а удобно расположились – кто на стульях, кто на диване, а кто из-за недостатка места на аккуратно заправленной никелированной кровати хозяйки. Но также блестели глаза, также румянились лица взволнованных песней женщин, когда 92-летняя М. Г. Чаклинова запела о трех Вай братьях; запела глуховатым, надтреснутым, старческим голосом. Сначала некоторые слова я понимал с трудом, но видно было, что аудитория давно привыкла к голосу певицы, с благоговением принимая и ожидая каждое слово. Время от времени женщины, как тогда, сто лет назад, выражали свое одобрение или осуждение поступков персонажей, свои переживания тем же возгласом “хе-е”»¹⁵⁷.

Летом основной аудиторией эпических сказителей становились кочующие по тундре оленеводы. Здесь, вероятно, стоит отметить и то, что на саму ситуацию исполнения оказывал влияние и ижемский чум – более просторный и имеющий центральное «общее» помещение с очагом и красным углом напротив входа. В отличие от небольших семейных чумов, используемых тундровыми ненцами, ижемский чум давал возможность для общего досуга, на котором сказители играли главную роль.

По мере укрупнения хозяйства постепенно расширялись и пастбища ижемцев, в северо-западном направлении – к Канинскому и Кольскому полуостровам и в северо-восточном направлении – к Уралу и за Урал, где было много свободных земель и хороших ягельников. Первоначально ижемские оленеводы переходили на восточные склоны Урала со стадами оленей только на летний период, возвращаясь на зиму в район Ижмы. К середине XIX – концу XIX вв. сложились первые локальные группы зауральских коми. Они постепенно осваивали территории тундры и лесотундры Северного Зауралья, к концу XIX в. у зауральских ижемцев-олленеводов сложилась своя система кочевания в виде

¹⁵⁷ *Микушев А. К.* Коми народный эпос // Коми народный эпос. М., 1987. С. 63.

сезонных миграций в европейские тундры и обратно, в сентябре-октябре они возвращались на место зимовки. Так, Г. Н. Валеев из с. Мужы, по своим воспоминаниям, не менее ста раз пересекал Урал, кочуя со своим стадом к Карскому морю и обратно. В отличие от тундровых ненцев, ижемские оленеводы и здесь практиковали систему выпаса оленей крупными стадами, обычно около двух тысяч голов. С этой целью несколько хозяев объединяли свои стада в одно большое, с которым вполне справлялись десять-двенадцать помощников-пастухов. Их обычно нанимали из ненцев, считавшихся лучшими в этом деле¹⁵⁸. Эту нишу заняли в свое время и колвинские ненцы. Как уже отмечалось выше, во второй половине XIX в. некоторые колвинцы вместе с коми-ижемцами стали перекочевывать за Урал в пределы Тобольской губернии. В 1887 г. четыре коми-ижемских семьи со своими стадами, спасаясь от эпизоотии, перешли по льду из Большеземельской тундры на Кольский полуостров. Через несколько лет к ним присоединились другие коми-ижемцы, а вместе с ними переселились и их пастухи-ненцы. Таким образом, эпический репертуар ижмо-колвинской традиции оказался почти равномерно распределен по всей территории проживания коми-ижемских оленеводов.

Не менее важным фактором для понимания специфики традиции являлась и двуязычность аудитории. Еще в середине прошлого столетия двуязычность, и даже владение тремя – ненецким, коми и русским – языками было широко распространенным явлением и среди ижемских оленеводов и среди тундровых ненцев. Поэтому не только исполнители, но и слушатели обладали особой языковой компетенцией, создающей и особые условия для трансляции фольклорных знаний. Вероятно, творчество сказителей, умение создавать новые образы и сюжетные ходы, было ориентировано, прежде всего, на ожидания слушателей. К. Ф. Канев из пос. Харута в своих воспоминаниях описывает типичную для него аудиторию, которую составляли как коми оленеводы, так и «колва яран», владевшие коми языком. То есть, опять же, коми-ижемец по происхождению выступал не только в роли носителя, но и в роли проводника

¹⁵⁸ Повод Н. А. Оленеводство коми-ижемцев Северного Зауралья... С. 224–233.

эпической традиции для самих колвинцев. При каждом удобном случае его приглашали в гости как умелого сказителя: *«Тогда вот, я тебе скажу, такой обычай был. Если ты в чум пришел, тебя напоят, накормят, значит, и спрашивают. Вообще, и у коми так было принято, и у ненцев: "А может ты сказывать умеешь?"*. Разлягутся, значит, свет погаснет. А ты, значит, рассказываешь сказки»¹⁵⁹.

Мы коснулись только некоторых аспектов межэтнического взаимодействия, в результате которого складывалась рассматриваемая фольклорная система. Перед нами предстает парадоксальная и с лингвистической, и с этнологической точек зрения картина бытования фольклора, поскольку система «Исполнитель – Текст – Аудитория», на которой зиждется любая фольклорная традиция, оказывается биэтничной и бикультурной во всем своем триединстве: исполнитель может быть и коми, и ненцем, текст может быть и коми, и ненецким, и аудитория может быть и коми, и ненецкая. Отталкиваясь от этнической детерминанты, мы можем вычленим из этой системы или фольклор на коми языке, или репертуар только коми исполнителей, или фольклор, исполняемый для коми аудитории, но даже и в этих трех вариантах мы не сможем соблюсти этническую идентичность. По мере освоения Зауралья, в эту двуязычную фольклорную систему органично вовлекаются и обские угры – оленеводы, внесшие свою фольклорную культуру в «общий фонд».

Вероятно, для понимания феномена ижмо-колвинской традиции необходимо отталкиваться от более глубоких системных принципов.

Общая картина зарождения этой самобытной культуры кажется достаточно очевидной: произошло взаимосближение двух абсолютно разных культур – коми-ижемцы за короткий срок (конец XVIII – первая половина XIX вв.) освоили оленеводство и мир кочевника, а колвинские ненцы перешли на оседлый образ жизни, переняли язык и обычаи ижемских коми. При этом ни один из процессов

¹⁵⁹ ФФ ИЯЛИ А2003-7. Зап. А. К. Микушев от К. Ф. Канева в пос. Харута НАО, 1968 г. Дан перевод с коми языка.

нельзя назвать специфически ижмо-колвинским: переход на оседлость был характерен едва ли не для всех ненцев Европейского Севера, явление этнической или языковой ассимиляции также нельзя назвать уникальным, знание коми языка было характерно и для других групп ненцев. Здесь важно то, что в ситуации с коми-ижемцами и колвинскими ненцами эти процессы приобрели системный, синергетический эффект, возможный только в результате встречного волевого импульса.

Очевидно, что это сближение было бы невозможным без религиозного единения. И, вероятно, уникальность ижмо-колвинской традиции может быть связана с возникновением особого религиозно-мифологического двоемирия: языческого (собственно ненецкого) и православно-христианского (коми-ижемского), которое в отличие от официального христианства, само уже представляло вариант народно-православного двоемирия, адаптированного для быстрого восприятия иноверцами, а главное – соответствующего новому образу жизни. Эта тема достойна отдельного исследования, здесь мы можем позволить себе отметить два тонких штриха к общей картине. Один из них связан с путевыми заметками А. Кастрена по европейским тундрам, где он в нескольких словах описывает редкие для своего путешествия минуты отдыха: «В нашем пестром кружку наслаждение жизнью проявляется однако ж чрезвычайно разнообразно. Русский распевает веселые песни, шутит, подсмеивает, дурачится; Зырянин – читает молитвы, рассказывает жития святых и преподает нравственные наставления; Самоед – сидит тихо и внимательно слушает, что говорят люди умнейшие»¹⁶⁰. Второй штрих – связан уже с образом *колва яран*. Современники вспоминают о Г. Н. Валееве не только как об эпическом сказителе, но и как о глубоко верующем человеке, и во времена всеобщего атеизма соблюдавшем православные каноны: «*Григорий Никифорович был нашим бригадиром*

¹⁶⁰ Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838-1844, 1845-1849). М., 1860. IV. С. 175.

(оленеводческой совхозной бригады; 1960-70-е гг.). В праздники, бывало, нас поставит в чуме, долго молитвы читает»¹⁶¹.

Полукочевое оленеводство, уникальное во многих отношениях, предполагало и особое «социально-экономическое» двоемирие, совмещающее и деревенский космос (в зимний период), и мир кочевника. В контексте бытования фольклорной традиции это двоемирие, вероятно, создавало и два эпических мировосприятия, и две аудитории, на которые были ориентированы певцы.

Особую роль в становлении этой биэтнической фольклорной традиции сыграло своего рода внутрисемейное двоемирие: коми-ижемки, выходя замуж за колвинских ненцев, приносили в новую жизнь свой язык, свои обычаи, свое лирическое мировосприятие, а мужчины – носители эпического мира, эпических знаний – при этом оставались ненцами. Это «внутрисемейное» двоемирие соотносимо с двумя основными жанрами этой традиции – эпическими богатырскими песнями и песнями-импровизациями *нуранкыв*.

В контексте синергетической парадигмы все эти процессы глубоко взаимосвязаны и с жизнью фольклорной культуры как таковой. Все они вместе, соединившись в единый культурогенный импульс, и вызвали взрывоподобное (всего за несколько поколений) рождение новой фольклорной эстетики и уже не делимой на этнические слагаемые новой традиции. Возникла особая субкультура полукочевых оленеводов с уникально продуктивной фольклорной системой. Вероятно, сама постановка вопроса о заимствовании здесь некорректна. Большинство эпических сказителей, с которыми работали собиратели в середине прошлого столетия, были «колва яран» (колвинскими ненцами). Именно они были основными переводчиками и импровизаторами, ориентирующимися на ожидания аудитории. Несомненно, большинству этих произведений присуще яркое авторское начало, которое нетрудно заметить в записанном репертуаре. Этот репертуар и стал основой субкультуры ижемских оленеводов, ассимилировавших

¹⁶¹ ФФ ИЯЛИ В1907-21. Зап. А. В. Панюков, П. Ф. Лимеров от С. Ф. Конева 1934 г.р. в д. Киеват Шурышкарского р-на Тюменской обл., 2003 г.

самых колвинских ненцев. Соответственно, ижмо-колвинский эпос – это ассимилированный, то есть инкорпорированный в субкультуру, а не заимствованный фольклорный пласт.

Здесь наиболее ярко проявился нелинейный, вероятностный характер инноваций. В новой фольклорной системе не оказалось места для летающих воинов, устанавливающих свое господство над пантеоном богов: ненецким словом *сюдбабц* обозначается не только эпический жанр, но и само племя летучих богатырей. Герои *сюдбабц* летают на луках, кочуют на облаках, завоевывают вселенную, громя чудищ и богов. Ижмо-колвинский образ Сюдбея, хватающего со средней нарты гранату, уже никак не связан с ненецким великаном-людоедом, но абсолютно органичен для новой «сказки», в финале которой дочь Сюдбея счастливо выходит замуж. Не менее жесткие изменения связаны и с исходными темами ненецких *ярабц* (от *яр* ‘плач’) – песнями о людях, чьи злоключения оканчиваются победой и воплощением в богов или родовых духов. Нет в ижмо-колвинской сказительской традиции и персонажа – Слова, ключевого для ненецкого эпоса¹⁶². Переводу было подвержено только то, что оказалось доступно самому коми языку, фольклорной картине мире коми-ижемцев, и, соответственно, эстетическим представлениям слушателей. Так из эпических сказаний возникают «яран мойдьяс» (ненецкие сказки), «сбылэмен яран мойдьяс» (ненецкие поющие сказки), «яран мойдьяс изьватас кылэн» (ненецкие сказки на ижемском языке). Из двух сказочно-эпических составляющих репертуара – сказок об оленеводческой жизни («яран мойд») и ижемских сказок («изьватас мойд») о «христианской» – т. е. крестьянской жизни возникают уникальные авторские «мутации». Выше мы рассмотрели несколько ярких образцов подобного творчества: та же сказка «Озыр көрдорсалён пи» (Сын богатого оленевода),

¹⁶² В ненецком фольклоре есть особые персонажи – «сказительское слово»: *Вада*, *Лаханако*, *Мынико*. Эти персонажи – герои мифов (*хэбидя лаханако*) или эпических сказаний *ярабц* и *сюдбабц*. Персонаж-слово оказывается тем, кто передает картины происходящего и двигает сюжет сказания (*Пушкарева Е. Т.* Слово-Вада как эманация Вселенной в фольклоре и традиционных представлениях ненцев // *Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев: системно-феноменологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филол. наук.* М., 2003. С. 35–42.).

главный герой которой воплотил в себе черты ненецкого богатыря и находчивого солдата популярных сказок. Собственно, и сюжет произведения представляет собой такую же контаминацию ненецкого эпоса и русской народной сказки, освоенной коми традицией. Яркой жанровой инновацией ижмо-колвинской традиции становятся «поющие сказки», в стилистику которых вписаны многие эпические и лиро-эпические произведения «сбылэмен яран мойдьяс» (ненецкие поющие сказки). Элементарным вариантом сочетания коми сказочной и ненецкой песенной эпической традиции может быть названа рассмотренная выше эпическая песня на сюжет сказки о царевне лягушке с типичным эпическим зачином «Прежде жили ненец с ненкой, у них было три сына». Такое музыкально-поэтическое переложение прозаического текста весьма тонко отражает жанрово-тематическую специфику оленеводческой эпики. При этом, несмотря на популярность этой сказки и в ненецком, и в коми фольклоре, только в ижмо-колвинской традиции могла возникнуть такая жанровая мутация.

К сожалению необратимые изменения советского периода оборвали этот уникальный фольклорный «эксперимент». Возможно, все могло бы сложиться иначе. Во второй половине прошлого века колвинские ненцы были уже ассимилированы и растворились в оленеводческой культуре коми-ижемцев; субкультура распалась на несколько замкнутых групп (ижемские коми-олeneводы, зауральские коми, коми Большеземельской и Малоземельской тундр, кольские коми), которые «вернулись» к традиционной мооязычной фольклорной системе, уже сильно редуцированной в советский период. Осталось то, что успели записать фольклористы.

ГЛАВА 2. САМООРГАНИЗАЦИЯ ИННОВАЦИОННЫХ ЯВЛЕНИЙ

2.1. Образ радуги в фольклоре коми

Вхождение любой инновации связано с перестройкой того или иного участка традиции в соответствии с фрактальной структурой, присущей системе. Таким образом, в конечном итоге все новое приобретает качество самоподобия традиции. Когда система (определенный участок системы) находится в состоянии сильной неравновесности, любая случайность может определить вектор дальнейшего развития того или иного участка традиции, в результате такой необратимости возникают уникальные и неповторимые явления. Попытаемся сконцентрировать внимание на одном таком примере и рассмотрим интересную и показательную во многих отношениях ситуацию с образом радуги в коми фольклоре.

В русле народной этимологии коми слово *өшкамөшка* 'радуга' можно расшифровать буквально как «бык с коровой» – *өшка-мөска*, что определенным образом подкрепляется и наличием фонетически более близких обозначений радуги: *өшкамөска* нв. (< *өшкамөшка*), *енөш*, *енөшка* можно перевести как 'божий, небесный бык'. Лингвистически это абсолютно неверно, поскольку языковая реконструкция *өшкамөшка* 'радуга' восходит к *өш* и *мөс* со значениями «источник» с уменьшительным суффиксом *ка* – «маленький источник», *өшмөс* 'колодец'¹⁶³; *енөш*, *енөшка* букв. 'небесный источник'. Несмотря на широкий список вариантов, коми названия радуги либо указывают на ее форму (лук, дуга), либо обозначают ее связь с водой: кроме вышеперечисленных здесь можно добавить *өш* лл., *ен өш* вс., л., *ен өшка* к.-п., *энөж* к.-п.; *божья духа*, *вожья духа* иж. (< рус. божья дуга); *дуга* уд. (< рус.); *ен вудж* уд. букв. 'небесный лук, лук бога'; *ен мегыр* иж. букв. 'небесная дуга, дуга Ена'. При всей прозрачности возможных мифологических ассоциаций, в коми космологии не встречаются

¹⁶³ Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И.Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 213.

образы небесного быка или коровы, и тем более не обнаруживается какая-либо связь этих образов с радугой. Единственный фольклорный сюжет, где возникает смысловая двойственность – это цепевидные детские песни-сказки, в которых разыгрывается этот этимон:

- | | |
|------------------------------|-----------------------|
| – <i>Кӧн нӧ ваыс?</i> | – Где вода? |
| – <i>Ӧшкамӧшка юӧма.</i> | – Радуга выпила. |
| – <i>Кӧн нӧ ӧшкамӧшкаыс?</i> | – Где радуга? |
| – <i>Ыбӧ кайӧма...</i> | – В гору поднялась... |

Песни-сказки на этот сюжет чрезвычайно распространены во всех коми традициях, известны они и русским, и многим финно-угорским традициям¹⁶⁴. Вопреки устоявшемуся мнению об автохтонности этих произведений, которого придерживается и Ю. Г. Рочев, тот факт, что в основе коми вариантов лежат русскоязычные прототексты, не нуждается в особых доказательствах. Общими можно назвать и образы «Дуда», «Боба» и т.п. Чтобы не быть голословным, приведем параллели из русского фольклора: прибаутки из сборника русских сказок Афанасьева: «Боба (заяц) ты, боба, ты куды, боба, ходила?» – «В гости ходила». – «Чего пила, ела?» – «Сыр да масло, печено яичко». – «Мне принесла ли?» – «Принесла, покинула (положила) на полку». – «На полке нету!» – «Собачки съели». – «Где собачки?» – «В лес убежали». – «Где лес?» – «Огнем сгорел». – «Где огонь?» – «Водой залили». – «Где гора?» – «Черви выточили». – «Где черви?» – «Гуси выклевали». – «Где гуси?» – «Стрельцы пристрелили». – «Где стрельцы?» – «Умерли». – «Где душа?» – «На небе»¹⁶⁵. В параллель к коми песне «Дудо» можно привести ее обрядовый аналог – рождественскую колядку «Таусень дуда, где ты была?»: ... «Где ворота?» – «Водой снесло». «Где вода?» – «Быки выпили». – «Где быки?» – «За горы ушли». – «А где гора?» – «Черви выточили». – «А где черви?» – «Гуси выклевали». – «А где гуси?» – «В тростник

¹⁶⁴ См. спец. статью: Рочев Ю. Г. Песни-сказки // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1976. С. 44–59.

¹⁶⁵ Народные русские сказки А. А. Афанасьева. М., 1957. Т.3. С.446. Дополнение к тексту № 535, место записи не указано.

ушли»¹⁶⁶; «Ах, ты, козочка, где была?»: «Где вода?» – «Быки выпили». – «Где быки?» – «В гору ушли»¹⁶⁷.

Однако ни в русской, ни в какой-либо другой финно-угорской традиции нет образа радуги. Парадоксальность этой ситуации связана с тем, что образ радуги возникает абсолютно случайно. Собирательное *быки* («стадо») русскоязычного сюжета передается в коми языке как *ошка-мошка* ‘бык с коровой/быки с коровами (стадо)’. Соответственно, мотив «*ошкыс-мошкыс юёма*» (быки-коровы выпили) вызывает ассоциации с универсальным образом пьющей радуги. Мотив «радуга пьет воду перед дождем» встречается и в коми фольклоре; можно привести более развернутый пример из коми-язьвинского фольклора: «*Радуга ва юө, от бокнас шорись юө, муднас – юись юө*» (Радуга воду пьет, одним концом с ручья пьет, другим – с речки)¹⁶⁸.

В результате такого «заимствования» в коми традиции возникают две равноправные версии одного и того же сюжета: версия с быками/быком и с образом *ошкамошка* ‘радуга’. В ходе бытования происходят многократные сближения и расхождения образов, и не всегда можно однозначно утверждать, который из них актуален для исполнителей. В вариантах с быком/быками встречаются: *ош-мос* ‘бык и корова’ (но *ошмос* ‘колодец’), *көдз ош* ‘кастрированный бык’, *ыджыд ош* ‘большой бык’, *ён ош* ‘сильный бык’, *сьод ош* ‘черный бык’. Например, в песнях-сказках «Кысöй-каньöй»: «*Кöн нö ваыс? – Ош бучкöма. – Кöни нö ошкыс? – Ыбö кайöма*»¹⁶⁹ (Где вода? – Бык выпил. – Где бык? – В гору поднялся); «Дудо, дудо»: «*Сьод ошкыс дуньгöма...*»¹⁷⁰ (Черный бык выпил). Кроме того, можно найти и «промежуточные» варианты:

¹⁶⁶ Таусень // Колядки. Сайт литературного театра "Феникс" и клуба его почитателей. URL: http://theatrefenix.narod.ru/N_Y/kolyadki.html (Дата обращения 10.05.2023).

¹⁶⁷ См.: От осени до осени: хрестоматия по детскому фольклору / Сост. М. Ю. Новицкая. М., 1994. С. 11 и след.

¹⁶⁸ Сучачок-сучок. Традиционный фольклор язьвинских пермяков. Ч.1. Прозаические жанры: учеб.-метод. пособие / Авт. сост. Т. Г. Голева, А. С. Лобанова (отв. ред.), Л. Г. Пономарева, А. В. Черных. Пермь, 2006. С. 50.

¹⁶⁹ Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки): Учебное издание. На коми языке / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 71.

¹⁷⁰ Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. Изд.2. Сыктывкар, 1995. Т.3. № 71.

- *Кытэн инэ өшка-мөскаыс?* – Где же бык с коровой?
 – *Көзяиныс шыын.* – В хозяйском хлеву.
 – *Кытэн инэ шыыс?* – Где же хлев?
 – *Көрт өграда сайин.* – За железной оградой.
 – *Мыйен инэ восьта?* – Чем же открою?
 – *Дамка сэн сулалэ*¹⁷¹. – Замок там поставлен.

Или в ижемском варианте «Бобе»:

- *Көн нэ ваыс?* – Где вода?
 – *Өшкамөшка юисныс.* – Бык с коровой выпили.
 – *Көн нэ өшкамөшкаыс?* – Где бык с коровой?
 – *Выль пос йылэ каисныс,*
Бергалісныс, бергалісныс да, – На новый взвоз взобрались,
Шы рузе уськеччисныс да, – Покрутились, покрутились,
Шердынэн ветьтысысныс да, – И в клетушку провалились,
*Тоинэн томнаисныс*¹⁷². – Накрылись лотком,
 Заперлись пестом.

Этот вариант можно рассматривать как переходный между двумя образами, поскольку есть слово *өшкамөшка* 'радуга' (вместо *өшка-мөска* или *өшкыс-мөскыс* 'бык с коровой'), но еще нет выхода в космологический план. Есть варианты, в которых присутствуют сразу оба образа: «*Көны өшкыс-мөскыс? – Ен ыбө кайөма...*»¹⁷³ (Где бык с коровой? – В небесную гору поднялась). В коми-пермяцком фольклоре этот образ еще более двойственен: «*Кытөн енөшкаыс? – Веж луд вылө гөнитөм*» (Где радуга? – На зеленый луг ушла); или: «*Кытөн нө енөшкаыс – обо тай? – Чирөн да пуртөн начкисьөма*» (Где радуга – нету что-то? – Топором и ножом зарезали)¹⁷⁴. В этих текстах *енөшка* осмысляется буквально 'божий, небесный бык'. Примечателен в плане «небесной» образности коми-пермяцкий сюжет, в котором мотив «выпивания воды» обыгрывается два раза:

- *Кытөн ваыс?* – Где вода?
 – *Шонді косьтіс.* – Солнце высушило.
 – *Кытөн шондйыс?* – Где солнце?

¹⁷¹ Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1986. Bd.II. S.154. (Memoires de la Societe Finno-ougriene. Bd.193). (Ижма).

¹⁷² См.: Коми народные песни: Ижма и Печора / Сост. А. К. Мукушев, П. И. Чисталев. 2-е изд. Сыктывкар, 1994. Т.2. С.168. № 69.

¹⁷³ ФФ ИЯЛИ В1107-23. Зап. А. В. Панюков от Никифоровой Е. Н., 1918 г.р в с. Большелуг Корткеросского р-на РК, 1996 г.

¹⁷⁴ Кытчө тійө мунатө? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. – Кудымкар: Пермское кн. изд-во, 1991. Т.II. С. 165-166. № 36 («Дудо-дудо»); №37 («Бобо-леле»).

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| – Видз дорö лэдзчис. | – К лугу спустилось. |
| – Кытöн видзыс? | – Где луг? |
| – Шыр гарйис. | – Мышь разрыла. |
| – Кытöн шырыс? | – Где мышь? |
| – Налькö шедис. | – В капкан попалась. |
| – Кытöн налыкыс? | – Где капкан? |
| – Черöн керассис. | – Топором разрубило |
| – Кытöн черыс? | – Где топор? |
| – Зудöн лязсис. | – Точилом затупило. |
| – Кытöн зудыс? | – Где точило? |
| – Юö усис. | – В реку упало. |
| – Кытöн юыс? | – Где река? |
| – Енöшка юыс. | – Радуга выпила. |
| – Кытöн енöшкаыс? | – Где радуга? |
| – Пераöс Зарянö нуис. | – Перу к Зыряну унесла. |
| – Кытöн Заряныс? | – Где Зырян (земля зырян)? |
| – Войвылö муныс ¹⁷⁵ . | – На север ушел. |

В этом варианте персонифицируется не только радуга – небесный бык, но и солнце. Говоря о коми-пермяцкой традиции, мысль об исконности образа радуги-*енöшка* в этом сюжете кажется более чем допустимой, если бы не было параллельных вариантов с быками: «*сера öшка юöm*» (серый бык выпил), «*быкъяс юисö*»¹⁷⁶ (быки выпили).

При всей случайности произошедших при заимствовании сюжета сдвигов, возникшая в результате трансформации «космология» вдруг оказывается архетипичной: земля в образе коровы, небо – бык, радуга – рога, дождь – оплодотворение («архетипизирующее» появление омонимов *öшкасьны* ‘образоваться радуге’, а также ‘быть в течке (о корове, овце)’, ‘стать стельною (о корове)’¹⁷⁷); эта зооморфная образность соотносима с этимологией слова *енэж* ‘небо, небеса’ букв. ‘небесный покров’ или ‘небесный луг’; здесь возникает сближение слов *енöш* ‘радуга’ и *енэж* ‘небо’ и даже появление омонима *енэж*

¹⁷⁵ Там же. С.170. № 39 («Лельö-бобö»).

¹⁷⁶ Там же. № 38 («Бобо»); №41 («Кыса-няра»).

¹⁷⁷ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С.270.

‘радуга’; таким же образом возникают и синонимичные *енэж* ‘небесный покров’ *ен луд* ‘небесное поле’, *ен ыб* ‘небесная гора, возвышенность’; ‘рай’¹⁷⁸.

Отдельно можно отметить еще один окказиональный мифологический образ, который дальше разворачивает эти же мифопоэтические ассоциации – это образ *ва öш* ‘водяной бык’: согласно мифологическому преданию верхневычегодских коми в одном из ручьев живет водяной дух *ва öш*. Он имеет четыре ноги и голый человеческий торс, иногда выходит из воды и прогуливается по берегу. Если купаться в этом ручье, то в рот может попасть семя *ва öш*, из которого в животе появится и начнет жить его зародыш. Время от времени он поднимается к горлу и человек начинает задыхаться¹⁷⁹. Здесь мы, с одной стороны, можем отметить параллель с более распространенным образом *ва мöс* ‘водяная корова’ (корова/коровы водяного, которые выходят погастись из воды¹⁸⁰), а с другой – этот антропо-зооморфный «образ» явно напоминает кентавра.

Если сконцентрировать внимание только на коми традициях, подобных признаков автохтонности мифологического образа «небесного быка» можно найти достаточно много. Например, такое же квазиэтимологическое происхождение имеет игровой термин *öшкөн-мöскөн*¹⁸¹ ‘играть в кошки-мышки’ букв. ‘в быка с коровой’, которое возникло в результате «освоения» русскоязычного термина: в кошки-мышки > кöшки-мышкиöн > öшки-мöшкиöн > öшкөн-мöскөн. Этот «неологизм» бытовал параллельно с калькированным вариантом *шырöн-каньöн* ‘кошкой-мышкой’ и другими обозначениями игр подобного типа (см. ниже «Горань»), но не получил широкого распространения.

¹⁷⁸ Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 151.

¹⁷⁹ Конаков Н. Д. Ва öш // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. М., 1999. С. 99.

¹⁸⁰ Например: Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 132, № 127.

¹⁸¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 442.

О «древности» образа в какой-то мере свидетельствует и появление деэтимологизированного *шошка-мышка*: «*Шошка-мышка, вёла-чаня таля-лісныс*»¹⁸² (Шошка-мышка, кони затоптали).

Еще одна ниша для появления образа «небесного быка» может быть связана с образом божьей коровки, в к.-п. *енёшка* ‘радуга’, а также ‘божья коровка’. Это значение связано с той же линией рэтимологизации: *енёшка* ‘божий бык’ как семантический аналог *божьей коровки*. В коми языке фиксируется широкий спектр синонимов: *енкукей* уд. букв. ‘божий теленок’, *енгаг* букв. ‘божья букашка’ *енкутю* ‘божий щенок/ цыпленок’, *вежань гаг* букв. ‘крестная букашка’, *пёче гаг*, *пёчилей*, *пёчө-бобө* букв. ‘бабушка-букашка’, *пөльө-бобө* букв. ‘дедушка-букашка’, *бобыль*, *бобө* ‘божья коровка’ и др.¹⁸³ Учитывая, что основной персонаж рассматриваемых песен-сказок *бобө* (*енбобө*) мог означать ‘божью коровку’ или ассоциироваться с ней¹⁸⁴, а в некоторых сюжетах фигурируют и другие персонажи-насекомые (*лөля*, *лөльө-бобө* ‘улитка’, *боба-сера зоба* (?), образ *енёшка* ‘божьей коровки’ также оказывается «исконным» для данного сюжета. Здесь же стоит иметь в виду и связь божьей коровки с погодой. Например: «*Божья коровка чунь вөлө лэбтан и висьталан: “Дождик или вёдрө, дождик или вёдрө”*. *Кутшөм көл вөлө лэбзяс, ситшөм и лоас пөгөддя*» (Посадишь божью коровку на палец и скажешь: «Дождик или вёдро, дождик или вёдро». На какое слово полетит, такая и погода будет)¹⁸⁵.

Ко всему прочему, этимологическая модель «бык с коровой» парадоксальным образом передает андрогинную сущность архаичных космогонических первообразов, в том числе и образов радуги. Так, в австралийских мифах Змей-радуга символизирует соединение в одном существе двух миров архаического космоса – небесного (радуга) и подземного, хтонического (змей). Змей-радуга объединяет жизнь и смерть, он пожирает

¹⁸² Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1989. Bd. II. S. 190, №154, Ижма.

¹⁸³ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 22.

¹⁸⁴ Рочев Ю. Г. Песни-сказки. С. 46.

¹⁸⁵ Сучачок-сучок. Традиционный фольклор язывинских пермяков. С. 50.

неофитов во время обрядов инициации, чтобы извергнуть их как бы вновь рожденными. Он является одновременно носителем смерти и источником плодотворящих и плодородящих сил. Двуполость – характерная его черта. Наконец, дихотомическая природа Змея-радуги обнаруживается и в том, что он совмещает несовместимое, воплощая противоположные по своей природе стихии воды и огня, выступая в мифах одновременно хранителем огня и водоемов. В религии аборигенов Змей-радуга занимает ту же нишу, что и высшие существа¹⁸⁶. У некоторых народов Африки есть мифы о Змее-радуге, который борется с солнцем. У индийцев Змей, поднявшийся в небо и превратившийся в радугу, ночью видится как Млечный путь. В мифологии многих народов, в том числе и славян, Змей выступает как хозяин вод небесных и земных. В крестьянских поверьях змей представлялся трубой, высасывающей дождевую воду из рек, озер, колодцев и небесных источников¹⁸⁷.

Пытаясь как-то объяснить взаимозаменяемость образов быка и радуги, Ю. Г. Рочев замечает: «Причина в том, что появляющуюся после дождя радугу древние коми считали пьющей воду. На самом деле, конечно, дождевую воду сушит солнце. Когда это физическое явление стало понятно людям, в сказках все чаще стал появляться бык»¹⁸⁸.

И на самом деле, даже при беглом знакомстве с фольклорной традицией возникает ощущение правомерности такой логики развития образности. Реальность мифологического образа радуги-быка кажется такой очевидной, что само отсутствие каких-либо фольклорных текстов на эту тему кажется нелепой случайностью (то ли собиратели не доглядели, то ли традиция по какой-то причине утратила этот пласт). Видимо, с этих позиций Н. Д. Конаков в статье о

¹⁸⁶ Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра, 2002. – URL: <http://members.iimetro.com.au/~elgovor@iimetro.com.au/aboriginals/cc7.htm> (Дата обращения 05.10. 2022).

¹⁸⁷ Ершов В. П. Радуга-дуга! Не пей нашу воду. Опыт монографического изучения иконы // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002. – URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1874> (Дата обращения 05.10. 2022).

¹⁸⁸ Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки): Учебное издание. На коми языке / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С.68. Здесь дается перевод с коми языка.

радуге достаточно уверенно резюмирует, что «появление *õшкамõшка* ассоциировалось в мифологическом сознании с утолением жажды «космическим быком», который спускался к реке, пил воду, и она поднималась на небо. Когда «бык» пил много воды, появлялись облака, и шел дождь»¹⁸⁹.

Наверное, если допустить, что рассматриваемый нами сюжет с образом радуги как раз и является осколком той самой древней космогонии, можно допустить и правомерность подобных заключений. Тогда неизбежно возникает необходимость еще одного достаточно труднообъяснимого допущения: все остальные традиции – русские, финно-угорские (как минимум по всему Европейскому Северо-Востоку) заимствовали этот сюжет у коми.

На самом деле проблема «генезиса» этого сюжета не ограничивается анализом образа радуги, поскольку в коми традиции появляется еще один космогонический образ, которого нет ни в русских, ни в каких-либо других вариантах – это образ мыши.

Образ этот, судя по всему, результат такой же случайности, что и образ радуги. Если сопоставить коми и русские тексты, то наиболее вероятным кажется предположение, что *шыр* ‘мышь’ здесь замещает образ *червей*. Исходный мотив «где гора? – черви выточили» сохранился, например, в песне-сказке «Добро же пö, козаö»: глухарь не летит/ летит червяка склевать – червяк не ползет / ползет гору подрывать – гора не идет/ идет быка свалить – бык не идет / идет воду пить – вода не идет/ идет огонь залить и т.д.¹⁹⁰. Фонетически такой «перевод» кажется более вероятным, если исходить из древнерусского или диалектного *щур* ‘земляной червь, дождевик, для наживки на уду’ (арх., волог., перм.)¹⁹¹. Вариантов такой замены *щур* *выточили* > *шыр кырöдöма* может быть несколько. Это могло произойти при переводе *щур* > *шыры*, могло быть результатом вторичного осмысления, ретимологизации заимствованного узкодиалектного

¹⁸⁹ Конаков Н. К. *Õшкамõшка* // Мифология коми. С. 278.

¹⁹⁰ Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Т. 1. Изд. 2. Сыктывкар, 1993. С.206-207.

¹⁹¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1991. Т.4. С. 659.

*тшур, штшур*¹⁹² ‘дождевой червь’ вв (<щур): «тшур кырödöма» > «шыр кырödöма». Здесь могло быть задействовано и рус. *щур* в значении ‘крыса’; кроме того, вызывает определенные мысли отмеченное В. И. Далем под вопросом сев.-рус. *шира* ‘мышь’ (< коми *шыр*)¹⁹³. Как бы то ни было, образ мыши стал общим для всех коми вариантов этого сюжета.

Данный образ чрезвычайно популярен в мировом фольклоре. Широко распространены представления о мыши как хтоническом животном и о связи образа мыши с грозой (громом). В мифах различных народов они нередко выступают как дети неба (обычно громовержца) и земли. Известны также мотивы падения мыши с неба на землю во время грозы и поражения ее молнией. В средние века бытовали представления о зарождении мыши от грозы. Оживлённое движение мышей перед грозой («танцы») и их «пение», соотносимое со звуковым эффектом деятельности громовержца (гром), могли трактоваться как своеобразный земной пролог, в котором излагалось (с соответствующим снижением) содержание небесной драмы. К этому же кругу тем примыкают многочисленные указания на профетические функции мыши в греческой, римской мифологиях, мифологии народов Древней Месопотамии. Часто с мышами связываются предзнаменования смерти, разрушения, войны, мора, голода, болезни, бедности. Многие мифологические представления о мыши обнаруживают сходство с представлениями о музах в греческой мифологии и генетически связанных ними персонажах. Родителями мыши являются громовержец (или небо) и мать-земля (жена громовержца), родителями муз – Зевс-громовержец или Уран (небо) и Мнемосина или Гея (земля). Место рождения или обитания мыши и муз – гора (ср. буквальный смысл пословицы «Гора родила мышь»). Мыши соотносятся с огнём, водой, мировым деревом, музы – с каменным столпом. С мышью связаны и такие женские персонажи, как баба-яга, Холле, Мокошь, Параскева Пятница и т.д.¹⁹⁴ Дьявольская природа

¹⁹² Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 388.

¹⁹³ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.4. С. 634.

¹⁹⁴ Топоров В. Н. Мышь // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 190.

мышей отражена во многих славянских легендах и поверьях. В разных вариантах легенды о всемирном потопе дыру в Ноевом ковчеге прогрызают либо дьявол, либо мышь.¹⁹⁵ В этом же контексте и т.н. «мышинные дни», мышинные праздники – у балканских славян один или два-три дня осенне-зимнего периода, празднуемые ради защиты домов и амбаров от мышей¹⁹⁶, и многое другое.

В принципе, с мифологическим образом мыши можно соотнести едва ли не все мотивы данного сюжета. В рассматриваемом нами космогоническом ключе самым парадоксальным становится появление в коми сюжете еще одной универсальной космологической пары «мышь и небесная гора». Можно сузить поиск параллелей и обнаружить, что образ мыши-«разрушителя» (трикстера), возникающий в данном сюжете, оказывается исконным для сказочного фольклора коми. Здесь можно вспомнить сказку «Мышь и сорока» («Шыр кывтö-катö»): из грудки случайно сварившейся в котле товарки-сороки мышь мастерит лодку, затем забирает в неё белку, бобра, соболя, зайца, лису, волка, медведя и съедает их. После чего благополучно тонет вместе с добытыми шкурами. В сказке «Шыр, чаг, зуд да нюлег» (Мышь, щепка, брусок и рыбий пузырь) персонажи, у которых кончился хлеб, заходят в дом к некоему старику; мышь щекочет ноздри спящего старика, старик бросается к печке, чтобы добыть огня и рассмотреть щекочущего, щепка в устье печи неожиданно загорается и поджигает бороду старика, старик в испуге бросается на улицу, наступает на рыбий пузырь и падает, брусок попадает ему в лоб. Щепка сгорает, пузырь размазывается, брусок ломается, всё хозяйство старика остаётся мыши.

Говоря о возникающих «обратных» связях, отметим, что мотив «шыр кырöдöма» (мышь прорыла, обрушила) при всей случайности опять же очень подходит в качестве этимологии к зоониму *шыр*; во всяком случае, в коми языке легко возникают паронимические аттракции между *шыр* ‘мышь’ и *шыр-*: *шырны* ‘стричь, резать’, *шырзыны* ‘рвать, срывать, обрывать’ > разрушать < *кырны*

¹⁹⁵ Гуря А. В. Мышь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т.3. С. 347-349.

¹⁹⁶ Плотникова А. А. «Мышинные дни» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т.3. С. 346-347.

‘рыть, прорыть’ и ‘вспороть, вскрыть, разрезать (чем-то острым)’¹⁹⁷. Эту смысловую связь в данном сюжете «подкрепляют» и образы «режущих» инструментов – топор, нож.

Увеличивая количество анализируемых вариантов, мы можем значительно расширить список возникающих космогонических параллелей.

Прежде всего, можно отметить параллельный с «радугой» образ черного быка. Здесь достаточно вспомнить египетского черного быка Аписа, который считался воплощением бога Осириса – «божественной первоуды». Апис был его живым воплощением, символом ночного звездного неба, рождающимся вследствие зачатия от небесного огня, происходящего по божественной воле. Другой общепонятный «небесный» аналог – это метафора дождевой тучи; в русском языке *быки, бычки* – передовые серебристые и круглые тучи, перед грозой; коми вариант – *сюра пивъяс* ‘тучи’ букв. ‘рогатые тучи’, *сюра кымөр* ‘туча’ букв. ‘рогатая туча’¹⁹⁸.

Мифологический контекст можно найти и для другого устойчивого образа – черной собаки. В коми мифологии *сьöd пон* ‘черная собака’ – одна из устойчивых ипостасей колдуна-оборотня¹⁹⁹. Любопытен здесь и «усиленный» вариант «черного волка», непосредственно включенного в космологию:

- | | |
|---|--------------------------------|
| – <i>Көнъя ваыс?</i> | – Где вода? |
| – <i>Мöскыс-кукыс ювэма.</i> | – Корова с теленком выпили. |
| – <i>Көнъя мöскыс-кукыс?</i> | – А где корова с теленком? |
| – <i>Сьöt кöиныс пыийедэма.</i> | – Черный волк утащил. |
| – <i>Көнъя сьöt кöиныс?</i> | – А где черный волк? |
| – <i>Ен пивъе кайема</i> ²⁰⁰ . | – На небесное облако поднялся. |

В космогоническом же ключе могут быть рассмотрены и образы серебряного и золотого столбов в удорских текстах «Дудо». Тексты достаточно

¹⁹⁷ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 188.

¹⁹⁸ ФФ ИЯЛИ: Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1979 г. Уральская фольклорно-этнографическая экспедиция. Л.29.

¹⁹⁹ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб, 1997. С. 14.

²⁰⁰ Syrjanische Texte. Gesamelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1989. Bd.3. S.398, №256.

объемны, поэтому приведем сюжетную схему: «Дудо, дудо кытче мөдін? – Тошкөс вузавны. – Косатор кара. – Турунтор ытшика. – Мөскөс-күкөс верда. – Йөвтор лисьта. – Йилөмөс верда. – Сир чаг новла. – Эзысь падөс вөйта, Зарни падөс сувтөда. – Мыча чась-лөжка пукта. – Көнъя мыча чась-лөжкаыд? – Сьөд кычей вартөдөма. – Ягө вартөма. – Би сотөма. – Ва кылөдөма. – Сьөд өшкыс дыньгөма. – Няйтын- лудын келалө. – Катша-рака кокалөма. – Енни гор улө водөма»²⁰¹ (Дудо, куда пошел? – Бороду продать. – Косу сделать. – Сено косить. – Корову с теленком накормлю. – Молока надою. – Детей напою. – Щепок наношу (дети наносят). – Серебряный столб вкопаю, золотой столб поставлю. – Красивую посуду (букв. «чашки-ложки») на столб положу. – Где посуда? – Посуду черный щенок унес. – Щенок убежал в лес. – Лес огонь сжег. – Огонь вода унесла. – Воду черный бык выпил. – Черный бык в грязи утонул. – Грязь воронье склевало. – Воронье улеглось под гору Енни (букв. ‘под гору Божьего сына’).

Образы серебряного и золотого столба в данном сюжете дублируют образы полки / шестка в текстах «Бобе», на который кладут еду (угощенье?). Однако в силу выраженного «вертикализма» они также приобретают (проявляют?) космологический смысл. Аналогий здесь может быть несколько, в качестве ближайшей можно указать на образ небесного столба / кола / коновязи / гвоздя, связанный с космогоническими функциями полярной звезды. В качестве ближайших параллелей можно выделить «железный столб Бога» и «железный столб» Торума у манси, «золотой столб» у эвенков-орочоных и т.д.²⁰²

Этот ряд также может быть продолжен и расширен. Здесь можно сослаться на работу А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», в которой можно обнаружить огромное количество параллелей ко всем приведенным космологическим образам²⁰³. Очевидно, что в силу архетипичности сюжет обладает глубинным «запасом прочности», и исчезновение или появление

²⁰¹ ФА СыктГУ: А0908-3, с. Пучкома Удорского р-на РК.

²⁰² Бerezkin Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/115_54.htm. (Дата обращения 12.02. 2024).

²⁰³ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. М., 1995.

новых, случайных образов, случайные замены вызывают определенную «внутреннюю» перестройку сюжета, но не его разрушение. Мы говорили о «случайностях», связанных с освоением заимствования, однако точно так же спонтанно могут возникать эндогенные инновации в виде самых различных контаминаций или редукций. Так, в результате случайности возникает уникальный образ «Ен пи горул» ‘под гору небесного/божьего сына’. Возникает этот образ в результате деформации ойконима *Ерпи гор* ‘гора Ерпи’ (в одном из вариантов есть «*Ерпи горулө лэбөм, одеждаөн шебрасьөм*»²⁰⁴ (Под Ерпи-гору улетело, одеждой накрылось). Окказионализм *енпи гор* может быть представлен как синоним образа *еныб* ‘небо’ букв. ‘небесная гора’, встречающегося в других вариантах. Здесь возможна также ассоциация со словом *ний* ‘туча’, и соответственно, *ен ний* ‘небесная туча’. Далее, *сын* бога/неба включается в таксономический ряд семейно-родственных терминов *бабушка, дедушка, крестная* (< названия божьей коровки). Кроме того, в одной из коми песен-сказок есть образ *шонди пи* ‘сын солнца’, который в свою очередь можно сопоставить с одной из мифологем огня (огонь – сын солнца)²⁰⁵.

Не менее «продуктивными» оказываются и случайные редукции сюжета. Например: «*Көн нө ваыс? – Небеса каема. – Көн нө небесаыс? – Шыр кырөдөма...*» (Где же вода? – В небеса поднялась. – Где же небеса? – Мышь разрушила...)²⁰⁶. В данном редуцированном варианте опущен образ радуги, однако, как ни парадоксально, это еще более усилило космологический план. С одной стороны, возникший мотив «вода поднимается в небеса» имплицитно соотнесен с этим образом, более того, реализует исконный этимон *енöш* ‘небесный источник’; с другой стороны, возникает «новый» космогонический мотив «мышь разрушает небеса». Значимо и то, что вместо коми *енэж* ‘небо’ или *еныб* ‘небесной горы’ в сюжете появляется заимствованное *небеса*, которое при

²⁰⁴ Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. Т. 3. Изд. 2. Сыктывкар, 1995. № 71, с. Ертом Удорского р-на.

²⁰⁵ См., например: *Абаев В. И.* Дохристианская религия алан / Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Владикавказ, 1990. С. 109.

²⁰⁶ ФФ ИЯЛИ: В1301-34в. Зап. А. В. Панюков от Попукаловой А. Г., 1916 г.р. в п. Приуральский Троицко-Печорского р-на РК.

кажущейся синонимичности обладает иной фольклорной семантикой, во всяком случае, *небеса* уже никак не связаны с исходным мотивом «мышь разрушает гору».

Или другой «сокращенный» вариант: «*Кõн нэ ваис? – Ыбõ каема*»²⁰⁷ (Где же вода? – В гору поднялась). Парадоксально, но и в этом варианте имплицитно присутствует образ «небесного быка», достаточно вспомнить распространенную коми загадку «*Чой воча ва кайõ. – Мõс ва юõм*» (В гору вода поднимается – Корова пьет воду)²⁰⁸.

Выводы. Уникальность сюжетов с цепевидной структурой, подобных рассмотренными нами вариантам, связана с их особой структурированностью. Эти сюжеты, по сути, представляют собой цепь происходящих событий космологического характера, только в обратной перспективе: в финале происходит разрушение космической упорядоченности описываемого мира. Эта космогоничность присутствует в сюжете в скрытом виде, и только в коми традиции в результате ряда случайностей происходит ее «прорыв», возникает цепная реакция. Одна случайная паронимическая аттракция, возникшая в результате перевода: быки > *õшка-мõска* 'быки-коровы, бык с коровой' > *õшкaмõшка* 'радуга', вызывает кумулятивный эффект, в результате которого возникает гипертекстовая структура – аттрактор. Этот аттрактор начинает «притягивать» доступные смысловые ассоциации. В структуру «включаются» *ен õш* 'небесный/божий бык', *ен ыб* 'небесная/ божья гора; рай'. В силу гипертекстуальности и калькированный, и ремотивированный сюжеты вступают во взаимодействие. Так возникают дополнительные образы *саридз* 'теплые края' – здесь – космогоническая периферия, *Енни гор* 'гора божьего сына' (< *Ерни гор*). Возможно, под влиянием одних и тех же сил происходит квазиэтимологический переход *щур* > *шыр* 'мышь' (поскольку в русских традициях не фиксируются варианты с *щуром*, будем исходить из гипотетичности данного перехода), что

²⁰⁷ Syrjänische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / P. Übersetzt und herausgegeben von. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd.4. S. 254, № 146.

²⁰⁸ Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von Y. Wichmann. Helsinki, 1916. S. 148, № 24, Ижма.

усиливает кумулятивный эффект – появляются новые космологические «прочтения» мотива «мышь разрушает небесную гору». И в совокупности всех спонтанно возникающих вариаций именно в коми традиции этот сюжет начинает представлять собой уникальную концентрацию в одном текстовом пространстве не только архетипичных концептов (огонь, вода, гора, небо/ воздух) – они же мифологемы хтонических сил, но и широкого (а самое главное – открытого) списка культурных универсалий, представляющих собой иерархическую пирамиду архаичного порядка, соотносимых с первоначальным опытом структурирования Космоса: *саридз*, другой берег реки, изгородь (космологические локусы), ближний мир предметов (здесь: утварь быта (коса-нож, точильный брусок, жернова, полка, столб, чашки-ложки), природная органика (птицы, животные, насекомые), бык/корова, коза, собака, кошка (доместикация), экзистентные ситуации (путь, встреча, обмен) и т.д.²⁰⁹ Поэтому все возникающие в ходе развития сюжета образы, так или иначе, включаются в тот же космогонический «список». Таким образом, происходит самоорганизация случайных вариаций в единое структурно-семантическое единство.

2.2. Горань

Согласно коми диалектным словарям, слово *горань* в коми традициях имеет два самостоятельных значения, связанных с игровой культурой: *горань* как почти повсеместно распространенное название игры в жмурки и *горань* как узколокальное обозначение рождественских молодежных игр, зафиксированное в с. Керчомья Усть-Куломского р-на РК (в. Вычегда) и с. Грива Койгородского р-на (в. Сысола)²¹⁰. Несмотря на прозрачность внутренней формы, это слово-термин не имеет ясной этимологической интерпретации. Единственная

²⁰⁹ Исупов К. Г. Универсалии культуры // Культурология XX века. Энциклопедия в двух томах / Гл. ред. и сост. С.Я. Левит. СПб. 1998. – URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/levit01/txt114.htm> (Дата обращения 10. 03. 2023).

²¹⁰ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 83.

научная попытка объяснения этимологии этого слова принадлежит В. И. Лыткину, который предположил, что слово *горань* первоначально обозначало ‘стряпуху’ (*гор* ‘очаг, печь’, *ань* ‘женщина’): «когда играющий с завязанными глазами ищет, остальные хлопают ладонями по столу, производя звук, напоминающий раскатывание теста»²¹¹. Эта «народно-этимологическая» версия, выдвигающая на первый план игру в жмурки, может быть продолжена уже в мифологическом плане, поскольку возникает очевидная лексическая параллель с коми демонимами: *гуренька*, *пывсян гор ань* букв. ‘хозяйка, дух банного очага’, *вежа гурань*, *вежа гор ань* ‘банница, банный дух’ букв. ‘священная хозяйка очага’²¹². Возникающая синонимичность позволяет отождествлять и морфологическую структуру слов: *гор* ‘печь, очаг’ и *энька*, *ань* ‘женщина’. Однако такая этимологическая версия не позволяет объяснить, как название игры *горань* связано с демонимом. Можно попытаться исходить из того, что словом *горань* обозначался некий обобщенный мифологический (= демонический) образ водящего в этой игре, да и в целом сюжета игры в жмурки; что, собственно, было предложено А. Н. Рассыхаевым в связи с анализом детского игрового фольклора, однако не доведено до логического конца²¹³.

Попытаемся еще раз свести воедино все фольклорно-этнографические данные о бытовании игр, определяемых как *горань* и их проанализировать.

Прежде всего, необходимо ввести коррективу в рассуждения о термине *горань*, поскольку помимо вышеприведенных значений слово *горань* связано еще и с обозначением игры в колечко (с наиболее распространенным вариантом названия «*гизь, гизь, гораней*»). Игра в жмурки и святочная игра в колечко («хоронить золото») имели распространение во всех локальных молодежно-игровых традициях коми, так же, как и у русских. В молодежной культуре игра в

²¹¹ Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 78.

²¹² См.: Му пуксьöm – Сотворение мира / Автор-составитель П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. С. 411, №365,366.

²¹³ Рассыхаев А. Н. К вопросу о взаимосвязи в коми фольклоре считалок с другими жанрами // Studia Juvenalia / Сборник работ молодых ученых Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 2. Сыктывкар, 2005. С. 113-122.

жмурки и игра «хоронить золото» тесно связаны между собой и могут иногда представлять варианты одного и того же сюжета «слепой ищет зрячего». Мифопоэтическая семантика игры в жмурки и многочисленные варианты нарративной тематизации сюжета игры подробно рассмотрены в специальной статье К. А. Богданова²¹⁴, поэтому мы здесь не будем касаться этой темы. Отметим, что и в русском языке обнаруживается терминологическое сближение этих игр: *хоронки*, *хоронички* и *жмурки*, как названия игры в прятки²¹⁵, и «хоронить золото», как святочная игра в колечко. Кроме того, две игры объединяют очевидный эротический характер, ситуация выбора-узнавания и ролевая взаимообратимость этих игр. Обобщающий смысл игры в жмурки отражен в коми игровом термине *шыра-канясьны* ‘играть в жмурки’ (букв. ‘играть в кошки-мышки’), имеющем также значение ‘тайно дружить (о парне с девушкой)’²¹⁶. Здесь стоит указать на бытование в коми традициях «переходных» форм игры. Например, «сложносочиненный» вариант: при игре в колечко («*гизь, гизь, гораней*»), если игрок не отгадывал, у кого находится спрятанная вещь, то его накрывали шубой и били по очереди по спине (игра «*гырийö юр суйöм*» букв. ‘запихивание головы в ступу’ в некоторых традициях также могла называться «*горань*»). Если отгадывал, кто стукнул, то бьющий становился водящим игры «*гизь, гизь, гораньöй*»²¹⁷. В верхнесысольской традиции, где *горань* обозначает рождественские игрища в целом, зафиксирован «хороводный вариант» игры в «*син горань*» (букв. ‘глазной *горань*’): девушки ходили хороводом, в середине – парень с закрытыми глазами; он выбирал себе кого-то из кружащихся девушек, которая становилась его «невестой»; они целовались; вместо него входил другой парень. Когда парень трижды топал ногой, круг девушек останавливался; парень

²¹⁴ Богданов К. А. Игра в жмурки: контексты традиции // Русский фольклор. Т. XXX. СПб., 1999. С. 54-81.

²¹⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1991. Т.4. С. 561.

²¹⁶ Сорвачева В. А., Безносикова Л. М. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 277.

²¹⁷ Коми ворсöм да гаж: тöрыт да талун (Коми игры и веселье: вчера и сегодня) / Сост. Л. Н. Камбалова, А. Н. Рассыхаев. Сыктывкар: Кола, 2007. С. 29-30.

трижды целовал «невесту»²¹⁸. Стоит отметить, что в описываемом игровом репертуаре не было собственно припевочных или целовальных песен, и закрепление пар целиком было связано с хороводными играми, в том числе и окказиональными, не разыгрываемыми по песенному сюжету. Например: «Заводила выбирает парня и девушку, знает кто с кем. Пару заталкивают в круг и поют. Они стараются из круга выбежать. Пока не поцелуются – не выпустят. Если сумеют выбежать, то не целуются, это игра такая. Потом другую пару в круг пускали, могли и дедушку с бабушкой. Если нравятся друг другу, те и не рвались из круга»²¹⁹. То, что игра в жмурки заняла особое место в данном сценарии игрищ, вполне могло послужить переносу термина *горань* на весь игровой комплекс в целом. Для коми традиций это вполне типично, поскольку многие локальные варианты названий рождественских игрищ имеют именно такой характер.

Не менее вероятно, что термин *горань*, как собственно и основной репертуар игрищ, проник в коми культуру из пограничных коми-пермяцких традиций, с которыми исторически связаны и верхневычегодские (с. Керчомья), и верхнесысольские (с. Грива) коми. Поэтому трудно однозначно утверждать, имеем ли мы дело с одним источником, говоря о значениях *горань*, или они возникли независимо друг от друга.

Название игры «хоронить золото» в русской культуре связано с первой строкой песни, сопровождавшей ее:

Уж я золото хороню, хороню,
Чисто серебро хороню, хороню,
Я у батюшки в терему, в терему,
Я у матушки высоко, высоко,
Гадай, гадай, девица,
Отгадывай красна,
Через поле идучи,
Русу косу плетучи,
Шелком обвиваючи,

²¹⁸ ФФ ИЯЛИ: А1616-11, Зап. Ю. А. Крашенинникова, Л. А. Сажина, А.Н. Рассыхаев от Истоминой М. А., 1924 г.р. в д. Завраг Койгородского р-на РК, 2002 г.

²¹⁹ ФФ ИЯЛИ: В1606-29. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Чугаева Н. И., 1926 г.р. в д. Завраг Койгородского р-на РК, 2002 г.

Златом приплетаючи,
 Златом обвиваючи,
 Пал, пал перстень,
 В калину в малину,
 Черную смородину²²⁰.

Приведенный текст записан в одной из русских традиций Республики Коми (с. Серегово Княжпогостского р-на РК), и он вполне может послужить аналогом для тех вариантов, которые зафиксированы у коми. Наиболее традиционное название этой игры у коми «*гизь, гизь гораней*» также представляет собой первую строку подобной игровой песни или приговорки. Однако в силу ее лексической и семантической размытости достаточно сложно дать однозначное значение этой строке, играющей роль звукоритмической формулы-зачина. То, что «гораней» здесь явно является трансформацией слова «хороню», достаточно очевидно. Прежде всего, эта позиция в строке сохраняется почти во всех вариантах коми текстов. Кроме того, зафиксированы промежуточные двуязычные формы. Например: «*Вижу хажу, хоронило батюшко, тӧд код ордын ма-сакар? Некодлы не висътавны, ставныс ордысь тӧдмавны. Корсь!*» (Вижу, хожу, хоронил батюшко, узнай у кого мед-сахар? Никому не говорить, у всех искать-отгадывать. Ищи! (играют дети в кругу, прячут предмет)²²¹. Путь трансформации лексемы *хороню* в *горань* может быть представлен так: хораню (хороню) / коранюысь 'играть в «хороню»' > горанюысь > гораньысь > горань. Отметим, что такой вариант трансформации не единственный. Так, в богородской традиции зафиксирован текст с «городом» (городе < горане; т.е. произошел обратный «перевод на русский»):

*Гизь-гизь, городе.
 Кума-кума, код ордин,
 Дін-дін, гӧлик дін,
 Ещӧ дін, пельӧс дін.
 Кума-кума, код ордин²²².*

Гизь-гизь, городе.
 Кума, кума, у кого,
 «Дін-дін» – ручка голика,
 Еще «дін» – место в углу.
 Кума, кума, у кого.

²²⁰ ФФ ИЯЛИ: А0611-5. Зап. П. И. Чисталев от Павловой А. Е. в с. Серегово Княжпогостского р-на РК, 1961 г.

²²¹ НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921-1936 гг. Рукопись. Л.246, с. Ужга Койгородского р-на.

²²² ФА СыктГУ 1529-5. с. Богородск Корткеросского р-на РК.

Слово *гизь-гизь* может быть переведено как ономотопея с примерным значением ‘беспорядочно рассыпаться’: *гизьявны* ‘ходить толпой, гурьбой; ползать во множестве (напр. о насекомых); бегать (многим)’, *гизьобтыны* ‘кинуться, броситься гурьбой, толпой’.²²³ Однако это один из возможных вариантов. В коми традициях вместо кольца в этой игре могли использовать обычную щепку, палочку, откуда собственно и второе устойчивое название этой игры *жельля водзысь ворсны* ‘игра с щепкой, палочкой в переднике, на коленях’, *жель* ‘тонкая лучинка, щепка, щепочка; заноза’. И в качестве *жель* могли просто использовать *кись пинь*, *тись пинь* ‘лучинки, зубья из ткацкого бёрда’, *кись*, *тись* ‘бёрдо’ (или могла возникнуть какая-нибудь другая ассоциация с *кись* в самой игре). Таким образом, «гизь, гизь гораней» мог представлять собой своего рода «контекстуальный» вариант формулы «уж я золото, золото хороню» – «*кись пинь* хороню». Далее уже могла возникнуть ассоциация с *кисьтны* печ. скр., *кисьтні* вв. *кисьтыны* вс. вым. иж. лл. уд., *кисьны* сс. *тисьтны* нв. ‘сыпать, высыпать, насыпать’, соответствующая игровому действию. Приведем один из вариантов, как нам кажется, подтверждающий высказанную версию:

<i>Гизь-гизь, гораней,</i>	< Гизь-гизь хороню
<i>И батюшка Еремей.</i>	< У батюшки в тереме.
<i>Тупъялэй, тапъялэй,</i>	Закрывайте, накрывайте,
<i>Корсялэй да тёдмалэй,</i>	Ищите, узнавайте,
<i>Код ордын кизь-пань?</i> ²²⁴	У кого кизь-пань?

Здесь в последней строке *кизь-пань* с букв. значением ‘пуговка-ложка’ явно восходит к *кись пинь* ‘зуб, зубья бёрдо’. То же самое можно сказать и о вариантах: «*кись-пась*», «*Код водзин тись-пась*»?²²⁵ (У кого *тись-пась*?), «*Код ордын гизяньой?*» (У кого моя *гизянь*?). Зафиксированные варианты начала *гизья-гизья*, *гизь-бизь*, *дизь-бизь* отражают ономотопозитическое восприятие формулы «гизь-гизь гораней».

²²³ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 79.

²²⁴ *Рассыхаев А. Н.* К вопросу о взаимосвязи в коми фольклоре считалок с другими жанрами. С. 115.

²²⁵ НА Коми НЦ. Ф.1. Оп.11. Д.289. Л. 81, с. Часово Сыктывдинского р-на РК.

Возвращаясь к теме взаимосвязанности двух рассматриваемых игр, отметим, что в коми традициях игра в жмурки также могла сопровождаться различными текстами. Например, прилузский вариант молодежной игры в жмурки «ыж кутасьны» (ловить овец). Игроку завязывают глаза и начинают говорить:

<i>Ищи, ищи, ищи,</i>	Ищи, ищи, ищи,
<i>Каро мун, колач вай,</i>	В город иди, калачи принеси,
<i>Ношуле мун, кошель вай,</i>	В Ношуль иди, кошель принеси,
<i>Сибиро мун, шабур вай!</i>	В Сибирь иди, шабур принеси.

(Потом начинает ловить)²²⁶.

Более распространены диалоговые варианты, которые могут разрастаться в довольно развернутые тексты. Например: «Есть детская игра, для подросткового возраста, *чиньчур* (или *сингурань*). Играет в нее молодежь. <...> Человека с завязанными глазами поворачивают, крутят три раза, спрашивая у него: где родился, что любит: русскую колыбель или ненецкую, русский хлеб или ненецкий, ржаной хлеб или ячневый, кем собирается стать, охотником на медведей или на волков, чему собирается учиться, какие книги читает и т.д.)²²⁷.

В плане дальнейшей самоорганизации интересен вариант игры с горошиной. Само слово *анькити* возникает в рассматриваемых текстах в результате появления устойчивой фонетической ассоциации *чунькити* ‘кольцо’ – *анькити* ‘горох’. Оно встречается во многих текстах, в том числе в вариантах игры с щепкой. Например: все садились, один игрок отворачивался или закрывал глаза, другой – прятал в руки остальных щепку. Пели:

<i>Гизь, гизь, гораней,</i>	Гизь, гизь, гораней,
<i>Пресвятая батюшки, матушки,</i>	Пресвятая батюшки, матушки,
<i>Свинечен, постолэн,</i>	Свинцом, <i>постолэн,</i>
<i>Анькитиэн, чунькитиэн.</i>	Горохом, колечком
<i>Код ордын чунькити?</i>	У кого кольцо?
<i>Код ордын анькити?</i>	У кого горох?
<i>Тупкалэй да тапкалэй.</i>	Закрывайте, накрывайте.

²²⁶ НА Коми НЦ. Ф.5. Оп.2. Д. 209а. Л. 41, с. Летка Прилузского р-на РК.

²²⁷ НМРК. КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921-1936 гг. Л. 107 об-108. С. Ижма Ижемского р-на РК. Зап. Рочев П. А.в 1935 г. Приведен перевод с коми языка.

(Если игрок отгадывал, то садился на его место)²²⁸.

Упоминание об игре с горошиной зафиксировано только один раз, и вероятно, что этот вариант возникает уже под воздействием самой песни в результате «адаптации» игры к тексту: играя *гизь, гизь, горань*: в подол или в руки прятали колечко или горошинку. Кто кладет, тот и поет:

<i>Гизь, гизь, гораней,</i>	Гизь, гизь, гораней,
<i>Пресвятая матушка,</i>	Пресвятая матушка,
<i>Пресвятая батюшка,</i>	Пресвятая батюшка,
<i>Чунькити, анькити,</i>	Кольцо, горох,
<i>Тупкалõй, тапкалõй.</i>	Закрывайте, накрывайте.
<i>Лок корсьны.</i>	Иди искать.

(Второй человек искал)²²⁹.

Однако здесь опять же стоит иметь в виду и символическую семантику гороха, горошины как семени, само вкладывание которого в передник сидящим девушкам может обыгрываться и в эротическом ключе. Например, в представлениях коми-пермяков о зачатии: «женщина чувствует момент зачатия – «кыдз анькити тусь пырõ» (как будто горошина входит)²³⁰.

Далее, возникший из песенного инципита «гизь, гизь, гораней» термин-неологизм *горань* вступает во взаимодействие с игровой терминологией. Прежде всего, можно соотнести варианты этого названия игры в жмурки, каждый из которых связан с той или иной анаграмматической мотивировкой: *горань* > *синтõм горань* букв. ‘слепой горань’ > *син горань* > *сингурань* (здесь возникает сближение к слову *гурань* ‘банница’; кроме того, возможна ассоциация с *сингуран* ‘глазная впадина, глазница’ актуализирующая мотив слепоты); *чуркань-горань*²³¹, здесь, с одной стороны, возникает соотнесенность с *кань* ‘кошка’ < *кошки-мышкиысь ворсны* ‘играть в кошки-мышки’, с другой – включает игровой

²²⁸ ФФ ИЯЛИ: В1254-14. Зап. А. Н. Рассыхаев от Логиновой А. Е., 1920 г.р. в с. Носим Усть-Куломского р-на, 2003 г.

²²⁹ ФФ ИЯЛИ: В1259-30. Зап. А. Н. Рассыхаев от Холоповой Л. Ф., 1935 г.р. в пос. Кебаньель Усть-Куломского р-на РК, 2003 г.

²³⁰ *Налимов В. П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков (Рукопись) // *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrgääneistä. Suomalais-Ugrilainen Seura* (Архив Финно-угорского общества). Helsinki, 1908. 1.40. S. 203, с. Архангельское, коми-пермяки.

²³¹ *Жилина Т. И., Бараксанов Г. Г.* Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971. С. 227.

термин *чур*, например, *чур кутасьны* ‘играть в жмурки’ букв. ‘чур ловить’²³², *чиньчур*²³³, здесь же в параллель к *чуркань* вариант *шыр кутасьны* ‘жмурки’ букв. ‘ловить мышку’; этот вариант дает возможность для интерпретации других тождественных терминов: *ыж кутасьны*²³⁴ букв. ‘ловить овцу’, *кӧч куталӧмӧн ворсны* букв. ‘ловить зайца’. Вариант *туту горань*²³⁵, вероятно, связан со словом *тутсыны* ‘свистеть, гудеть’, и включает в общую семантику акустический план игры: подача каких-либо звуковых сигналов (тот, кого ловят, звенит колокольчиком, хлопает в ладоши и т.п.) является обязательным условием игры в жмурки. Анаграмматическую связь с *горань* можно увидеть и в верхневычегодском (с. Воч) варианте *синтэм Егорен ворсны* букв. ‘играть в слепого Егора’ (*егорен* - *горанен*), хотя здесь не исключена и соотнесенность с конкретным лицом. Определенную паронимичность можно отметить и для удорского игрового термина (с. Глотова) *синтэм курӧг* букв. ‘слепая курица’ (*синтэм кур-* // *синтэм гор-/гур-*), во всяком случае она могла послужить ключом для появления ассоциации с *сьлепӧкур* скр. сс., *сьлепӧта-курича*, *курӧсьлеп* лет., *курешлеп* вв. ‘куриная слепота’²³⁶, здесь же коми-язьвинское *слепота курочка* ‘жмурки’.²³⁷ Отсюда же, вероятно, возник вариант *сьлепетаӧн ворсны*²³⁸ ‘жмурки’ букв. ‘играть в слепоту’.

Что касается возникающих демонологических ассоциаций, то они нашли отражение в детской среде в виде варианта названия игры *бубуля* ‘жмурки’ при *бубыля* печ. скр., *бубуля* скр., *бубуня* сс., *буба* вв. сс. ‘бука’²³⁹; здесь нельзя исключать и возможность фоносемантического перехода *горань* < > *рамань*

²³² Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 262.

²³³ НМРК. КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921-1936 гг. Рукопись. Л.108, с. Ижма.

²³⁴ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 262.

²³⁵ Жилина Т. И., Бараксанов Г. Г. Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971. С. 225.

²³⁶ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 354.

²³⁷ Лыткин В. И. Коми-язьвинский диалект. М., 1961. С. 183.

²³⁸ Сорвачева В. А., Безносилова Л. М. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 240.

²³⁹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 28.

‘бука’²⁴⁰. В демонологическом контексте необходимо отметить и то, что для старообрядческой среды с. Керчомья (В. Вычегда), где бытовал термин *горань* как обозначение рождественских игрищ, эта ассоциативная соотнесенность игрищ с нечистым, бесовским вполне могла восприниматься как исконная: «*Кристос пö петас славитны, а дявёл пö горанясьны*» – *мамъяс вöлы шуöны, горанясьны мöдан кö*» («Христос, – говорят, – выходит славить, а дьявол игрища играть», – наши матери говорили так, если на игрища собираешься)²⁴¹. Здесь важно отметить, что появление подобных демонологических мотивировок для игровой терминологии оказывается не столь уж и случайным и, в принципе, заложено в семантике самой игры. Типологически подобную мифопоэтизацию можно увидеть в марийском игровом термине *шэрава*, означающем игровую прелюдию – жеребьевку, выбор водящего. Этот термин восходит к слову *жорава*, *журава* – диалектное название святочного подблюдного гадания типа жеребьевки. Слова *шэрава* (мар.), *журава*, *жорава* (рус., белорус.) можно считать производными от термина «жеребий, жеребьевка». Но в марийской традиции возникла квазиэтимологическая интерпретация данного заимствования. *Шерава* связывается со словами *шер* ‘кольцо’, *ава* ‘мать’, т.е. *шерава* – это некая персонификация – «мать кольца», к которой, как в гадании, обращаются с вопросом при жеребьевке²⁴².

Горань как локальное название рождественских игрищ тоже получило дальнейшее развитие. Так, в рамках народной этимологии *горань* может быть расшифрована и как составное слово из *гор* ‘звук, голос’ и *ань* ‘женщина’. В этом русле возникло в свое время название самодеятельного коллектива с. Грива «Гораньяс» (звонкоголосые, голосистые женщины), «визитной карточкой» которого долгое время был показ фрагментов из традиционного репертуара *горань*.

²⁴⁰ Там же. С. 28.

²⁴¹ ФФ ИЯЛИ: А1202-7. Зап. Г.С. Савельева, Т. И. Чудова от Тарабукиной Е. И., 1939 г.р., Качановой Е.И. в с. Керчомья Усть-Куломского р-на РК, 1996 г.

²⁴² *Большакова М.* Народные подвижные детские игры: к проблеме национального // Тезисы докладов Международной финно-угорской студенческой конференции IFUSCO XIX. Сыктывкар, 2003. С. 9.

В завершении отметим, что в данной традиции зафиксирована еще одна анаграмматическая связь *горань* – *горка*, возникшая, вероятно, в связи с трансформацией собственно молодежных игрищ во всеобщее, массовое игровое действо: *В «горань» играли все, кто есть на празднике: и молодые, и бабушки, и дедушки. «Горань» называлось у нас, как «горка» в Усть-Цильме, у каждого по-своему*²⁴³. Отметим, что в традиции с. Гривы такой возрастной сдвиг произошел достаточно давно, и уже в 1929 г. В. И. Лыткин отметил, что «в горань играют бабы во время Рождества: поют, пляшут, платки свои в потолок выбрасывают»²⁴⁴.

Выводы. Таким образом, перед нами достаточно пестрая картина взаимодействия микро- и макроуровней традиции, объединяющая множество спонтанных вариантов адаптации иноязычного элемента. В результате освоения заимствованного фольклорного текста, связанного с игрой, многократно повторяемое слово «хороню» трансформируется в формулу-термин «гораньысь ворсны». На лексическом уровне реализуется исконная морфологическая модель, под которую трансформируется иноязычное слово. Возникает паронимический аттрактор «*хороню* – *короню* – *гороню* – *гор ань*», который начинает «притягивать» доступные ассоциативные смыслы. В результате этого возникает ряд абсолютно случайных паронимических ассоциаций, многие из которых перерастают в квазиэтимологические мотивировки: *горань* – *гор ань* ‘банница’; *горань* – *син гуран* ‘глазная впадина, глазница’ актуализирующая мотив слепоты, *горань* – *гор ань* ‘стряпуха’, *горань* – *гора ань* ‘громкоголосая женщина’, *горань* – *горка*. Таким образом к возникшему паронимическому аттрактору начинают «притягиваться» уже известные традиции фольклорные тексты, но в ином, формальном качестве, поскольку происходит смысловой перенос с содержания на форму: возникающие фоносмысловые ассоциации с текстами, которые в новой структурной связке начинают обретать новые смыслы. То, что можно определить как фазовый переход с содержания текста на форму. Все эти ассоциации

²⁴³ ФФ ИЯЛИ: В1606-29. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Чугаевой Н. И., 1926 г.р., в д. Завраг Койгородского р-на РК, 2002 г.

²⁴⁴ НМРК. КП-12498. Фольклор коми учащих педтехникума. 1921-1936 гг. Рукопись. Л.226, с.Койгородок Койгородского р-на РК.

определенным образом сказываются на игровой традиции в целом. Новый игровой термин *горань* вступает во взаимодействие с синонимичной игровой терминологией. На следующем уровне игровой термин трансформируется в обозначение всего игрищечного комплекса – *гораньясьны*. На макроуровне культурного текста *горань* уже становится неким инвариантным обозначением традиции (*горань* – горка). Таким образом, в результате спонтанного освоения инновации возникает организованный по фрактальному принципу (в результате самоповторов) интертекст, по вертикали соединяющий несколько уровней традиции.

2.3. Магический обряд на смерть «ректасем»

В Удорском р-не Республики Коми (бассейн р. Вашка) нами был записан достаточно редкий для современной традиции магический обряд «на смерть», который проводился над тяжело умирающим человеком²⁴⁵. Использовался этот обряд в самых исключительных ситуациях, когда человек не мог сам умереть: *«Это делают только тогда, когда человек очень болен, мучается, устал, умереть не может (“дёнзьёма ачыс мортыс овнысö”). Это как бы грех такое делать. После проведения этого обычая он умирает»*²⁴⁶. Название обряда связано с термином *ректасьём* ‘наматывание пряжи (на мотовило)’, обобщенный смысл проводимых действий связан именно с этим технологическим планом: *кыдзи мортсö ректаласны клубокнас* ‘как человека опрастывают клубком’. Данное ниже описание воспроизводится по записи из тетради. Вначале произносят:

Господи Сусе Кристе сыне боже помилуй нас.

Лёкös вöтла, бурös корся. (Худое, зло изгоняю, доброе, хорошее ищу).

²⁴⁵ Панюков А. В. К проблеме бытования современной знахарской традиции коми: Магический обряд на смерть «ректасем» // Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: Итоги и перспективы междисциплинарных исследований / Сб. науч. статей. Сыктывкар, 2008. С. 115-133.

²⁴⁶ ФФ ИЯЛИ: В0506-16. Зап. Панюков А. В., Савельева Г. С. в с. Пучкома Удорского р-на РК. Дан перевод с коми языка.

Во веки аминь.

Для обряда прядется специальная «обратная» нить (в современной традиции прядут только овечью шерсть, вероятно, раньше использовалась льняная пряжа), которую «опрастывают» – разматывают на теле больного: *«Начинаешь с правой ноги, и против солнца клубок разматывают к левому плечу, обводят клубком шею со спины, с правого плеча разматывают к левой ноге. Эту нить-мерку, которой меряют, выпрастывают человека, надо замотать в клубок и сжечь. До пепла сжигаешь, и далее пепел кладешь на сердце. И водой тоже, останется пепел, и его в воду кладешь и напоишь этой водой. Человек неподвижный лежит, по его телу клубком пройдешься. Многим делают, раньше делали, а сейчас уже не так часто. Вот это опрастывание, у матери была сестра, у нее записывала. Она пользовалась им»²⁴⁷.*

В конце описания указывается на «ректалан молитва» (молитва для опрастывания). Текст не приводится, возможно, в исходном, заимствованном варианте обряда использовался какой-то специальный наговор, который в магических целях передавался изустно (ниже приводится образец из Псковской обл.); информант ничего не сказала по этому поводу. Допустимо также, что это «отсылка» к инициальному тексту. На этом же листе нарисовано схематическое изображение описываемых действий, и ниже дается приписка относительно времени проведения:

<i>Асъя кыа вылын,</i>	На утренней заре,
<i>Рытъя кыа вылын,</i>	Под вечернюю зарю,
<i>Лун шёр бõрын.</i>	После полудня.

Сама исполнительница никогда не совершала этого обряда, поэтому многие детали остались невыясненными. Тем не менее, общее содержание и смысл обряда понятны. Очевидно, что перед нами типичная для многих традиций процедура «вымеривания» болезни. Приведем в качестве параллели с севернорусской традицией описание магических действий, связанных с изготовлением «обмера» в обряде «лечения от испуга»: «Суровой ниткой измеряется рост человека и завязывается узел. Затем измеряется расстояние от пальца руки до

²⁴⁷ Там же.

первого пальца ноги (крест-накрест): правая рука – левая нога, левая рука – правая нога. И на каждый замер читается наговор: «Вымеряю, выкликаю / з буйной головы, / з хребетной кости, / з ретевого сердца». Потом скатывается «обмер» и на него соскребают с ногтей первого пальца рук и ног, тоже накрест, и на каждый поскребок произносится наговор. Затем тоже с наговором состригаются волосы с головы. Далее волосы и «поскреб» кладутся на хлеб, бумагу, заворачиваются ниткой. Хлебом водят вокруг головы и сердца с наговором и сжигают все это в печи» (Записано в Псковской обл.)²⁴⁸. Подобные магические процедуры могли также быть связаны с изготовлением магического «относа»: «Делают «замер» больного: от темени до пяток – длина тела, ширина плеч, от плеча до локтя, от локтя до запястья, от талии до колена, от колена до пяток. Нитка скатывается вместе с волосами, обрезом ногтя, хлебом, заворачивается в бумагу и на утренней заре с молитвой бросается в реку»²⁴⁹.

Вероятно, в соседних мезенских (северно-русских) традициях можно найти и более близкие варианты, один из которых и был освоен рассматриваемой коми традицией. Во всяком случае, очевидно, что здесь мы имеем дело с общей лечебной ритуально-магической традицией. Более того, даже беглого взгляда на анализируемое описание «ректасем» достаточно, чтобы сказать, что по всем параметрам («вымеривание» недуга, уничтожение мерки, отпаивание больного, даже вербальный текст – «худое изгоняю – хорошее ищущу») перед нами типичный лечебно-магический обряд с принципиально новым, противоположным контекстом – «на смерть». Ниже мы и попытаемся ответить на вопрос: почему произошла эта инверсия?

Любопытна в этой связи темпоральная приписка «после полудня». Два первых указания «на утренней и вечерней заре» – типичны для обрядов лечения, что собственно также подтверждает, что обряд этот был лечебным, а последнее – «после полудня» – является прямой отсылкой к похоронной обрядности, и,

²⁴⁸ *Разумовская Е. Н.* Современная заговорная традиция // *Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи.* Т. XXVII. СПб., 1993. С. 263-264.

²⁴⁹ Там же. С. 263.

соответственно, к смертной тематике. Мы не выяснили, проводился ли этот обряд три раза в один день или это только три возможных варианта, или же описание просто сохранило детали «исходного» текста.

Достаточно сложно однозначно интерпретировать само определение «ректасем». Помимо значения «отматывание на мотовило» (специализированный вариант *ректанасем* ‘мотовильничание’), здесь возникает целый ряд возможных смысловых переходов, связанных с глаголом *ректасьны*: выгружать, разгружать, опорожнять, опрастывать. Каждый из них может быть обыгран в метафорическом ключе и таким образом введен в контекст представлений о смерти: опорожнение-освобождение-выпрастывание души/тела/жизни и т.д. Русскоязычный аналог «мотовильничания» – ‘наматывание (на мотовило)’ может включить свой ряд, так или иначе связанный с метафорой «нить жизни»; эта метафора в скрытом виде присутствует и в анализируемом обрядовом тексте. Поэтому стоит вначале обратиться к смежным уровням традиции.

Мотив «опрастывания-освобождения души» кажется достаточно близким для народного православия мотиву «открывания пути для смерти», хотя с этим можно и не соглашаться. К сожалению, сами представления коми об агонии, о моменте кончины человека зафиксированы очень фрагментарно. Помимо традиционного открывания печных заслонок, дверей (зачастую уже как дополнительных действий), нами записано несколько окказиональных мотивов: отодвигают больного от матицы (поскольку «под матицей умирать тяжело» – символически – переносят умирающего на периферию пространства «живых»); приносят (по просьбе умирающей) воду из ручья, который течет под кладбищем; стучат в красный угол дома с улицы; рубят по просьбе умирающей определенное дерево (связь с представлениями об «ас пу» – дереве-двойнике человека). Каких-либо обрядовых аналогов к рассматриваемому «ректасем» выявить пока не удалось. В контексте рассуждений о смертной символике важно учитывать, что сами представления о смерти также могут трансформироваться параллельно «новым» знаниям. Так, нами была записана новая трактовка обычая «трех дней»:

«Три вида смерти есть (“куим пӧлӧс сьмерт”) – клиническая, простая и летаргическая, поэтому и держат покойника три дня»²⁵⁰.

Говоря об обрядовых параллелях, стоит иметь в виду, что в традиционной ритуально-магической практике коми использовались действия, изначально предполагающие два возможных исхода: либо смерть – либо исцеление. В принципе, такая двойственность окказионально могла приписываться многим магическим способам лечения, связанным с особо тяжелыми ситуациями. Среди действий, изначально предполагающих два возможных результата, следует, прежде всего, выделить т.н. магическую «рубку» под корытом (*вор улын кералӧм*): детей, предположительно подмененных нечистой силой («вежӧма») «рубили» под корытом. Смерть ребенка подтверждала предположение о «подмене». В случае выздоровления считалось, что знахарь сумел произвести обмен детьми и вернуть человеческого ребенка на этот свет. Примечательно, что в коми традициях использовался и «взрослый» вариант, связанный с кризисной ситуацией «трудной» смерти. Тяжело больного человека, долгое время находившегося на грани жизни и смерти, также «рубили» под корытом. Больного на пороге жилища или в бане укладывали под деревянное корыто, на котором знахарь или старший член соседской семьи рубил веник из берёзы, карликовой берёзы, багульника или девять соломинок, прутьиков, травинок. Помощник знахаря или младший член соседской семьи спрашивал: *«Мый кералан?»* (Что рубишь?). Знахарь или старший исполнитель обряда отвечал: *«Висьӧм керала, омӧль керала, бура да шаня керала, важсьыс бурджыка, шаньджыка»* (Болезнь рублю, нечистого духа рублю, хорошо и аккуратно рублю, лучше, аккуратней прежнего), или: *«Висьӧм керала, пежӧс, омӧльӧс керала, зэв бура керала, бура да шаня важджыксъыс»* (Болезнь рублю, злого, нечистого духа рублю, очень хорошо рублю, лучше, аккуратней прежнего). По народным представлениям, этот обряд символизировал уничтожение злого духа болезни, и после троекратного его

²⁵⁰ ФФ ИЯЛИ: В1005-21. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Сомовой Г. А., 1949 г.р., в с. Ипатово Сыктывдинского р-на РК. Дан перевод с коми языка.

повторения больной должен был, в случае удачи знахаря, выздороветь, в случае неудачи – умереть²⁵¹.

Вряд ли допустимо рассматривать этот магический способ «облегчения смерти» в качестве варианта, синонимичного *ректасем'у*, поскольку ключевым мотивом здесь является изгнание болезни. Тем не менее, подобные ритуально-магические действия также могли послужить переходной ступенью к формированию мортальной семантики. Говоря о возможности такой итерации, отметим, что в одном из соседних сел рассматриваемой удорской традиции зафиксировано упоминание о своего рода «промежуточном» магическом способе лечения подмененного ребенка: *«У одной женщины ребенок был большеголовый. Все думали, что он подмененный. Уложили его на живот, а по спине против солнца направили кудель, с чтением молитвы. Вскоре ребенок умер. Вправду подмененным оказался»*²⁵². К сожалению, по этой записи сложно судить об операциональном плане самого обряда. Возможно, что здесь производились действия с пряжей, аналогичные *ректасем'у*, хотя сам обряд связан с представлениями о «подмененных». Для нас значимо само существование такого комбинированного варианта, объясняющего возможность перехода обрядов «измерения» в мортальный план.

Отвечая на поставленный вопрос, мы можем исходить из того факта, что сама семантика измерения человека в коми традициях также сохраняет отчетливый мортальный характер. Представления об активном воздействии процедуры измерения тела на состояние человека нашли отражение во многих поверьях и запретах, подробно рассмотренных в работе В. Э. Шарапова²⁵³. Он отмечает, что «в быту у коми до настоящего времени сохраняется запрет на измерение размеров тела живого человека, поскольку считается, что беспричинное совершение этой процедуры может привести к болезни или порче. У коми-зырян говорят, что “меряют только покойника, чтобы сделать гроб”. И

²⁵¹ Ильина И. В. Вор улын кералом // Мифология коми. С. 114.

²⁵² Записано М. Н. Шлоповой в 1996 г. от А. А. Коровиной, 1915 г.р., в с.Чупрово Удорского р-на РК. Дан перевод с коми языка.

²⁵³ Шарапов В. Э. Ки-кок мурталом // Мифология коми. С. 192-193.

сегодня в ходе погребального обряда во многих локальных традициях изготавливается “мерка” умершего человека (в виде тонкой деревянной рейки, либо нити по росту человека), которая впоследствии укладывается в гроб, или, как в рассматриваемой нами удорской традиции, устанавливается рядом с могильным крестом. В последнем случае деревянная мерка осмысливается и как *вуджёр* ‘душа-тень умершего’. Аналогичные действия совершались при погребении усопших у коми-пермяков: в гроб, приготовленный для мужчины, клали нитку длиной с его рост, при этом говорили – “вот тебе подруженька, не дожидайся своей старухи”, тем самым стараясь оградить живых от беспокойства со стороны усопшего (мерка, вероятно, играла роль символического двойника супруги усопшего). В качестве символической меры усопшего выступает и его нательный пояс, который согласно традиционному погребальному канону укладывается на дне гроба вдоль тела покойного»²⁵⁴. Как «единую символическую меру» для всех усопших можно рассматривать и используемый печорскими коми *покойник поти* – шест на котором опускается гроб в могилу. Этот покойничий шест приносят в село и хранят до следующих похорон на стене дома, в котором живет мастер, занимающийся изготовлением намогильных крестов²⁵⁵.

Таким образом, сама процедура обмеривания человека, ключевая для анализируемого обряда *ректасьём*, могла послужить «переключателем» в новый, более соответствующий традиции контекст.

В контексте процедуры измерения анализируемый обряд *ректасем* может быть сопоставлен бытующему до сих пор во всех коми традициях комплексу традиционных диагностических и лечебно-магических ритуалов *ки-кок мурталём* – букв. ‘рук-ног измерение’. Описание *ки-кок мурталём* много раз встречается в этнографической литературе, поэтому не будем здесь останавливаться на этом²⁵⁶. Несмотря на терминологическую привязку к

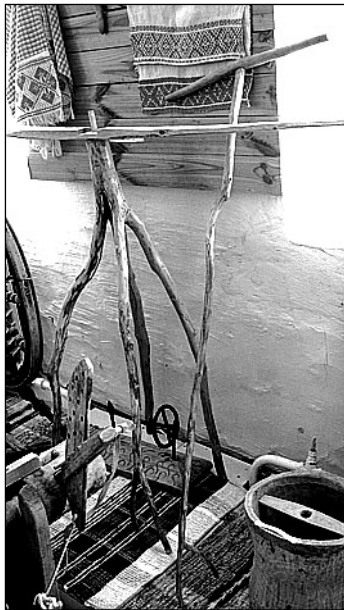
²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ См. напр.: *Ильина И. В.* Лечебно-магическая обрядность коми // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Киров, 1996. Т.2. С. 189-191; *Шаранов В. Э.* Ки-кок мурталём // Мифология коми. С. 192-193.

«измерению», в данном случае не изготавливается мерка как таковая; кроме того, акцент здесь делается на агрегатности человеческого тела (это же можно сказать и о действиях *юр мурталом* ‘правка головы’). Для наших рассуждений важно отметить, что *ки-кок мурталом*, а в современной культуре сам термин *мурталом* ‘измерение’ соотносится, прежде всего, с данным обрядовым комплексом, занимает нишу «обмеривания, измерения».

Ректан ‘мотовило’ представляет собой деревянную палку с развилкой в нижнем и поперечной (дугообразной) перекладиной на верхнем конце (фото 1, 2). В некоторых русских традициях этот инструмент называется талька²⁵⁷, который мог представлять собой «двойной костыль» или «двойную рогатину». Высота мотовила колеблется в пределах 80-100 см и зависит от размера мота.



Илл. 1. *Аньборд* ‘воробы’
и *ректан* ‘мотовило’.
(Краеведческий музей с. Ыб Сыктывдинского р-на РК).



Илл. 2. *Ректан* ‘мотовило’
с намотанной пряжей.

Для понимания традиционных представлений о процессе «опрастывания» метрический план может быть рассмотрен особо. По технологии ткачества на этом этапе включается числовой код, также могущий иметь выходы на символику смерти. Здесь важно помнить, что, несмотря на довольно большую вариативность,

²⁵⁷ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т.4: Р-В. М., 1991. С. 388.

«мерная система ткачества»²⁵⁸ не требовала сложных подсчетов и опиралась, прежде всего, на условные единицы и устойчивые традиционные числовые комбинации, такие как, например, 3-9-20-40 (код похоронной обрядности): «Пряжу с веретен перематывали на мотовило, считая и перевязывая пасмы. Для счета нитей использовалось число 3 – по количеству пальцев, участвующих в счете. Это число называли *чисменкой*. Одно пасмо пряжи равнялось шестидесяти нитям (двадцать чисменок). Для доброго холста из девяти простней (или пасм, или веретен) наматывался один мот, называемый девятерником, из которого получалась основа одной стены холста. Для утка требовалось еще столько же»²⁵⁹. Близкие к «смертному коду» комбинации даны в словаре Даля: «Яросл. у помещиц, на пасма не считают, а мотают на тальку (двойной костыль), прямо и накрест, 40 ниток перевязывают, и это перечетина; 20 перечетин составляют отдельный моток, тальку или сороко(в) ушку; или пасмо 80 ниток (40 оборотов), а 10 пасм талька, 10 талек кукфа. В моту от 7 до 17 пасм, смотря по бердам или по холсту, который, по числу пасм в основе, и зовется: семериком, девятней и пр. В 7, 8, 9 пасм мотается изгребная пряжа, для узких и грубых холстов»²⁶⁰ и т.д. К сожалению, применительно к коми традиции, эта тема совершенно не изучена. Чтобы как-то обозначить специфику коми традиции, зафиксируем, что имеющий непосредственное отношение к *ректасьём* заимствованный термин *пасма* (*пасым*) ткац. ‘пасмо’ «случайно» оказался паронимичным исконному *пас* ‘знак, отметка, отметина, метка, пометка, клеймо’, (*лыдпас* ‘счет’), о котором мы будем говорить ниже.

Вернемся к технологическому плану и рассмотрим наиболее близкие синтагматические «связи».

²⁵⁸ Тема «мерная система ткачества» в русских традициях рассмотрена, например, в работе: Бережнова М. Л. Ткани и производство одежды из них у русских юга Западно-Сибирской равнины последней трети XIX – 30-х гг. XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Омск, 1997. – 295 с. К сожалению, автор не рассматривает символическую сторону используемой системы счета.

²⁵⁹ Белов В. Традиции русской деревни. URL: <http://www.rustrana.ru/article.php?nid=20180> (дата обращения 05.10.2022).

²⁶⁰ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1991. Т. 4. С. 351.

Технологическая пара *чõрс* ‘веретено’ – *ректан* ‘мотовило’. Сопротивопоставленность веретена и мотовила обусловлена технологией ткачества, поэтому появление каких-либо семантических параллелей для этой пары не требует особой мотивации. Веретено как символ женского начала известно многим культурам. Связь веретена с женским изображением прослеживается с эпохи энеолита; в ряде культур веретено само выполняло функции «женской куклы»; как символ плодородия, связанный с духом-божеством плодородия, веретено встречается в свадебных и родильных обрядах многих народов. В славянских традициях его магические свойства связаны с вращением и остротой веретена. Попутно отметим, что в русской языковой картине мира семантика «опрастывания» также связана не с мотовилом, а с веретеном (ср. рус. *опростыши*, *опросток* ‘смотанный простень, веретено, с которого пряжа смотана’²⁶¹). В целом, зафиксированные у коми мифопоэтические представления, связанные с веретеном, вписываются в общерусский контекст. Как определенную специфику можно отметить тот факт, что хтоническое начало, присущее этому женскому предмету (в проекции на оппозицию мужской / женский), приобретает открытый авитальный характер. Например, нарушение запрета мужчине брать в руки веретено связывается со многими возможными негативными последствиями: импотенция, потеря охотничьих способностей и т.п.²⁶²

Что касается представлений о мотовиле, то нам не удалось найти ни одной работы, посвященной русским или славянским мифопоэтическим представлениям об этом орудии труда. В какой-то мере, это может быть связано с многозначностью и размытостью слова *мотовило*. Помимо мотовила как орудия для сматывания пряжи с веретён (именно это значение дает и словарь Даля), этим термином в русских традициях могли обозначать и *воробы* (станок для сматывания пряжи из мотков, представляющий собой крестовину из вращающихся деревянных палок, укрепленных горизонтально на стойке, коми

²⁶¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т.4. С. 684.

²⁶² Конаков Н. Д. Соционормативная мифология коми // Мифология коми. С. 43-49.

аньборд); тогда как *мотовило-ректан* обозначается словом *талька*. Здесь же надо иметь в виду и то, что под *мотовилом* фигурирует целый ряд функционально близких инструментов различной формы для наматывания во многих технологических процессах. В коми культуре все эти виды мотовил разведены терминологически от *ректана*.

На этом фоне опять же значимо, что в коми традициях с мотовилом (*ректан*) были связаны многие мифологические представления, запреты и предписания. Повсеместно бытовал запрет оставлять на ночь пряжу на мотовиле. Прагматически это связано с тем, что намотанная нить высыхает, и мот может запутаться, символически это может быть связано с идеей нерасчленимости процесса творения (первотворения), который воплощает ткачество. По материалам В. П. Налимова начала XX в., такой запрет мог иметь народно-этимологическую мотивировку: «*Код ректан вылын шёрт узьтöдас, найö котырысь (семья пытшыкысь) кодкö туй шöрын дзугсяс*» (Если кто на ночь оставит пряжу на мотовиле, в этой семье кто-то запутается в пути (будет несчастное происшествие)²⁶³. В контексте наших рассуждений более интересны мотивы, обыгрывающие искомую нами тему «смерти»: «*Шёрт босьтигöн ректан вылысь ёна кö паськалö, сийö дженьыд нэма, кодлön омöля паськалö, сийö кузь нэма*» (Если при снятии с мотовила пряжа сильно рассыпается, то у этой женщины короткий век, а если не рассыпается, то век будет долгим)²⁶⁴. В другом месте исследователь отмечает, что «по верованиям зырян, всякий мужчина, который сделает *ректан*, сократит свою жизнь (вариант – на длину *ректана*; непонятно, как они измеряют длительность). Нет таких людей, которые бы специально занимались изготовлением *ректанов*, как других предметов (веретен, бураков). Мужчины не хотят делать их. Согласно общему убеждению, «*ректан вöчысь дженьыд нэма*» (у изготовляющего *ректан* век короток). Мужчина может принести или привезти дерево, из которого можно сделать потом *ректан*, но все

²⁶³ Налимов В. П. Материалы по этнографии зырян и пермяков (Рукопись) // Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Suomalais-Ugrilainen Seura (Архив Финно-угорского общества). Helsinki, 1908. I.40. S. 1111.

²⁶⁴ Там же. I.40. S. 1110.

это он должен обставить так, как будто он дерево срубил для иной цели. Наконец, он должен сделать *ректан* так, как будто он готовил другой предмет, а *ректан* получился случайно»²⁶⁵.

Далее Налимов приводит случай, когда жена хотела избавиться от мужа и произнесла вслед мужу: «*Ректан вёчысь*» (изготовитель мотовила, делающий мотовило). Здесь уже не только технологический процесс, но и вербальная «отсылка» к этому предмету наделяется магической семантикой.

Приведенные представления достаточно открыто связывают образ *ректана* с жизнью человека, образуя общий параметрический ряд: размер инструмента ассоциируется с мерой жизни; это определенным образом переносится и на функции инструмента: опрастывание ассоциируется с «отмериванием» жизни как человека, работающего с ним, так, вероятно, и изготовителя *ректана*.

Возможно, подобное мифологизированное отношение к мотовилу было присуще и другим культурам, в том числе и русской. Так, в словаре Даля упоминается «побаска», где хозяйка, от лени, застрашала мужа, чтобы тот не делал мотовила: «Вавила, не руби мотовила; хозяйка помрет»²⁶⁶. В карельском фольклоре зафиксирован сказочный сюжет на эту же тему: старуха посылает старика рубить мотовило в лес. Неизвестный голос запрещает старику это делать, иначе старуха умрет. Старик не слушает совета, старуха умирает²⁶⁷.

Отметим, что в приведенных вариантах фиксируются условно «женские» мотивы, когда смерть «от мотовила» соотносится с женщиной, для которой предназначен изготовленный инструмент, и здесь нет противопоставления мотовило / веретено. В коми традиции возникают «мужские» смертельные мотивы, которые определенно связаны с образом самого *ректан* 'мотовила'. Приведенные выше мифологические представления и предписания позволяют допустить, что

²⁶⁵ Там же. 1.40. S. 319.

²⁶⁶ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. Т.2. С. 351.

²⁶⁷ Сказка записана И. М. Колесницкой, М. А. Шнеерсон в 1938 г. АКФ 29, 62 // Фольклорно-литературная карта Карелии. – URL: <http://litkarta.karelia.ru/person.shtml?id=92> (дата обращения 05.10.2022).

изготавливаемый *ректан* мог восприниматься и как двойник человека с вытекающими из этого представления мифологическими ассоциациями.

Для понимания возникающих семантических переходов от жизни к смерти стоит отметить еще одну инструментальную пару *ректан* ‘мотовило’ – *сьоктан* ‘кочедык’ (инструмент для плетения лаптей). В технологическом плане кочедык как мужской инструмент может быть противопоставлен тому же веретену. Символическая роль кочедыка как мужского инструмента проявляется в обрядах жизненного цикла многих народов. Так, у чувашей, пуповину мальчику перерезали на топориче или черенке кочедыка, девочке – на донце прялки;²⁶⁸ в похоронной обрядности мордвы мужчинам в гроб клали огниво, кремь, кочедык, деньги; женщинам – лепешки, блины, веретено, гребень и т.п. В конце XIX в. сохранились лишь пережитки этого обычая. Иногда вещи клали не в гроб, а на окно около покойного; в коми традициях подобные факты не зафиксированы.

Применительно к коми здесь интересны не столько функции самих инструментов, сколько возникшие в языке фоносемантические наложения. Прежде всего, наложение словообразовательных гнезд *сьокт-* (< этимологически неясное *сьоктан* ‘кочедык’) и *сьокт-* (< тяжесть): *сьоктавны*, *сьокталны* ‘работать кочедыком’ («кочедыжничать»); расширенное значение – ‘чинить (изгородь, каменку в бане)’ / *сьоктавны* ‘накладывать гнет, тяжесть’, *сьоктавны*, *сьоктаммыны* ‘тяжелеть’, ‘забеременеть’; *сьоктан* ‘кочедык’ / *сьоктан* перен. ‘человек, разговаривающий медленно, с остановками’ (< *сьокыда* ‘тяжело, с трудом’)²⁶⁹. Отметим, что это спонтанное сближение возникло в коми языке, в удмуртском эти два лексико-семантических гнезда дифференцированы: *секытаны* ‘отяжелеть’ и *сиктаны* ‘чинить’ (< *сиктан* ‘кочедык’; ‘починка’)²⁷⁰. И опять же здесь возникает наложение инструментального и антропомерного планов. Параллельно с этим рядом *ректасьны* во всех своих вариантах

²⁶⁸ Фокин П. П. Современная семейная обрядность у чувашей // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. Чебоксары, 1989. – URL: <http://www.enc.cap.ru/open.asp?id=1&L=20&branch=19> (дата обращения 05.10.2022).

²⁶⁹ Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г. Среднесыольский диалект коми языка. М., 1980. С. 169.

²⁷⁰ Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 386, 389.

(опрастывать, наматывать, разгружать, освобождать) имеет общую идею «облегчения». Таким образом, через инструментальную противопоставленность терминологическая пара *ректан* – *сьоктан* приобретает дополнительные ассоциации с признаками *легкий* – *тяжелый*, которые связаны и с магической направленностью обряда на поиск «легкой» смерти. У нас нет прямых фольклорных рефлексов на эту тему, косвенно это семантическое сближение может быть увидено в ситуации взаимозаменяемости образов. Например, в вариантах «посиделочной» песни, отличающихся по зачину:

*Сьоктаси, сьоктаси,
Сьоктаным воши.
Корси, корси – эг аддзи...*²⁷¹

Кочедыжничала, кочедыжничала,
Кочедык потерялся.
Искала, искала – не нашла...

*Ректаси, ректаси,
Ректан воши.
Корси, корси – эг аддзи...*²⁷²

Мотовильничала, мотовильничала,
Мотовило потерялось.
Искала, искала – не нашла...

Обе песни записаны в одной традиции, тексты достаточно близкие. Теоретически можно предположить, что два этих варианта могли соответствовать «женской» и «мужской» версиям сюжета; однако здесь более вероятна близость по семантике.

В описании анализируемого обряда акцент делается не столько на измерении, сколько на отматывании нити на теле человека. Обрядовое определение *кыдз мортсö ректаласны клубокнас* ‘как человека опрастывают клубком’ в операциональном плане соответствует технологии работы с мотовилом. Можно предположить, что в этот момент неподвижно лежащий человек ассоциируется с образом самого *ректана*.

Антропоморфность данного инструмента очевидна. Форма его обладает минимальным набором «человекообразности»: вертикальный стержень – корпус, тело, нижняя развилка – ноги, верхняя поперечная планка – плечи, руки. Именно эти «детали» тела задействованы при «опрастывании» (правая нога – левое плечо

²⁷¹ НМРК КП-12485. Фольклор коми Летского района. 1928-1929 гг. Соб. С. А. Попов. Рукопись. Л. 142, с. Летка Прилузского р-на.

²⁷² НМРК КП-12485. Фольклор коми Летского района. 1928-1929 гг. Соб. С. А. Попов. Рукопись. Л. 63, д. Бебера Прилузского р-на.

– правое плечо – левая нога); можно предположить, что такой способ «измерения-опраствывания» возник именно в связи с технологией «ректасьём» (ср. с приведенными вариантами изготовления «обмера» в русских традициях).

Достаточно прозрачно антропоморфность *ректана* отражена и в коми языке, например: *ректан кодъ* ‘долговязый’ букв. ‘как мотовило’, *ректан туша* букв. ‘мотовильное тело’, *ректан кок* ‘тонконогий’ букв. ‘мотовильные ноги’, *ректасьны-мунны* ‘идти качающейся походкой; идти, покачивая бедрами’ (по аналогии с техникой наматывания нити на мотовило)²⁷³, *ректанасьни* ‘раскачиваться, переваливаться (при ходьбе)’²⁷⁴.

В антропоморфном плане образ вертикальной вилки непосредственно связан со словом *морт* ‘человек’ как обозначением птичьей грудной вилочки, использовавшейся в детских играх. С этим же элементарным визуальным образом «человека» может быть соотнесено слово *вожа* ‘новорожденный’, *вожа пи*, *вожа кага* ‘недавно родившийся ребенок’. Этимологически это слово может быть соотнесено с *вожа* ‘с ответвлением, с отростком; с разрезом, с вырезом; с развилиной, с развилкой; раздвоенный’; а также *вожа* в значении *вожка* ‘развилка, рогатка, рогулька’. Помимо связи со значениями ‘ответвиться, расщепиться’ (=отпочковаться), здесь допустимы семантические параллели с рассматриваемым знаком вертикальной рогатки как образом антропоморфного «минимума». Значимо, что этот образ обладает и «минимумом» космологических признаков: верх (тело)/низ (ноги), парное/непарное, внешнее/внутреннее (пространство между ног), космическое/хтоническое. Ноги – одно из самых мифологизированных частей человека, и их означивание, по сути, тождественно проявлению человеческих качеств, «становлению» человека (в коми языке сохраняется архетипическая связь *под* ‘нога, ноги’, *пода* ‘пеший’ и *под*

²⁷³ Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р.М. Баталова, А.С. Кривошекова-Гатман. М., 1985. С. 403.

²⁷⁴ Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 188.

‘основание, низ’²⁷⁵). Через семантизацию ног реализуется оппозиция человек/не человек, собственно, очеловечивание ребенка связано с проявлением способности стоять на ногах, ходить и т.д. Пространство «между ног» («нижняя рогатка») как семиотическое «окно» в иной мир находит устойчивое отражение в широком спектре мотивов, многие из которых также связаны с темой жизни/смерти²⁷⁶. Чтобы обозначить данный аспект, приведем пример из мира детства коми: «Если ребенок смотрит вниз между ногами, то это перед покойником в доме или родственника»²⁷⁷. Как специфику коми традиции отметим также, что термин *вожа* ‘новорожденный’ паронимичен слову *вежа* ‘святой, священный, освященный’, и его исчезновение во многих традициях, вероятно, связано с ассимиляцией *вожа*, *вожа пи* более понятными *вежа пи* ‘крестный сын’ / *вежа ныв* ‘крестная дочь’.

Далее мы можем здесь указать на мифологические представления, связанные с «*кык вожа пу*» ‘дерево с двумя вершинами’ – и шире – с «*вожа пу*» ‘дерево с несколькими вершинами’²⁷⁸. В нашем контексте значимо их использование в качестве надмогильных памятников, а также маркеров кладбищенской территории. Здесь стоит отметить и недавно возникший в некоторых селах Прилузского р-на обычай ставить вместо могильных крестов можжевельное дерево; оно может быть и в форме рогатины (с двумя вершинами) и со многими ответвлениями (в идеале напоминающее восьмиконечный крест < архетип «проросшего креста»). В этом же контексте можно рассматривать и бытующие на верхней Вычегде (с. Пожег) кладбищенские знаки, резервирующие места для будущих погребений. Это знаки в виде кольев с расщепом сверху,

²⁷⁵ Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 222.

²⁷⁶ Седакова И. А. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 284-305.

²⁷⁷ НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921-1936 гг. Рукопись. Л.88, с. Додз Корткеросского р-на РК.

²⁷⁸ См.: Шарпов В. Э. Вожа пу // Мифология коми. С. 110-111.

расклиненным поперечно вставленной щепой (т.е. знак в форме «Т»), которыми отмечаются места для будущих погребений²⁷⁹.

И если мы уже коснулись могильных знаков, нельзя не сказать и о еще одной знаковой функции, присущей *ректан*'у 'мотовилу'. Так, в системе коми родовых знаков (*нас*) зафиксирован знак, который так и называется – *ректан*.



Верхняя планка могла быть и прямой и дугообразной; по младшей линии *нас* передавался неизменным, по старшей – к *нас*'у добавлялся какой-нибудь элемент²⁸⁰.

Идентичные знаки «мотовила» мы обнаружили в родовых тамгах абхазов²⁸¹; встречаются они и среди древних петроглифов (в частности, среди скальных петроглифов на р. Белой (эпоха бронзы). Исследователи отмечают, что это часто повторяющийся символ, варианты отличаются угловой величиной нижней дуги: иногда это две прямые, иногда изогнутые линии вытянутой формы (перевернутая рюмка)²⁸². К сожалению, ни в одной работе мы не нашли каких-либо намеков на связь этого символа с образом человека или мотовила²⁸³.

Чтобы актуализировать этот аспект, мы можем предложить проанализировать еще два варианта *нас*'ов, попавших в наше поле зрения.

²⁷⁹ См.: Галиона В. А. Использование древесной символики и некоторых архаических форм поминальных знаков из дерева при топографическом маркировании сакрального пространства в традиционной культуре верхневычегодских коми. – URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/5.asp> (дата обращения 10.05.2022).

²⁸⁰ В частности, этот *нас* записан в с. Бадельск Усть-Куломского района (верхняя Вычегда) как родовой знак Е. Е. Уляшева (запись В. Б. Липина).

²⁸¹ Хотелашвили М. К. Абхазские тамги. – URL: <http://www.apsny.ru/history/history.php?page=content/tamgi.htm> (см. таблицу, № 97) (дата обращения 10.05.2022).

²⁸² Валганов С. В. Скалы с петроглифами над п. Хамышки // Сайт «Путь дольмена: Российский мегалитический портал». – URL: <http://megalith.ru/sign/hamish/index.shtml> (дата обращения 10.05.2022).

²⁸³ Здесь, кстати, весьма любопытно то, что с образом мотовила связаны и некоторые архаичные символы. Можно провести параллель с т.н. «крестом Лаймы»: знаком в виде скрещенных треугольников, обозначаемый в литовском языке словом *крижас* (которое помимо значения 'мотовило для прядения' также означает и «крест», «один год» или «десять лет»); обратим внимание на то, что такой элемент вычленим в *нас*'е (илл. 3).



Илл. 3. Бердо.

(Краеведческий музей с. Ыб
Сыктывдинского р-на РК).



Илл. 4. Бердо.

(Краеведческий музей пос. Приуральский
Троицко-Печорского р-на РК).

На приведенных фотографиях запечатлены знаки, сделанные на ткацких бердах. Рассмотрим *илл. 3*. Здесь мы видим два знака, которые могут быть связаны двояко: либо это варианты генетически общего родового «паса», в одном из которых угадывается уже рассмотренный *пас – ректан* с появившимися дополнительными «коленами»; соответственно между двумя знаками можно расположить несколько поколений (т.е. ткацкий стан передавался по наследству); при этом *пас-ректан* мог обозначать одно из ответвлений рода. Либо знакомый нам знак *ректан* представляет здесь стилизацию «креста Голгофы», в основании которого изображается гора. Собственно, эта символика более четко выражена в изображении креста на *илл. 4*, который, в свою очередь, также может восходить к стилизованному «под крест» *пас'у* типа *ректан*. И если углубляться в классификацию, то *пас-ректан* может быть соотнесен с т.н. тау-крестом, поперечным крестом в виде буквы T²⁸⁴. Таким образом, и на этом уровне мы можем констатировать, что знак *ректан* «вбирает в себя» символику, присущую кресту. С одной стороны, происходит корреляция двух противоположных значений жизни и смерти, с другой – мы еще раз возвращаемся к идее антропоморфности рассматриваемого инструмента. Здесь уместно вспомнить, что «крест часто выступает как модель человека или антропоморфного божества –

²⁸⁴ Для древних евреев он был символом ожидаемого мессии, спасения и вечной жизни, использовался как талисман; для древних египтян тау-крест также связывался с идеей жизни и с мужским и женским принципами (первоначально он также использовался для измерения уровня вод в Ниле). Позднее этот крест назывался христианами Крестом святого Антония. (Топоров В. Н. Крест // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 13).

антропоморфоцентричность креста и «крестообразность» человека с распростёртыми руками постоянно обыгрываются в ритуале, в фольклоре, в мифологических и религиозных сюжетах»²⁸⁵.

Так же, как и сам инструмент, знак *ректан* может быть разложен на две составляющие: верхняя – *тас* ‘перекладина, поперечина’ и нижняя – *вожка* ‘вилка, рогатка’. Оба эти идеографа могут быть рассмотрены как своего рода знаки-«примитивы». Взаимосвязь *тас’а* ‘перекладины, поперечины’ с понятием знака – *нас’а* как такового отражена в языке: *пасавны, пасйыны, пасалны* букв. (‘поставить *нас*, отметить’) = *тасавны* в значении ‘поставить палку в дверях наискось (в знак того, что в доме никого нет)’; *пасйыны* ‘метить, помечать, поставить метку’, а также ‘поставить *тас* (= тасавны)’²⁸⁶. Кроме того, в определенных контекстах значение *нас* ‘знак’ приобретает знак креста: *пасъявны* ‘отмечать, отметить, размечать’ и ‘крестить, делать рукой знак в виде креста над кем-чем-либо’; *пасъясьны* ‘креститься’; отсюда *ки-кок пасйооны* ‘скрещивать руки-ноги’²⁸⁷ букв. ‘отмечать руки-ноги’, *ки-кок креставны* (значение то же), как варианты рассмотренного выше термина *ки-кок муртавны*. Таким образом, и на этом уровне возникает взаимосвязанный ряд семантических аттракций: знак – крест – мера – человек. Антропоцентричность приведенных переходов можно усилить, добавив ко всему то, что слово *нас* в некоторых случаях имеет еще и значение ‘сознание, чувство, память’: *ас нас вылас воис* ‘пришел в себя’ букв. ‘пришел на свой *нас*’, *ас нас вывсис вошласе* ‘забывается’ букв. ‘теряется, сходит со своего *нас’а*’, *абу ас нас вылас* ‘не в духе’ букв. ‘не на своем *нас’е*’²⁸⁸.

Выводы. Пытаясь ответить на вопрос: почему заимствованный лечебный обряд трансформировался в культуре-реципиенте в смертельный обряд? – мы выявили достаточно широкий ряд эндогамных, «внутренних» предпосылок к инверсии. Возможно, несмотря на этот список, нам не удалось увидеть тот

²⁸⁵ Топоров В. Н. Крест. С. 12-14.

²⁸⁶ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 365.

²⁸⁷ Сахарова М. А., Сельков Н. Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976. С. 195.

²⁸⁸ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 267.

реальный «переключатель», сработавший в данном конкретном случае. То есть как возник аттрактор – «притяжатель». Вероятно, конструируя логику возможных переходов, можно было сгруппировать рассмотренные здесь мотивы по соответствующим уровням: языковой, обрядовой, символический и т.п. По нашему убеждению, суть от этого не меняется, поскольку здесь нам гораздо важнее было показать сам фрактальный принцип «самоподобия» выявленных итераций. Перед нами одна и та же «сквозная» тема: «человек – мера – смерть», разыгрываемая (самоповторяемая) на разных уровнях культурного метатекста. Именно в эту «нишу» опять же в результате заложенных «предпосылок» инкорпорирован и сам обрядовый текст, актуализировавший смысловой переход «обмеривание > опрастывание». Таким образом, инновация входит в традицию в качестве еще одного, нового слоя или структуры, придавшей новое содержание «притянутым» по формальным признакам фольклорным фактам. Выявленные нами самоповторы достаточно спонтанны, может быть неравноценны по семантической «глубине» и связности тематических элементов. Важно, что все возникающие «фазовые переходы» – переносы смысловых акцентов с содержания на форму, и наоборот – все они обусловлены самой фольклорной средой. Именно поэтому вследствие такого «сквозного» структурирования смыслов окказиональная инновация оказывается «давно забытым старым».

2.4. Мифологический сюжет о варке супа

С точки зрения поэтики, многие прозаические жанры, такие как мифологический рассказ или предание, по своей формально-смысловой организации близки к разговорной речи. Поэтому заимствованные прозаические фольклорные тексты, как правило, являются точными или близкими переводами на свой язык сюжетного содержания произведения или его отдельных мотивов. Однако и здесь можно обнаружить случаи достаточно жесткой формальной организации сюжета, которая определяет и способ его заимствования.

В качестве примера возьмем известный мифологический сюжет о варке сусла. В наиболее типичной версии: знахарь на берегу варит сусло, по реке идет лодка, с лодки кричат: «Сусло, стой!». Сусло перестает течь. Тогда знахарь с берега заклинает: «Если сусло стой, то и лодка стой». Лодка останавливается и стоит до тех пор, пока знахарь не снимает заклятия.

Приведенный сюжет – один из самых распространенных в коми мифологической прозе, причем реализуется он в самых разных жанровых видах: как историческое предание, легенда или т.н. быличка – мифологический рассказ о конкретных людях. Об этом можно судить по персонажам: Кӧрт айка и неизвестный колдун²⁸⁹; Кӧрт айка и Фома²⁹⁰; знахарь из Небдино и неизвестный русский знахарь на барке²⁹¹; князь из Княжпогоста и Стефан Пермский: князь варит сусло, Стефан проплывает мимо на камне²⁹²; богач из Керчомьи варит на берегу сусло к празднику, с проплывающей мимо барки крикнули: «Сусло пӧ стой!»; тот отвечает: «Если кӧ пӧ наша сусла стой, и ваша лодка пӧ стой!»²⁹³; вариант: женщины варят на берегу сусло к сенокосу, с проплывающей мимо барки крикнули «Сусло, стой»; женщины обращаются за помощью к старику-колдуну, тот отвечает;²⁹⁴ сюжет о Кужбинском знахаре Педор Петыре и неизвестном знахаре на лодке²⁹⁵. В статье «Зырянская легенда о паме Шипиче» В. П. Налимов²⁹⁶ приводит близкий сюжет о новгородских разбойниках и паме, в котором появляется дополнительный мотив «лодка разбойников сама поднимается против течения». Данный «техногенный» мотив, при всей своей немифологичности, еще больше усиливает колдовскую семантику. Здесь же можно вспомнить образ верхневычегодского колдуна, останавливавшего своим

²⁸⁹ Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. № 57.

²⁹⁰ Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой; Отв. сост. М.А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005. С. 82. № 143.

²⁹¹ Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 69–70. № 58.

²⁹² Там же. С. 70. № 59.

²⁹³ Там же. С. 73–74. № 62.

²⁹⁴ Историческая память в устных преданиях коми. С. 81. №141.

²⁹⁵ НА Коми НЦ. Ф.1. Оп.1. Д.39 (д). Л.34.

²⁹⁶ Налимов В. П. Зырянская легенда о паме Шипиче // Этнографическое обозрение, 1903. №.1. С. 122-123.

колдовским знанием паролог на реке²⁹⁷. Кроме того, у вашкиных коми зафиксирован трансформированный вариант этого же сюжета: пахарь пашет поле, кто-то с лодки говорит: «Лошадь, стой!»; пахарь отвечает: «Если лошадь стой, то и лодка стой»²⁹⁸.

На этом фоне обилия вариантов трудно говорить о том, что перед нами заимствованный сюжет, тем более что по имеющимся в нашем распоряжении публикациям русской сказочной прозы нам не удалось найти ни одного опубликованного варианта. Единственный сюжет на эту тему, правда, в другой жанровой версии – в виде магического поверья – был записан в Тотемском уезде Вологодской губернии: *«Существует поверье, что некоторые крестьяне, не колдуны и не знахари, желая кому-нибудь сделать назло, при входе в избу во время варки пива могут "остановить сусло", сказавши только: "Судно стой и сусло стой" (3 раза). Уверяют, что после этих слов сусло тотчас перестает течь из чана. Когда желают остановить работу при "выжиманьи" масла, то говорят: "Судно стой и масло стой!" Также говорят, что после троекратного произнесения этих слов масло не выжимается из семян»*²⁹⁹.

В приведенном магическом поверье достаточно легко обнаружить «ключ» к объяснению. Изначально магические слова «судно стой и сусло стой» связаны по принципу этимологической магии (паронимы *судно* и *сусло*), но *судно* здесь имеет значение «сосуд, посуда». Вероятно, в какой-то маргинальной или двуязычной среде это значение было неизвестно, и возникло более понятное осмысление *судно* 'корабль'; далее, возникает абсолютно другой хронотоп: корабль / лодка, река, берег, варка сусла. Берег реки как раз и является наиболее характерным местом для варки сусла: близость воды, камни, открытое место для костра, на котором эти камни нагреваются, а затем с помощью них нагревают воду. Так возникает структура-аттрактор, который в принципе можно уже обозначить как

²⁹⁷ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 33.

²⁹⁸ Полевые материалы П. Ф. Лимерова, В. Э. Шарапова, Удорский р-н, 1992 г.

²⁹⁹ «Эти приметы сообщил крестьянин Папа Собанин, д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского у.»: Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы "Этнографического бюро" князя В. Н. Тенишева. / Т.5. Книга 4. Вологодская губерния. СПб., 2008. С. 43.

фольклорный «замысел»; именно она начинает разворачиваться в коми фольклоре, или же этот аттрактор не «сработал» в самих русских традициях в силу отсутствия тех «катализаторов», о которых речь пойдет ниже.

При первом приближении этот мифологический сюжет может быть сопоставлен с другими вариантами фольклорных контаминаций: при создании автохтонного повествования заимствуется сюжетная основа, диалоговая конструкция сохраняется в исходном русскоязычном виде, поскольку диалог на русском языке обыгрывается в ритуально-магическом ключе. Включение в сюжет русскоязычной «вставки» соотносится с появлением мотива заговаривания/ заклинания. Таким образом, сюжет находит соответствующую формально-смысловую организацию текста этнографическую «нишу».

На самом деле в русской мифопоэтической традиции подобные сюжеты связаны с совершенно иными механизмами создания мифологической наррации. Он представляет собой особый тип структурно-семантической организации нарратива: ядро сюжета имеет определенное языковое выражение, формальная конструкция которого организует всю его структуру. Эта формально-смысловая организация сюжета не поддается вариациям, поскольку в противном случае он просто «рассыпится». Отмеченная специфика становится очевидной при лингвосемантическом подходе к мифологическому сюжету, обоснованном и опробованном нами в ряде других работ³⁰⁰.

Здесь отметим наиболее общие пункты. Лингвосемантический анализ мифологических рассказов позволяет выделить два нарративных типа взаимодействия данного языка и мифопоэтической картины мира. Первый тип – это собственно мифологические сюжеты, возникающие в результате работы языка «под мифопоэтику». И второй тип нарративов, реализующий обратную связь, – это сюжеты, возникающие в результате взаимодействия языковой системы с уже существующими мифопоэтическими представлениями, фиксирующими

³⁰⁰ См.: *Панюков А. В.* Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов: автореф. ... канд. филол. наук. СПб., 1998; *Панюков А. В.* Актуальные проблемы изучения устной несказочной прозы: проблема мифологического нарратива / Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2002.

определенные фрагменты модели мира в виде словесных текстов. Такой тип нарративов имеет свою языковую прагматику, направленную на закрепление определенных языковых аномалий, возникающих в коммуникативной реальности. Рассматриваемый сюжет относится ко второму типу, его лингвопрагматический смысл можно выразить в виде логической формулы: то, что *течет* и *плывет*, может *идти*, поскольку то, что *течет* и *плывет*, может *стоять*. Первая часть выражает языковую аномалию, актуализируемую в данном сюжете. Собственно, она сохраняется и в современном русском языке («корабль идет/ корабль плывет»). Вторая часть – это логическое (= мифологическое) закрепление языковой нормы. Мифологический сюжет обыгрывает коммуникативную ситуацию, используя для этого соответствующий этнографический контекст (сусло идет/ течет, лодка идет/ плывет).

Прежде всего отметим, что при заимствовании сюжета соблюдается его исходная формально-смысловая организация. Лексико-семантическое ядро не переводится на коми язык, а сохраняется как «текст в тексте». В результате этого возникает двуязычный сюжет, который в коми традиции приобретает совершенно особую мифопоэтическую проекцию. Сам сюжет начинает обыгрываться как типичная ситуация столкновения двух знахарей: своего (коми) и чужого (русского). Соответственно диалог между ними становится микротемой словесного состязания в магической силе, а говорение на русском языке реализуется как переключение на магический язык.

Это семиотически «сильная» позиция, в которую попадает заимствованный сюжет и приобретает «вторую жизнь», начинает играть роль семантического аттрактора. Типичное для многих рассмотренных нами заимствований попадание в «исконную» нишу начинает проявляться в традиции как некая архаизация повествовательной традиции. В собственно коми традиции возникают дополнительные мотивы и варианты, усиливающие ритуально-магический «фон» сюжета: персонажи сюжета выступают в роли «хранителей места»; некоторые варианты приобретают календарно-обрядовую привязку, сюжет соотносится с изготовлением ритуального напитка – *кануна*. Появляются усиливающие

магический контекст детали: лодка останавливается на самом быстром течении, останавливается самое быстрое сусло и т.п. И здесь определенное недоумение вызывают научные обобщения, без особых сомнений ставящие знак равенства не только между абсолютно разными артефактами *сусло* и *сур* (*сусло* – это фольклорный образ, не имеющий отношения к этнографическому *чужва* ‘сусло’, тем более к *сур* ‘пиво’), но и между фольклорной и этнографической реальностями. Например, Н. Д. Конаков констатирует: «Фольклорные данные свидетельствуют, что в прошлом процесс варки сура был сакрализован. В распространенном в коми-зырянском колдовском эпосе сюжете говорится, что дед-колдун и его внук, т.е. уже ритуально чистый и еще ритуально чистый представители мужского пола, варят *сур* на берегу реки. С проплывающей по реке лодки слышится: «Сусло, стой!». В ответ на происки другого колдуна раздается: «Если сусло стой, то и лодка стой!». Убедившись в силе друг друга, колдуны снимают заклятья, восстанавливая статус-кво после слов: «Сусло, беги!» и «Если сусло беги, то и лодка беги!»³⁰¹.

Мы не будем подробно анализировать все зафиксированные в коми традициях сюжеты, а коротко обозначим некоторые крайние точки освоения этого сюжета.

Приведем вариант предания о вишерском колдуне Тюве и небдинском знахаре Панько: «*Оти пöраэ Тюве вöлэм катэ Эжва кузя пыжэн, а Панько вöлём öшинь улас вöчэ сур. Отласясны кык тöдысь дай вэнэ воасны, коднис йонэсь тöдэмнас. Тюве дöзмас Панько вылэ дай шувас рочен: “У Панькоа сусло стой!”*. И сур оз кут вийавны. Панько дöзмас дай шувас Тювелы: “У Панькоа (кэ) ли сусло стой и ваша лодка стой!” И Тюве мырсяс чöлэй лун, а пыж местаись оз вöрзъыв. Дай кутас кевмисьны Паньколы: “Вай, лэдз, нежалуйста, менэ! Тэ вöлэм унджык тöдан ме дорысь”»³⁰² (Однажды Тюве поднимался по Вычегде на лодке, а Панько под окнами пиво делал. Сошлись два знахаря да и заспорили, кто сильнее

³⁰¹ Конаков Н. Д. Сур // Мифология коми. С. 348.

³⁰² Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd.4. S. 332, № 237, текст Попова.

знаниями. Тюве обозлится на Панько да и скажет по-русски: «У Панько, сусло, стой!». И пиво перестанет течь. Панько обозлится да и скажет Тюве: «Если у Панько “сусло, стой”, и ваша лодка, стой!». И Тюве промучается целый день, а лодка с места не тронулась. Да и стал умолять Панько: «Давай, отпусти, пожалуйста, меня! Ты оказывается больше меня знаешь»).

Вариант отличается тем, что оба персонажа коми, и переключение на русский язык здесь «узко специализировано» как магический интекст (заклятие). Кроме того, этот сюжет выбивается из цикла преданий о Тюве, поскольку здесь он оказывается в роли слабого противника. Исполнитель родом из другого села этого же района, и в его рассказе именно местный персонаж наделяется большей знахарской силой. Стоит обратить внимание на грамматические ошибки в русскоязычных фрагментах, которые связаны с попыткой исполнителя говорить «по-русски».

Далее мы можем привести деформированный вариант, в котором уже нет диалога и мотив «сусло стой» становится формой выражения необычных, гипертрофированных колдовских знаний персонажа: *«Юркаыс вёлъмке Яг-морт, зэв тёдись, ставсё тишыкөдлө. Туй Эжва вывті ке мунэ пыж, сійё шуас: “Сусло, стой! Лодка стой!” – и сувтэ не (пыжыс). Суслыд сувтас медвизувыс, и пыжыс сувтас...»* (Юрка был Яг-морт, очень знающий, всех портил-колдовал. Если по Вычегде плыла лодка, он говорил: «Сусло, стой! Лодка стой!» – и (лодка) останавливалась. Сусло останавливалось самое быстрое, и лодка останавливалась)³⁰³. Эта запись сделана в 2003 г., здесь мы видим трансформацию сюжета о местном силаче в магически сильного персонажа, соотносимого с демоническим образом *Яг морта* (букв. ‘Лесного человека’), и сама «отсылка» к сюжету о варке сусла становится интекстуальным вкраплением магического, заговорного текста, произносимого Юркой.

Говоря о дальнейшей эволюции заимствованного сюжета, стоит обратить внимание на «инверсированный» вариант: пивовар на берегу заинтересовался

³⁰³ Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой; Отв. сост. М.А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005. С. 99. № 165.

проплывающей баркой и крикнул: «Барка, стой!»; с барки отвечают: «Если барка стой, то и сусло стой!»³⁰⁴. В этом варианте сохраняется мотив диалога персонажей на русском языке, однако в таком виде теряется сюжетный смысл «свой знахарь на берегу» (= хранитель места) оказывается магически сильнее «чужого» в лодке». Более того, в лингвопрагматическом плане инверсия диалога приводит к потере «переключателя» в магический план, поскольку предложение «Лодка, стой!» обладает обыденными значениями и в речевом контексте может означать ‘перестаньте грести’, ‘пристаньте к берегу’. Поэтому как попытка «компенсировать» нарративный «разрыв» возникает поясняющий мотив любопытства.

Более органично подобный сюжет с инверсированной структурой «свой знахарь плывет на лодке, чужой на берегу варит сусло» вписывается в мифопоэтическую нишу «знахарь – проводник в мир чужих». Например, рассказ о вольдинском Петыр Епим, знахаре, выполняющем роль охранителя свадебного поезда, где он состязается с колдуном из д. Выльгорт и побеждает его, заставив снять заклятие с лодки, заговорив сусло противника. Здесь Петыр Епим выступает в роли *пон бӧж кералысь* ‘собачий хвост отрубавшего’, т.е. «сильного» колдуна, сопровождающего свадьбу из д. Вольдинской в пог. Помоздинский по р. Вычегде³⁰⁵.

Теперь можно посмотреть, что происходит с сюжетом при его переводе в монологичный план. Т. Е. Утилой был записан такой переведенный вариант известного сюжета о Кӧрт айке и Стефане Пермском: *«Важен овлӧма Кӧрт айка, сійӧн и шувӧні Кӧрткерэсэн. Кӧрт айкаис вӧлӧма знакэр. Эжва кузяис некодэс абу лэдзлӧма мунні. Важен вӧлэма сэтӧ вӧр. Сэсса эм Кияю, а Кия юас вӧлӧма олысь, сэн олӧма Сътепан Пермскэй. Отчӧд сійа Сътепан перимскэй мунас чери кыйні Кия ю кузяис и усьтисянис кутас катні Эжва кузя. Воас Кӧрт айка олан вэсьтэдзис. Кӧрт айка сур вӧлэм нуэ. Кӧрт айка шуас Сътепан Пермскэйлі:*

³⁰⁴ Там же. С. 82. № 142.

³⁰⁵ Уляшев О. И. Петыр Епим // Мифология коми. С. 306-307; текст опубликован: Му пуксьӧм – Сотворение мира / автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. С. 333. №272.

«Пыж, сувт!». Сьтепан Перимскэй шуас: «Пыж кэ сувтас и чан виялёмись сувтас». Сьтепан Перимскэйлэн силаис вёлёма унджик и Кёрт айкас вийема»³⁰⁶ (Давно жил Кёрт айка, поэтому и называют Корткерос. Кёрт айка был знахарем. По Вычегде никого не пропускал. Раньше был там лес. Потом есть речка Кия-ю (приток Вычегды), а на речке Кия-ю был житель, там жил Степан Пермский. Однажды этот Степан Пермский отправляется ловить рыбу по речке и с устья станет подниматься по Вычегде. Дойдет до жилья Кёрт айки. Кёрт айка варил пиво. Кёрт айка скажет Степану Пермскому: «Лодка, остановись!». Степан Пермский скажет: «Если лодка остановится и чан течь перестанет!» У Степана Пермского силы больше оказалось и Кёрт айку убил).

Отметим, что при переводе сюжета в монопольной план общее содержание сюжета, вроде бы, сохраняется, но сразу снижается его аксиологическая нагруженность, поскольку культурно-героическое противопоставление персонажей не «поддерживается» языковой оппозицией коми (свой)/ русский (чужой). Не случайно, видимо, и Степан Пермский в данном варианте оказывается «местным жителем». Таким образом, перевод сюжета как дальнейший вариант освоения заимствованного текста приводит к деформации сюжетной структуры, благодаря которой этот сюжет обрел свою «вторую жизнь» в коми традиции.

Точно такую же актуализацию могут приобретать и другие подобные по структуре заимствованные сюжеты. Приведем для сравнения еще один текст с «двойной реальностью»: человек видит, как русалка расчесывает волосы при свете луны, и когда луна скрывается за облаком, кричит: «Белая, свети!». В достаточно близкой исходному сюжету версии этот сюжет записан как мифологический рассказ о «нечистом месте»: «Чов-ю йылас пö гырысь пожэм йылын öтик ныв пукавлывлö да печкö вэк. Зэв кузь юрсийа пö, паськöмыс ставыс еджыд. А войнас пö печкыгад кымöрыс тöлысьсö тупкывлö, сийö пö сэки гора зэв шутёвтас, вöлыд пö сулавны весиг оз вермы, дай горöдлывлас пö вöлы: “Белая,

³⁰⁶ Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd.4. S. 391-391, № 270, текст Потапова.

свети!», да кымöрыс öдйöджык и вешйас сэсь. Сы понда Чов-ю йылас кэрсö лэдзны оз позь вэтлыныс»³⁰⁷ (В верховьях р. Чов-ю на большой сосне (накренившейся над водой) одна девушка часто сидит и прядет всегда. Очень длинные волосы, одежда вся белая. А ночью, когда прядет, облако луну закрывает иногда, тогда, мол, она очень громко свистит, даже лошадь стоять не может, да и кричит: «Белая, свети!», и облако быстрее и отойдет в сторону. Поэтому в верховья Чов-ю нельзя ходить валить лес).

Сравним приведенный текст с трансформированным вариантом этого же сюжета. Несколько деформированный в языковом плане, но сохраняющий двуязычность верхневычегодский вариант был записан в 1941-1942 гг. Паулем Аристэ: «Но ми вöлы кыбам, войис вöлы тöлыся. Кылö шы шувалö: “Сьвеки небэ, сьвеки небе”. – сюн тшупöд дорö пэтöма васис вауса. Зэв кузь юрсийа, дай шувалö: “Сьвеки небэ”. – юрсисö сыныштас да: “Сьвеки небэ”. – Сэссия пöльö кыйедас да кватитас юрсиöдис. Дай кийас гартыштас, да ваас суйлас юрсиöдис, дай шувö пöльö: “Öны пö сьвеки небэ или несьвеки небэ?”. Ваува шувö: “Несьвеки небэ, несьвеки небэ”. – Сэссия ва шöрö шыбитас юрсиöдис, дай шувас: “Некор ме шöр эн лöсьöтчö”» (Ну, мы лучили ночью. Была луна. Послышался голос: «Свети в небе, свети в небе». К глиняному выступу из воды вышла русалка. С очень длинными волосами. И приговаривает: «Свети в небе». Волосы расчесывает и: «Свети в небе». Затем дед улучил момент и схватил за волосы. И на руку намотал. И в воду окунул за волосы. И спрашивает: «Теперь «свети в небе» или «не свети в небе?». Русалка отвечает: «Не свети в небе, не свети в небе». Затем за волосы в воду бросил и говорит: «Никогда на моем пути не попадайся»)³⁰⁸.

Здесь мы видим проекцию на ту же самую ситуацию столкновения двух сторон: свой («знающий дед») / чужой (демонологический персонаж). Поскольку в исходном сюжете нет этого мотива, микротема магического состязания

³⁰⁷ Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1989. Bd.3. S. 194, №123, текст Попова.

³⁰⁸ Коми фольклор. Собрал П. Аристэ. Тарту, 2005. Ч. I. С. 92. № 93, с. Пузла Усть-Куломского р-на.

«восполняется» мотивом физического превосходства. Таким образом, «сила» «знающего деда» оказывается больше демонической силы мифологического персонажа.

Выводы. Мы рассмотрели еще один способ освоения заимствованного фольклора, связанного с повествовательной традицией. В результате инноваций возникает достаточно устойчивая повествовательная «ниша» с моделью «русскоязычный текст в коми тексте». Ее возникновение связано с теми же механизмами перехода в новое квазиустойчивое состояние, но в качестве аттрактора здесь срабатывают готовые сюжетные структуры, заимствованные из русского фольклора. При этом эти структуры заполняются новым содержанием, соответствующим фольклорным представлениям коми.

ГЛАВА 3. КАЛЕНДАРНЫЕ ИННОВАЦИИ

Продолжая движение от частных проявлений к общим принципам самоорганизации системы, в данной главе мы остановимся на трех инновациях, связанных с календарной обрядностью. Как и у других православных народов, у коми после христианизации календарная обрядность была приурочена к церковному календарю, на который ориентировалась вся хозяйственная и досуговая жизнь. В этом контексте календарная обрядность коми-зырян в своей основе повторяет северно-русскую календарную традицию, а специфические элементы календарных представлений связаны уже с бытованием локальных традиций, о которых и пойдет речь.

3.1. Святочные духи и образ мороза

Святочный обрядовый комплекс представляет собой общую для многих этнокультурных традиций последовательность символических моделей поведения, регламентированных календарным сценарием. Это Рождественский пост и встреча Рождества, ритуальные обходы домов, святочное ряжение и молодежные бесчинства, рождественские игрища, святочные гадания, изгнание святочных духов и очищение в крещенской проруби. На таком обобщенном уровне коми и северно-русская традиции достаточно схожи, отличия касаются отдельных элементов этого цикла. В последние годы в связи с активным исследованием календарно-обрядового фольклора³⁰⁹ появилась возможность

³⁰⁹ *Конаков Н. Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993; *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998; Традиционный народный календарь коми: Материалы / Сост. *В. В. Филиппова, Т. С. Канева*; Под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 2002; *Панюков А. В., Савельева Г. С.* Храмовые и заветные праздники в Коми крае // *Paleoslavica*. Cambridge; Massachusetts, 2006. Vol. IV. P. 262–286; *Панюков А. В., Савельева Г. С.* Традиционный календарь в Коми крае // *Paleoslavica*. Cambridge; Massachusetts, 2007. Vol. XV. No. 2. P. 261–294; *Панюков А. В.* Праздничные обходы территорий в локальных коми традициях // *Этнографическое обозрение*. 2012. №1. С. 72–85; Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995-1998 гг. / Сост. *А. В. Панюков, Г. С. Савельева*. Сыктывкар, 1999; *Панюков А. В.* Календарная терминология коми в зеркале народной этимологии // *Вопросы*

увидеть достаточно глубокую вариативность календарных представлений не только на уровне отдельных этнографических групп коми, но и применительно к целому ряду микролокальных зон. О вариативности представлений говорит и широкий ряд локальных терминов, обозначающих святочных духов: *вежа войса* скр., *вежа воййа* скр. (букв. ‘святочный ночной’, *вежа* ‘святки’), печ., *куття войса* вв., скр., *куття воййа* уд. (букв. ‘появляющийся в ночь на кутью, кутейник’; *войса*, *воййа* ‘ночной’), *куття* вв, *куття васа* вв., скр., сс. (*васа* ‘водяной, обитающий в воде’), *куття даддя* сс., уд. (*даддя* ‘с санками’), *куття вольса* нв. (*вольса* ‘со шкурой’), *куття волоса* скр. (*волоса* ‘мохнатый, волосатый’), *куття пиян* (*пиян* ‘детеныши’), вым., *кутюр*, *кутир-котир*, *куть-куть*, *кути-коти*, *кутю-кок* вв., *кути-мути* нв., *куль-кути-мути* вс. (где *куль* ‘водяной’, *мути* ‘нечистая сила’), *шири-гульчи* сс., *шораяс*, *шорёяс* (об этимологии этих демонимов см. ниже), *сильгысьяс* (букв. ‘звенящие (в колокольцы)’ лет., этимологически неясные *вежа пуляк*, *шы пуля(к)*, *ши пуляк* иж. (где *пуль* ‘очень мелкий’), *шыликун*, *шуликун* нв. (ср. рус. *шуликуны*). В данном разделе мы обобщили накопленные на сегодняшний день сведения о святочной мифологии коми-зырян.

Святочный период. Если обратиться к территориальному распространению терминологии, обозначающей святочный период, то все локальные традиции коми можно условно разделить на две зоны: 1) южные коми (Прилузский р-н Республики Коми, средняя и верхняя Сысола), где в качестве основного обозначения Святков использовался термин *светтьö* (в летской традиции — *святте*, *сяттьö*) ‘святки’ (от севернорусского «светьё» — цветение, святки); 2) во всех других традициях и сейчас используют коми слово *вежа* (*вежа дыр*, *вежа пöра* ‘святое время’). При этом в Прилузье зафиксированы оба значения *светья*: в Рождество под снегом цветет озимая рожь (*сюыс цветитö*), а летом в июле — *гожся светте* ‘летнее светьё’ (с. Читаево). На верхней Вычегде

время от Введения до Крещения называлось *нянь вежа* ‘хлебные святки’ и подразделялось на два периода: до Рождества – *дзоля вежа* ‘малые святки’, от Рождества до Крещенья – *ыджыд вежа* ‘большие святки’, *прамой вежа* ‘настоящие святки’.³¹⁰ С термином «вежа» связаны такие наименования святочных духов как *вежа войса* скр., *вежа войя* скр. (букв. ‘святочный ночной’), *вежа пуляк* иж. (< *пуль* ‘очень мелкий’; *пуляк* ‘нечто клубнеобразное (например – картофелина)’).

Ключевую роль в традиционных представлениях о святках играли кануны Рождества и Крещения, обозначавшие границы этого периода. В северно-русских традициях они имели два разных названия, восходящих к общему обрядовому истоку – *сочельник* и *кутейник*: *кутейник* < *кутья*, *кутия* ‘каша с сытою, с изюмом, из обдирного ячменя, пшеницы, рису, из крупы, приносимая в церковь при поминках и подаваемая за упокойным столом, а местами и в рождественский сочельник, называемый посему на юге тоже кутьей, как зовут и сочельники Крещенья и Нового года’³¹¹; слово «сочельник», в свою очередь, может восходить к словам *сочиво* и *сочень*. *Сочивом* у русских называли сок или молоко из семян, а также постную кашу, которую ели в рождественский и крещенский сочельники. *Сочнями* же назывался вид лепешек на конопляном масле, а также сдобные выпечные изделия с начинкой сверху или без нее. Постные и пресные сочни изготавливали к Рождеству, поэтому название *сочельник* относится, прежде всего, к кануну Рождества Христова³¹².

В локальных традициях коми-зырян бытовали оба этих термина, при этом *сочельник* – только в Прилузском р-не Республики Коми. Что касается второго, то едва ли не все русские календарные термины, связанные со словом *кутья*, бытовали и у коми; с рождественским *кутейником* связан и наиболее распространенный демоним *куття войса* букв. ‘появляющийся в ночь на

³¹⁰ Панюков А. В., Савельева Г. С. Храмовые и заветные праздники в Коми крае. Р. 261.

³¹¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. Т.4. М., 2001.С. 447.

³¹² Русские праздники и обряды - Русские праздники и обряды //Сайт РЭМ. – URL: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/3933.htm> (дата обращения: 01.10.2022).

кутейник, кутью'. Именно в эту ночь святочные духи появляются на земле, и в эту ночь они наиболее опасны для людей. Кроме того, во многих локальных традициях с понятием *куття вой* связан и уход святочных духов: в Рождественский кутейник они выходят из воды, а в Крещенский – *Крешиенньö куття*, *Крешенне кутейник* – уходят обратно в воду. Демоним *куття войса*, по всей вероятности, и послужил отправной точкой для появления широкого ряда узколокальных вариантов названия святочных духов, о которых речь пойдет далее.

В летской традиции (летский куст поселений Прилузского р-на) для обозначения праздничных канунов используется термин *сöчöн лун* (букв. 'день сочней') или вариант *сöчöн рыт* ('вечер сочней', более близкий к понятию «вечерня»), восходящий к слову *сочельник*. Некоторые информанты связывают это название с кануном Крещения, или даже Васильева дня; по другим сведениям, *сöчöн лун* могли называть и канун Васильева дня, и масленичные субботы (начало и окончание масленичной недели). В современной традиции название *сöчöн лун* никак не соотносится со словом *сочельник* (*сöчöльник* как название рождественского и крещенского канунов известен другим локальным группам прилузских коми³¹³). Во всяком случае, в наших материалах названия *сöчöн лун* (*сöчöн рыт*) связываются исключительно с выпеканием сочней; при этом *сöчöн* не воспринимается как особая, обрядовая выпечка, хотя может иметь мотивировки, так или иначе «отсылающие» к традиции. В с. Прокопьевка (р. Летка) нам удалось зафиксировать два варианта приговорки, сопровождавшей выпекание праздничных сочней. По одной из версий, в *сöчöн рыт* (накануне Крещения), когда замешивали тесто и выпекали сочни, приговаривали: «*Куття кока, сöчöн борда*». Поскольку исполнители не смогли объяснить смысл слов *куття кока*, приговорку можно перевести и как «куття – с ногами, сочни – с крыльями», и как «с кутейными ногами, с сочневными крыльями», «*Нимыс сöчöныслöн “куття*

³¹³ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 229.

кока, сѳчѳн борда”»³¹⁴ (Это название сочней такое «с кутейными ногами, с сочневными крыльями»). По другой записи, это действие было приурочено к кануну Рождества, и кулинарный подтекст здесь выражен более четко: «Рѳжтво вечернясѳ пѳжавлысны: Талун пѳ: “Куття кока, Рѳжтво юра, сѳчЕн борда!” Кор кѳтѳны, но, как индѳны и пѳжалігас и. (Соб.: Пѳжалігас и?) – Но, как пызан вылас кутасны катѳдны сѳйнысѳ. Вот и шуасны. Сѳчен – обыкновеннѳй. Куттяыс – сѳя дзижъя каша ещѳ шусьывлыс. Шыдѳссѳ пуктасны, и вылас ешиѳ пуктѳны мыйкѳ, яйѳ ли кутшиѳмкѳ жижѳ ли пуиг кежас, пачас сѳясны, и сѳйѳ сылас ѳтлаын, пуяс и сѳйѳ шусяс “куття кока”. (Мыйла “кока”?) – Мыйлай-а “куття кока, рѳштво юра, сѳчѳн борда”. (Сѳйѳ сѳтчѳ сѳчѳн пуктѳны?) – Сѳчѳн. (Сѳйѳ куттясѳ ваясны, кашасѳ?) – Да, куттясѳ, сѳй. (А “юрыс” тогда мый?) – А “рѳштво юрыс” ме ог тѳд мый-а сѳтѳн бара. Сѳйѳ бара ог тѳд так. А порсь коктѳ порсь рытѳ сѳйѳны бара тринадцатого так»³¹⁵ (Вечером перед Рождеством пекли: «Сегодня – “С кутейными ногами, с Рождественской головой, с сочневными крыльями!”» Когда тесто замешивали, когда пекли сочни и когда на стол подавали, тоже приговаривали. (Когда пекли, тоже?) – Ну, как на стол станут раскладывать. Вот и скажут. Сочень – обыкновенный. Куття – это еще называлось «дзижъя каша» – каша со шкварками. Крупу положат, а сверху еще клали что-то, мясо или жижу мясную. В печь поставят, и в печи растопится, сварится вместе с кашей, и это называлось «куття с ногами». (А почему «с ногами»?) – Потому что «куття с ногами, Рождество с головой, сочни с крыльями». (А туда еще и сочни ставили?) – Сочни. (И эту куттю принесут, кашу?) – Да, куттю – ешь. (А «голова» тогда что?) – А что такое «рождественская голова» – не знаю почему. Это я не знаю. А вот свиные ноги вечером в *порсь рыт* (канун Васильева дня, букв. ‘свиной вечер’) едят опять же, тринадцатого).

Очевидно, что здесь приговорка вписывается в общий кулинарный контекст рождественских праздников. *Порсь рыт* / *порсь кок рыт* ‘вечер (поедания)

³¹⁴ ФФ ИЯЛИ А1503–22 Зап. А. В. Панюков, Г.С. Савельева, Т.А. Моторина от Лобановой А. Е., 1910 г.р., в д. Ивановка Прокопьевского с/с Прилузского р-на РК, 1998 г.

³¹⁵ ФФ ИЯЛИ В1544–8. Зап. А. В. Панюков от Лобановой Е. Ф., 1924 г.р в с. Прокопьевка Прилузского р-на РК. 2006 г.

свиного мяса / вечер (поедания) свиных ног’ традиционно связан с кануном Васильева дня, который в летской традиции назывался *Выль лун Васька* ‘новый Васильев день’: из свиной головы и костей варили холодец, ели вечером всей семьей; у верхневычегодских коми канун Васильева дня назывался *порсь юр-кок виледан лун* ‘день обглаживания свиных костей’; *юр-кок* букв. ‘голова-ноги’. Помимо такой явной аналогии с формулой *куття кока, рѳжтво юра*, здесь стоит указать и на термин *кока нянь* ‘домашнее печенье в виде кренделя’, букв. ‘хлеб с ногами’ при микродиалектном ‘крюкообразный’ (*кока* ‘крюк, клюка’).³¹⁶ Таким образом, перед нами возникает персонифицированный образ приближающегося праздника, допускающий широкий ряд ассоциаций с другими обрядами, например, с удорским *Ен сод* ‘лестница Бога’ из поленьев или навоза, по которым накануне Рождества *Ен* спускается на землю и приносит скоромный день³¹⁷. Не меньшего внимания заслуживает и тот факт, что это единственный обрядовый контекст с термином *кутья* — ключевым для понимания представлений о святочной демонологии коми.

Святочные духи. Особую смысловую зону для понимания общих механизмов наименования святочных персонажей представляют южно-коми версии демонимов, не связанных с основой *куття* и имеющие обособленные истоки.

Шыри-гульчи, шири-гульчи ‘святочные духи; (перен.) детвора, орава’. Микролокальный термин, зафиксирован в среднесысольском диалекте в зоне перехода к верхнесысольскому (с. Палауз Сысольского р-на РК). Этимология слова затемнена. Наиболее вероятно то, что демоним возник в результате трансформации севернорусского *шиликун*, возможно, *шиликунцы*: шили-кун(чи) > шили-куль(чи) > шири-гуль(чи). Суффикс *-чи* характерен для данного диалекта, употребляется в названиях жителей по населенному пункту или их местонахождению (*гарьичи* ‘жители с. Гарья’, *сельпочи* ‘работники сельпо’ и т.

³¹⁶ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 167.

³¹⁷ Панюков А. В., Савельева Г.С. Храмовые и заветные праздники в Коми крае // *Paleoslavica*. Cambridge; Massachusetts, 2006. Vol. IV. P. 267.

п.). Здесь он имеет такое же локативно-собирательное значение — бесы, нечистая сила. Ассимиляционный переход *кун* в *гуль* может быть связан с демонимом *куль* ‘водяной дух’ или словом *гульчунь*, *гулючунь* ‘чертовы пальцы’ букв. ‘пальцы куля’ (с таким же озвончением), соотносимыми по семантике со святочными демонами. Кроме того, здесь может быть задействован и звукоизобразительный контекст: *гуль-голь* — «изобразительное» слово, выражающее бряканье, звяканье, дребезжание, громкий звук (например, от падения посуды, дров), о предмете — такой, что вот-вот рассыплется с шумом; *гульс-гольс* изобр. ‘бряканье, звяканье ударами металлических предметов’. Переход *шили-* в *шири-/шыри-* так же может быть связан с оноματοпоэтической составляющей: *шырк* ‘вдруг, неожиданно’, *шыркнитны* ‘украсть, выкрасть, похитить, своровать’³¹⁸, *шыркъялны* ‘носиться, быстро ходить’; звукоподр. *шур-шар*, *шура-шаракылны* ‘шуршать, шелестеть’, *шыргыны* ‘жужжать (о веретене); прясть, жужжа веретеном’, *шургын*, *шургунеч*, *шыргей* ‘бубенчик, бубенцы’. Каких-то особенностей, связанных с мифологическими представлениями о данных демонах, нами не выявлено.

Шора/шорё. Распространен только в летском кусте лужско-летского диалекта. Не имеет убедительной этимологии и обозначает (как и в других локальных традициях) святочных духов и святочных ряженных. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют уверенно сказать, что этимология этого слова достаточно прозрачна, хотя и осложнена многочисленными смысловыми наслоениями. Исходя из специфики местной культуры можно связать этот святочный термин с русским *шоры* (ед. ч. *шора*) ‘боковые щитки на уздечке возле глаз, не дающие лошади возможность смотреть по сторонам; наглазники’.³¹⁹ Вероятно, в первичном значении заимствованное летскими коми слово *шора* было связано с образом святочного ряженя (*шора* < ‘с зашоренным, закрытым лицом’); возможно также, что *шора* в значении ‘маска, личина (ряженого)’ бытовало ранее и в соседних русских селениях, и оттуда уже было заимствовано

³¹⁸ Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г. Среднесыольский диалект коми языка. М., 1980. С. 207.

³¹⁹ Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С.А. Кузнецова. СПб., 1998. – URL: <https://gramota.ru> (дата обращения 05.10. 2022)

как святочный термин. С другой стороны, «зашоренность» изначально могла ассоциироваться и с невидимостью, скрытностью святочных духов (*шораяс* < ‘зашоренные, скрытные’). Так, по пояснению одного из информантов из с. Прокопьевка, этот демоним каким-то образом связан с понятием «невидимые»: «Шорёыс сійё обозначаитё тыдавтёмьяс»³²⁰ (*Шорё* – значит «невидимые»). Можно увидеть здесь ассоциацию с современными русскими словами «зашоренный», «зашориться», однако в данном случае более вероятна типологическая связь демонологического начала с признаком невидимости (ср.: *невидимьяс* ‘нечистая сила’).

Несмотря на то, что термин *шораяс* обозначает и святочных ряженых, и святочных демонов, эти два плана в современной традиции никак не взаимосвязаны, а большинство информантов вспоминает только о ряженых. Судя по нашим материалам, образ ряженого был однотипным: вывернутая наизнанку шуба, лицо накрыто марлей или разрисовано сажей. Не было зафиксировано каких-либо театрализованных действий с особыми святочными персонажами, не акцентированы и святочные бесчинства, которые достаточно разнообразно представлены в других локальных традициях коми. Общий мотив: если хозяйева вопреки принятому обычаю не пускали ряженых в дом, то в наказание им могли запереть двери. Само хождение *шораяс* устойчиво связано с поздравительными обходами: «*А öні көледаён шуöны, а сэки шораён шулёмны. <...> “Пирог давай совсем, не ломай!” – сие шулылысны сьылыгас. (Сие шораяс и шуö?) – Да. “Не ломай пирог, совсем давай!” – сия нин көнецыс и эм, пöследней словöясыс, а ме перьёдсэ ог тöд»* (Теперь коледой называют, а тогда *шора* называли. <...> «Пирог давай совсем, не ломай!» – это приговаривали, когда пели. (Это *шора* и говорит?) – Да. «Не ломай пирог, совсем давай!» – это уже окончание и есть, последние слова, а что перед этим, я и не знаю)³²¹.

³²⁰ Традиционный народный календарь коми: Материалы / Сост. В. В. Филиппова, Т. С. Канева; Под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 2002. С. 34.

³²¹ ФФ ИЯЛИ В1566-3, 5. Зап. А. В. Панюков, Г.С. Савельева от Черных Т. Е., 1938 г.р., Черныха М. Ф., 1938 г.р. в д. Березовка с. Гурьевка Прилузского р-на РК. 2011 г.

Круг мотивов, связанных с представлениями о святочных духах, достаточно традиционен, однако, в отличие от других локальных традиций коми, здесь абсолютно отсутствуют какие-либо описания внешнего вида *шора*, которые в лучшем случае отождествляются с бесами или чертями. Зачастую демонологическая коннотация возникает только в контексте детских запугов или в ответ на ключевую для традиции формулу *шораяс стукайтём* 'изгнание *шораяс*'. Из более редких мотивов можно отметить представления о железном веретене *шора*, которое духи подбрасывали нарушившим запрет на прядение или за шумное поведение: «*Шораяс – сійö шулывлісны, но миянös то повзёдлісны, бара Рёштвонас эз тиöктыллыны печкыны, Рёштвоын пö оз кол печкыны. Мыйкöыс пö, но, шораясыс, көрт чуньяс пö ваясны да мöдасны татшкöдны көсякад. Ваясны көртöвей чёрсыяс да сёкыд пö печкыныс*» (Шораяс – это говорили, нас вот пугали, В Рождество запрещали прясть. В Рождество, мол, нельзя прясть. Эти, мол, шора, принесут железные пальцы <в значении *веретена*> и станут стучать в косяк двери. Подкинут такие железные веретена, тяжело будет прясть)³²². Сюжет о железном веретене святочных духов опять выводит нас к вишерской традиции, где он разработан весьма подробно.

Несколько слабее представлена связь представлений о святочных духах и гаданиях: здесь нет характерных для большинства коми традиций словесных формул-обращений к нечистой силе, хотя сами гадания могут называться *шораяссö кылзысьны* 'слушать, что говорят *шора*'; в этом же ключе дается противопоставление информантами прежней и нынешней жизни (речь идет о середине прошлого века): «*А öні пö эса олёмön шораяс пö абуöсь, оз мöд кылны*» (А теперь, при такой-то жизни *шораяс* уже нет, ничего не услышишь (при гадании)³²³; можно отметить здесь и эвфемическое наименование святочных

³²² ФФ ИЯЛИ В1542-5. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Лобановой Е. Ф., 1924 г.р. в с. Прокопьевка Прилузского р-на РК. 2006 г.

³²³ ФФ ИЯЛИ В1545-13. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева, Т. С. Канева от ансамбля с. Прокопьевка Прилузского р-на РК. 2006 г.

духов *сильгысьяс* букв. ‘звонящие’, связанное с основным мотивом гаданий на замужество – звоном свадебных колокольчиков³²⁴.

Об определенном сдвиге в сторону акустического кода свидетельствует такая деталь, связанная с гаданиями: если вовремя не отговоришься («*Чур, полно, чур, ничего нету*»), то можешь оглохнуть³²⁵. Наблюдается и определенная атрибутивная близость: сковородником, которым очерчивались во время гаданий, очерчивали и дом при изгнании святочных духов. Например, в с. Прокопьевка *шораяс* загоняли вечером на Крещение в колодец, когда хозяйка правой рукой тащила по снегу сковородник, обходя вокруг дома и приговаривая: «*Шораяс стукайтам (Выгоняем шораяс) – Рёжство пё прёйдитис, ёшмёсё суюёны шораяссё став*» (Рождество, мол, прошло, в колодец загоняют всех *шораяс*)³²⁶.

Как показывают наши материалы, демони́м *шора* при всей чужеродности «включен» в активную языковую игру, связанную с попытками его народно-этимологического осмысления. Отметим прежде всего паронимическую близость демони́ма *шора* с коми *шор* ‘ручей’ (*шорсаяс* ‘ручейные, живущие в ручье’, коми-пермяцкий вариант — *шорёвёй* ‘ручьевой, из ручья’³²⁷), актуализирующую связь святочных духов с водной стихией: «(А мыйла сiя “шораяс”, кывйыс кытысь?) – *Ме ог тёд, мыйла сiя “шора”. Может, шорысь петёмъяс пё. Ме тай чайта да, может, шорысь петёмъясыс пё ветлёдлёны. (Шорысь петёны?) – Но, как бытьтё чёртъясыс ли мый ли, Рёжствонас пё чёртъясыс ёна ветлёны — пыр миянёс тадзи ползедлысны да. Эн пё петёй, шораясыс пё кыскасны юкмёсас! Юкмёсысь пё ная петёны, юкмёсас пё кыскасны. Тадзи ползедлысны миянёс. (А мый, юкмёссё шорё вёчёны?) – Юкмёсьясыс шорын. Миян ыджыд юыс тан абу да, шоръяс миян только. Тані шор, татэн тоже шор. Может сiйён и сiя кывйыс*

³²⁴ Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира. С. 102.

³²⁵ ФФ ИЯЛИ А1555-4. Зап. Т. Н. Бунчук, Е. А. Шевченко, О. И. Уляшев от Трофимовой И. Г., 1927 г.р. в д. Вавиловка с. Прокопьевка Прилузского р-на РК, 2006 г. Ср. общераспространенные варианты, в которых нечистая сила обычно либо затопчет, либо унесет гадающих.

³²⁶ ФФ ИЯЛИ В1503-18. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от А. Е. Лобановой, 1910 г.р., Н. Е. Лобановой, 1923 г.р., Е. И. Лобановой, 1934 г.р. в д. Ивановка с. Прокопьевка, 1998 г.

³²⁷ Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривошекова-Гатман. М., 1985. С. 556.

netic — «шора»» (А почему они «шора», откуда это слово?) – Я не знаю, почему «шора». Может, из «ручья – шор вышедшие». Я думаю, может потому, что, мол, из ручья — шор'а вышедшие ходят. (Из ручья выходят?) – Ну, как будто черти что ли, в Рождество, мол, черти сильно ходят – все нас так пугали: «Не выходите, шораяс уташат в прорубь!» Из проруби, мол, они выходят, в прорубь, мол, и уташат. Так нас пугали. (А что, прорубь на ручье делали?) – Проруби на ручьях. У нас большой реки здесь нет, у нас только ручьи. Здесь ручей, и здесь тоже ручей. Может быть, отсюда и появилось это слово – шора)³²⁸.

Две другие звукоизобразительные мотивации, которые нам удалось зафиксировать, связаны с образами святочных ряженных. Так, слово *шораяс* устойчиво ассоциируется с узкодиалектным глаголом *шоркъялны-ветлыны* ‘шаркать, ходить волоча ноги, производя шорох’³²⁹, которым характеризуется поведение святочных ряженных: «(А мыйла пö сия “шоран” шуöны?) – Мыйла шоркъялö öти керкаысь мöдö. (Мый сия “шоркъялöыс”?) – Но, шоркъялö-ветлö кокъяснаныс. Шоркъялö-ветлöдлö, вот и “шора”. Öти керкаö пырö, мöдö нетö, вот и сия шора)³³⁰ (А почему их «шора» называют?) – Потому что *шоркъялöны* – шаркают-ходят из избы в избы. (А что значит *шоркъялöны*?) – Ну, шоркает – ходит, ногами. Шоркает-ходит – вот и *шора*. В одну избы заходит, в другую выходит, вот это и *шора*). Судя по контексту, слово *шоркъялны-ветлыны* имеет не только звукоподражательное, но и звукоизобразительное значение ‘с шумом, быстро, беспорядочно передвигаться’ (близкое к *шыркъявны, шыркыйысьны* ‘входить и выходить, ходить туда и обратно’³³¹; *шуркъявны, шыркъялны* ‘носиться, быстро ходить, ездить’³³²).

³²⁸ ФФ ИЯЛИ В1571-5. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от М. Р. Черных, 1927 г.р. в с. Березовка Прилузского р-на РК, август 2011 г.

³²⁹ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 258.

³³⁰ ФФ ИЯЛИ В1566-3,5. Зап. Панюков А. В., Савельева Г. С. от Черных Т. Е., 1938 г.р., Черных М. Ф., 1938 г.р. в д. Березовка с. Гурьевка Прилузского р-на РК. 2011 г.

³³¹ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. С. 260.

³³² Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 438.

Другой вариант звукосимволического осмысления связывает слово *шора* с окказиональным *шорõtчыны* (< *шарõtчыны* ‘шаркать, шуршать, шелестеть’³³³). Эта аттракция также связана с представлениями о ряженных и с термином *шораасьны* / *шорõавны* ‘ходить ряженным *шора*’ (например, в приведенном выше репортаже *шораасьõны-ветлõны* и *шоркъялõ-ветлõ* создают общий образ ряженья).

Таким образом, для всех приведенных мотивировок можно выделить общее направление звукоосмысления, в результате которого возник вариант *шорõ*, *шорõяс* (*шорõяс* ‘выходящие из ручьев’, *шорõtчыны* ‘шаркать, шуршать, шелестеть’), встречающийся в речи современных носителей традиции и обладающий уже вполне исконным морфонетическим обликом.

Наименования святочных демонов являются наиболее ярким маркером микролокальной специфики святочно-рождественского цикла. Мы имеем здесь широкий ряд наименований, большинство из которых не имеет ясной этимологии и актуализирует разные стороны общих представлений о святочных духах³³⁴. Так, от приведенного выше демони́ма *куття войса* ‘в ночь на кутейник (появляющиеся)’ нельзя отделить варианты *кутюр*, *кутир-котир*, *куть-куть*, *кути-коти*, *кутю-кок* вв., *кути-мути* нв., *куль-кути-мути* сс. Все они так или иначе связаны с общими механизмами персонификации этого образа, открывающими более широкий контекст традиционных представлений.

Святочные духи в контексте святочных гаданий. Центральное место в святочной обрядности занимают молодежные гадания, связанные с обращением к нечистой силе, к потусторонним силам, которых, в первую очередь, воплощают святочные духи. Одна из традиционных севернорусских приговорок-обращений к нечистой силе связана с формулой «кутите-мутите». В русском языке *кутить-мутить* имеет широкий ряд значений: ‘кружить, крутить, вихрить, поднимать

³³³ Там же, С. 425.

³³⁴ *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998. С. 100–105; *Конаков Н. Д.* От святок до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993; *Канева Т.С., Панюков А.В., Савельева Г.С.* Календарно-обрядовый фольклор // Комплексный Атлас Республики Коми. Сыктывкар, 2011. С. 408.

муть’, от ‘проказить, буяннить’ («кутнуть во всю ивановскую»; «кути и мути — да норови, кабы самому уйти!»³³⁵) и т. д. Не исключено, что в этой приговорке обыгрывается и метаязыковой аспект, который является ключевым в гаданиях, направленных на получение информации (ср.: «он кутит да мутит, сплетничает и поселяет раздор»; *кутимер* ‘сплетник’ — мутник³³⁶). Все эти значения присущи и коми заимствованиям, например: *куттявны* ‘мутить, сеять раздор’ *куттялан вексö*, *мути* ‘постоянно сеешь раздор, смутьян’³³⁷, *поводнэй мути кольтан*, *менö мутитöма* ‘настоящий кляузник, на меня наговорил’³³⁸ (*мути кольтан* ‘мутовка’ < рус. *мутовка* ‘сплетница’); *мутитны* ‘кляузничать, сплетничать, заниматься кляузами, сплетнями’ < русск. *мутить* ‘сплетничать, поселять раздор’. Однако более важным для понимания возникающих наложений является дальнейшее развитие этой заимствованной приговорки. Например, в ижемской традиции встречаем: «*Кутивöйö, кутит, мутивöйö, мутит, вежа пулякö, висьтав став правдасö*» (Кутивый, кути, мутивый, мути, «вежа пуляк», Расскажи всю правду)³³⁹. «*”Кутиö кутит, шутиö шутит...”*. *Лекъяслы кеймені сэн, сідз шутитас да мыйке*. («*Кути, кути, Шути, шути...*»). Нечистым молятся там, что-то нашутит (приговаривали, когда слушались под амбарным замком)³⁴⁰. В русле народной этимологии здесь возникают специализированные номинативы *кутивöй* и *мутивöй*, синонимом которых является нижневычегодское *кути-мути* ‘святочный дух’. Этот образ достаточно легко вписывается в круг традиционных демонологических персонажей. Например, в Койгородской традиции (верхняя Сысола): «*”Куль-кути-мути, бесъяс, беситесь!” Шуван да кулясыс локтöны. Чудитö*» («Куль-кути-мути, бесы, беситесь!») – говоришь, и «кулясыс» приходят.

³³⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 2001. Т. 4. С. 227.

³³⁶ Там же. С. 227.

³³⁷ Сорвачева В. А., Безносикова Л. М. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 183.

³³⁸ Вымский диалект коми языка. С. 304.

³³⁹ ФФ ИЯЛИ В0313-16. Зап. Панюков А. В., Савельева Г. С., в с. Краснобор Ижемского р-на РК, лето 1997 г.

³⁴⁰ ФФ ИЯЛИ А0305-7. Зап. Панюков А. В., Савельева Г. С., в д. Варыш Ижемского р-на РК, лето 1997 г.

Чудится)³⁴¹. Если *кутивей*, *кутивой*, *кути* сливаются с *кутья войса*, то *мутивой*, *мутивей* накладываются на более обобщенный образ *мути* ‘злой дух, нечистая сила; бес, черт, всякая нежить; приведения и странные явления (происшествия)’³⁴² (< рус. *мутила*, *смутьян* ‘лукавый, бес’).

Святочные духи в метаязыковом аспекте. Этот план уже возникал в связи с присущим формуле «кутить-мутить» значениями говорения (сплетничать, разносить сплетни, слухи) и может быть продолжен рядом исконных звукоподражательных слов: *кути-вати*, *кути-вети* ‘сплетник, сплетница’ (‘переменчивый, быстро меняющийся’);³⁴³ *кутькӧдзчыны* скр. *кутькакывны* ‘очень дружно, любовно разговаривать, болтать с кем-л., кому-л.’³⁴⁴, *кутя-ватякывны*, *кутькӧтччыны* уд. ‘хихикать’³⁴⁵. Эти слова близки по значению русским метаязыковым «чирикать», «щебетать» и, вероятно, связаны со звукоподр. *кутю-кутю*, *куть-куть* ‘цып-цып’. Продолжение этого «ряда» обнаруживается в наиболее разработанных в фольклорном плане представлениях о *кутья войса*. Например: «*Кывзысьны юкмӧс дорӧ лэтчам. Куття лунӧ, Крещенье паныдас, кутьтясыс бытьтьӧ пырӧны юкмӧсӧ и шуалӧны, мый ставыс налӧн коли: “Куть, куть, кагаӧй коли, додьдӧй коли...” Ставныс пукалӧны и кывзысьӧны*» (Слушать к проруби спускались. Накануне Крещенья, «куття лун» и будто «кутти» в прорубь заходят и говорят (между собой), что все у них осталось, не успели взять с собой: «Куть, куть, ребенок остался, сани остались...»)³⁴⁶. Здесь слово «куть» включается в лексикон самих святочных духов и может интерпретироваться и как самоназвание, и как «чужая речь». Этот мотив разговаривающих между собой святочных духов в несколько размытом виде повторяется и в других святочных ситуациях. Например, в качестве детского запуга: «*Челядьӧс повзьӧдлӧны кутьтя войсаясӧн, мый ная пӧ локтасны да*

³⁴¹ ФФ ИЯЛИ В1605-1. Зап. Панюков А. В., Савельева Г. С от Чугаевой К. И. в с. Грива Койгородского р-на РК, 2002 г.

³⁴² Уляшев О. И. Мути // Мифология коми. С. 252–253.

³⁴³ Сорвачева В. А., Безносикова Л. М. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 183.

³⁴⁴ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 183.

³⁴⁵ Там же, С. 156.

³⁴⁶ ФА СыктГУ РФ15–ХІІІ–18.

кутасны шуавны: “Кёкыль, кёкыль печканой коли, кагай коли, даддьой коли, бабай коли”» (Детей пугают «куття войса», что они придут и станут говорить: «Кэкиль, кэкиль, прялка осталась, ребенок остался, санки остались, жена осталась»)³⁴⁷. Здесь слово *кёкыль* имеет значение ‘комочек, комочек’, соотносимое по семантике с *пуль, пуляк* (> *шы пуляк*). Однако в «автотексте» оно может иметь и *номинативную* роль (самоназвание святочных духов) и метаязыковое значение «чужой речи».

В с. Нившера (Корткеросский р-н) бытовал близкий по содержанию песенный вариант:

*«Кутюр-кутюр, чёрсой воши,
Кутюр-кутюр, печканой воши тиян,
Кутюр-кутюр, шёртой воши,
Ставсё пё, катьтома каньсюв да нувёма кутюрыд, юкмёсад суйёма.»*
(Кутюр - кутюр, веретено потерялось,
Кутюр – кутюр, прялка у вас потерялась,
Кутюр – кутюр, пряжа потерялась,
Все, говорит, «кутюр» закрутил, как кошачьи кишки, и унес в прорубь)³⁴⁸.

Отметим, что мотив «закрутил, как кошачьи кишки» здесь является своего рода «этимологической закрепкой» к демонику *кутюр*. Эта приговорка могла исполняться в качестве объяснения детям, что такое «кутюр»: «*Кто постарше нам детям пели это. Мы спрашивали, что это — “кутюр”, вот нам споют это, две строки. ...Не пугали никогда*»³⁴⁹. Кроме того, такая припевка могла исполняться и как своеобразный укор девушкам, которые приходили на рождественские посиделки без работы.

Сцена ухода святочных духов могла разыгрываться во время рождественских посиделок: «*В Рождество около дверей почему-то нельзя было детей усаживать на шесток, прялки нельзя оставлять на грядках в доме, веретенца. Это боятся “кутир-катира”. В Рождество, играя, его прогоняют*

³⁴⁷ НМРК КП 12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921-1936 гг. Зап. Кипрушевой, Корткеросский р-н РК. Л. 389.

³⁴⁸ ФФ ИЯЛИ В1113–14. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Ларуковой Г. М., 1922 г.р., Габовай А. С., 1933 г.р., в с. Нившера Корткеросского р-на, 2000 г.

³⁴⁹ ФФ ИЯЛИ В1116–55. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Габовай А. Т., 1905 г.р. в с. Нившера Корткеросского р-на, 2000 г.

кочергой. Из голбца начинают его прогонять. И “кутир-катиру” выходит лень, его гонят спускаться к проруби, к проруби. И спускаться ему лень, и плачет, и просится к ним: “Кутир-катиру, на шестке оставил детей”. Чтоб его впустили. А играющие все его тащат, взяв за шиворот. И он опять плачет и поет: “Кутир-катиру, на перекладине оставил прялку”. Прялки тоже, оказывается, нельзя было оставлять на грядках. И его опять тащат, и он опять поет, плачет и поет, просится к ним: “Кутир-катиру, в печурке оставил моток”. Чтоб его тоже впустили. А пряжу в печурке тоже нельзя класть на Рождество. Вот его так и прогоняют и потом пугают детей, чтоб не выходили на улицу: “Не спускайтесь, не выходите одни на улицу, “кутир-катиру” утащит в прорубь. Детей на улицу нельзя выпускать, не пускают, пугают”»³⁵⁰.

Таким образом, можно уверенно говорить о том, что, несмотря на очевидную этимологию *куття войса*, она была «подготовлена» целым рядом терминов, отражающих те или иные представления о святочных духах. Этот ряд может быть расширен дальше, но здесь нам важны именно звуко-символические мотивировки, которые могут быть актуализированы как варианты этимона.

Святочные духи в контексте представлений о морозе. На фоне общности севернорусских и коми-зырянских представлений о Святках вполне логично обнаружить здесь какие-то отголоски ритуального кормления Мороза в Святки или на Великий четверг, известного русским, или фольклорных представлений о деде Морозе. Однако ничего такого у коми не фиксировалось. Вместо этого мы имеем не менее интересный, но «узкоспециализированный» мифологический образ трескучего мороза, с которым связан широкий ряд микролокальных демонимов: *пашляк* ‘потрескивание в стене во время мороза’ (этимологически затемненное слово), *сьлепöй Паиш* букв. ‘слепой Паша’ (вероятно, рэтимологизация предыдущего демонима *пашляк*, актуализирующая мотив «стрельбы вслепую»), *öжын* (возможно, по акустической ассоциации с *öжын* ‘долото’, *öжынасьны* ‘долбить’), *öшым* (возможно, связано с древним коми

³⁵⁰ Традиционный народный календарь коми: Материалы / Сост. В. В. Филиппова, Т. С. Канева; Под ред. А. Н. Власова. Сыктывкар, 2002. С. 31–32; перевод коми оригинала.

названием декабря, которое, в свою очередь, соотносят с *õшым* ‘прорубь’), *шõштак*³⁵¹ (звукоподраж.: *шаштыны, шаштысьны* ‘расколоться’), *кõч-вõла* ‘некто на запряженном зайце’, *кõч вõла баба* букв. ‘женщина на лошади-зайце’, *кõдзыд баба* ‘морозная женщина’. Соответственно, когда от мороза трескаются бревна, говорят: *пашляк лыйсьõ* букв. ‘пашляк стреляет’, *õжын лiас, õшым лiас, õшым шучкас* ‘õшым выстрелит, ударит, стукнет’, *шõштак школõtчõ* букв. ‘бухает, гулко стучит, стреляет’, *кõдзыд баба шваччõдлõ* букв. ‘морозная женщина стучит’, *кõч вõла баба чужьясе* букв. ‘женщина на лошади-зайце пинается (в стены)’, *кõч-вõла шердын додьнас стенмас инмалõ* ‘запряженный заяц задевает о стены санями-лотком’. Только последний образ имеет более развернутое объяснение: «“Гым!” – *стенад мыйкекерэ, тõвнад особеннõ, кыдзыкõн гымалõ мыйкõкерõ*. “Тая кõч вõлаыс пõ, аддзан, ветлõдлõ, зэв õдйõ пышйалõ да кыдзыкõн гымалõ мыйкõкерõ”. *Кутшõм нõ мися, бабõ, кõч вõлаыс? – “Сылõн пõ шердын пõ зэв кокнид, и кõчыс пõ сiя пышйалõ, стенас пõ сiя вартас, ся зэв õдйõ мунас да бара вартас!”*. Баб вõлы висьталõ меным “кõч вõлас”, а ме нач вõлы верита, мый правда шердын вылын кõч вõлаыс ветлõдлõ. Кõчыс сiя лõб вõв, а шердiн дзояндзи, зэв кокнид, а кодi сэн пукалõ? Кõч вõлаыс пõ стенад варталõ. А сiя кõдзыд да трещитõ керйис» (Громыхнет в стену, зимой особенно, как будто гром гремит: «Это на запряженном зайце, слышишь, быстро ездит, и как будто гром гремит (задевает стены)»). А какой он на зайце-лошади? – «Вместо саней берестяной лоток, очень легкий, и заяц этот быстро бегаёт, ударит, дальше побежит и опять ударит (об стену)!». Бабушка говорила мне про «упряжку с зайцем», а я вправду верила, что на лотке, запряженном зайцем, ездит кто-то. Заяц – это лошадь, лоток – сани, а кто там сидит? На зайце-лошади кто-то в стены бьет. А это морозно, и бревна трещат)³⁵².

Образ зайца-лошади кажется вполне подходящим для «морозной упряжки», учитывая его белый цвет, быстроту и популярность зайца в детском фольклоре

³⁵¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 278.

³⁵² ФФ ИЯЛИ В0909-37. Зап. Сажина Л. А., Рассыхаев А. Н. от Федяевой Е. С., 1936 г.р. в с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на РК, 2002 г.

коми. В контексте мифологемы «дикой езды» значим и амбивалентный характер этого образа в мифологических представлениях коми³⁵³, что находит отражение в языке (*кӧч* ‘солнечный зайчик’ и ‘промерзшее, заиндивевшее место на стене’, *кӧчавны* ‘дурачиться; кидаться, бросаться, метаться туда-сюда’, *кӧчмыны* ‘одуреть’ – букв. ‘вести себя как заяц’ и т. п.³⁵⁴ Применительно к коми языку стоит отметить еще и звуко-смысловую ассоциацию *кӧч* ‘заяц’ – *кӧдзыд* ‘мороз’.

Из приведенного списка наименований наиболее «темным» по происхождению является демоним *пашляк*. Фиксируемый синонимический ряд образов позволяет говорить о возможной звуко-символической семантике этого термина, тем более что сам «стреляющий» образ связан с акустическим кодом: *па* звукоизобр. ‘расщелиться с призвуком’; *па пӧлян* ‘дудка па’ – представляет собой дудку с продольной прорезью-щелью, которая при сильном вдувании раздвигается и звучит (подобный инструмент имеется у эстонцев – *руккирээк*)³⁵⁵; *пашӧдны* диал. ‘дать по уху’³⁵⁶]; в демонологическом контексте стоит обратить внимание на *пашмыны* ‘захиреть, зачахнуть, выродиться’³⁵⁷. В параллель к морфологическому облику слова: *ляк* ‘недоразвитый, низкорослый, мелкий’, *ляк бадь* ‘вид низкорослой ивы’, *нин ляк* ‘лыко липовой поросли’, *пыш ляк* ‘самый низкий сорт конопли, который обычно остается на поле’³⁵⁸, *пышляк роч* ‘ненастоящий русский (о коми, говорящем на искаженном русском языке)’ (см. раздел 1.2). В нашем распоряжении нет зафиксированных представлений об облике *пашляка*, но этот семантический ряд ассоциативно может быть связан и с ним (антропоморфный персонаж маленького роста). Попытка этимологов «вывести» коми *пашляк* непосредственно из севернорус. *пляций* ‘очень сильный, жгучий, палящий (о действии огня, холода)’, проблематична с точки зрения фонетики; с не меньшим успехом можно говорить о соотнесенности с рус.

³⁵³ Конаков Н. Д., Уляшев О. И. Кӧч // Мифология коми. С. 209.

³⁵⁴ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 174.

³⁵⁵ Чисталев П. И. Коми народные музыкальные инструменты. Сыктывкар, 1980. С. 42–43.

³⁵⁶ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 278.

³⁵⁷ Там же, С. 277.

³⁵⁸ Там же, С. 213.

пощелять: мороз все стены *пощелял* (гипотетически допустимый вариант типа *пощеляк*; ср.: *пощелейница* ж. костр. ‘метель, вьюга, забивающая снег во все щели’³⁵⁹), или даже с паронимичным рус. *пошляк*, исходя из достаточно позднего времени появления этого демонима. Нами было зафиксировано прозвище *Пашляк Ирина*, которое было дано бойкой, громкоголосой женщине маленького роста (жившей в 1-й пол. XX в.), и сложно сказать однозначно, какие из вышеприведенных ассоциаций здесь задействованы (низкорослость, громкоголосость или нехарактерная для традиции *пошлость*). В целом, этимология слова *пашляк* остается пока невыясненной.

Образ морозной женщины в санях-лотке выводит нас к еще одному «трескучему» образу – к образу печи. Помимо вполне прозрачных смысловых пересечений: «печь стреляет, трещит – к морозу», «мороз трещит, стреляет – к скорому потеплению», в коми фольклоре записаны близкие по структуре «санные сюжеты». Например, в одной из приговорок на растопку печи, выполнявших, вероятно, ранее магическую функцию:

<i>Пачö, пачö, яр, яр,</i>	Печка, печка, ярче разгорайся,
<i>Уль пу доддя мунö,</i>	Сани с сырыми дровами отъезжают,
<i>Кос пу доддя локтö!</i>	Сани с сухими дровами прибывают!
<i>Гыр пö и вöлыс,</i>	Ступа – лошадь,
<i>Шердын пö и доддьыс,</i>	Лоток – сани,
<i>Пач кымöс мегырыс,</i>	Чело печи – дуга,
<i>Идзас сийöсыс,</i>	Хомут из соломы,
<i>Сюмöд шлияыс,</i>	Шляя из бересты,
<i>Тоин плетьыс,</i>	Пест – погоняло,
<i>Пу акань гöстяыс.</i>	Деревянная куколка – гостья ³⁶⁰ .

Эта фольклорная параллель естественным образом актуализирует «огненную» семантику мороза: рус. *жгучий, палящий, каленый* и коми *би мороз* ‘огненный, жгучий мороз’, *тшын кöдзыд* ‘очень холодно’ букв. ‘в дым холодно’. Демонологическая семантика *стреляющего мороза* может быть соотнесена с другими акустическими мифологемами треска, а вместе с ними и с другими

³⁵⁹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 3. С. 375.

³⁶⁰ Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки) / учебное издание. На коми языке. Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 33.

мифологическими персонажами. Например: «*кодкӧ кӧ зымнитас керкаад – выль кулысь водзын*» ‘если кто-то стукнет в избе – перед чьей-то смертью’; «*матич мутшикакылӧ – нывбаба юр бырӧм водзын*» ‘матица трещит – к смерти хозяйки’; «*керкаын мутшикакылӧ – кодкӧ кулӧ*» ‘если в избе трещит – кто-то умрет’; «*орт олӧ, мутшикакылӧ – выль кулысь лоӧ*» ‘домовой беспокойно живет, скрипит, трещит – будет покойник’; «*шуля пу ен улын – кӧзяин висьны пондас, а паччӧр пельӧсын – кӧзяйка висьны пондас*» ‘если расщепится бревно в переднем углу – хозяин будет болеть, а в углу около печки – хозяйка’³⁶¹.

Можно уверенно сказать, исходя из приведенных выше сведений, что перед нами семантически «сильная» микротема, которая не могла остаться незамеченной традицией. Именно этот акустический мотив возможно стал центральным в мифопоэтических представлениях о морозе. Мы имеем дело с двумя параллельными мифологемами «стрельбы» и «дикой езды», которые, в свою очередь, связаны с параллельными мужскими и женскими персонажами, однако сказать однозначно, что бытующие микролокальные вариации восходят к общему инвариантному образу мороза, мы пока не можем. Но самое интересное, что вопреки логике, такого мифологического персонажа нет у самых северных коми – у коми-ижемцев. Этот факт заставляет еще раз внимательнее присмотреться к календарным представлениям коми, и, прежде всего, к святочному циклу.

Святочный период традиционно связывается с наступлением самых морозных дней в году, поэтому выражения *вежа кӧдзыд*, *вежа мороз* ‘святочные морозы’ проявляют определенную синонимичность с идиомой *веж мороз* ‘сильный, трескучий мороз’ букв. ‘злой, гневный мороз’, что актуализирует этимологические истоки понятия *вежа* ‘святой’: *веж* ‘зависть, страстное желание, ненависть, злоба, гнев’ > *вежа* ‘запретный, греховный’ > ‘священный, святой’³⁶². Вероятно, в понятие *вежа кӧдзыд* может быть включен и период *дзоля*

³⁶¹ Коми народные приметы / сост. В. М. Кудряшова. Сыктывкар, 1993. С. 141-142.

³⁶² Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 50.

вежа ‘малые святки’: *веденской мороз* ‘введенские морозы’, *никомской мороз* ‘никомские морозы’, которые, по народным приметам, могли считаться самыми сильными.³⁶³ В таком «морозном» ключе святочные духи в образе ледяных человечков – *куття войса* (< рус. *кутья* ‘сочельник’ букв. ‘появляющиеся в ночь на (Рождественский сочельник)’) неотделимы от обозначений сосульки *йи куть*, *йи кутюк*, что позволяет говорить и о другой, вполне исконной, «морозной» этимологии демонима *куття*. Однако наиболее четко связь морозов со святками отражена именно у коми-ижемцев. Само появления святочных духов – *шы пуляк'ов* и их активизация соотносится здесь с наступлением морозов: «*Вежа пöраас шы пулякэн чуйдаліні. Шы пулякъяс войлэны, посниэсь, гöнаэсь, еджыдэсь. Öдьде войлэні, мортысь поснид, лилипут кодесь, висьталэны. Котралэны пö, кор зэй кöдзыд, войлэны. Вежа дырйиыс должен пыр кöдзыд лоны. Трещенье – празник тай выйим, самэй кöдзидъясыс. Трещенье – сэк трещитэ*» (В Святки пугали «шы пуляками». «Шы пуляки» бегают, маленькие, мохнатые, белые человечки. Быстро бегают, поменьше человека, как лилипуты, говорят. Бегают, когда очень холодно. В Святки всегда должно быть морозно. Трещенье – праздник такой ведь есть, самые морозы. Трещенье – тогда трещит)³⁶⁴. В современных полевых записях, сделанных от ижемцев-оленевопроводов, проявлению святочных духов может приписываться и сам морозный треск: «*Пуясыс кучасны трещитны, асьным шуам: "Шы пулякъяс бара войлалэны"* (Деревья станут трещать (от мороза), сами и говорим: «Шы пуляки снова бегают»)³⁶⁵; несколько более размыто: «*С Рождества до Крещенья век тай кöдзыд овлö, керка пелесын тратикияс: "Лёкъяс пö ветлалöныс"*, – дедэ

³⁶³ *Конаков Н. Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 115.

³⁶⁴ ФФ ИЯЛИ В0318-48. Зап. Панюковым А. В. от Ануфриева Е. А. 1934 г.р. в с. Кипиево Ижемского р-на РК, 1998 г.

³⁶⁵ ФФ ИЯЛИ В2015-16. Зап. Панюковым А. В. от Соболевой А. С., 1925 г.р. в с. Красное Нарьян-Марского р-на НАО, 2008 г.

висьтавліс» (С Рождества до Крещенья морозно бывает, в углу избы затрещит: «Это нечистые ходят», – дед нам говорил)³⁶⁶.

Связь демони́ма *шы/ши пуля(к)* с темой мороза непосредственно отражена в арготическом слове *шинпуля* ‘мороз’, вошедшем в язык шерстобитов наряду с другими коми словами (*зеп* ‘карман’, *нянь* ‘хлеб’, *кокур* ‘два, две копейки’ < *кык ур* ‘две копейки’ и др.)³⁶⁷. На этом фоне возникающая паронимическая близость слов-демонимов *пашляк* и *шинуляк* уже не кажется случайной, как и то, что в ижемской традиции нет отдельного образа мороза.

Тема стука разворачивается также и в других планах. Прежде всего, это святочные запреты на шумное поведение: нельзя делать громкую работу, возиться с железными предметами и т. д. – своего рода «усиленный» вариант традиционных праздничных запретов. Здесь важно то, что среди общераспространенных запретов производить шум достаточно четко выделяются запреты, связанные со стуком и треском, и более узко – запреты на определенного рода «деревянный» шум: нельзя колоть дрова и заносить их в вечернее время (чтобы не стучать поленьями), нельзя стучать веретеном, щепать и ломать лучину. Чтобы показать, что эти, казалось бы, совершенно обычные запреты, могут иметь другое символическое наполнение, приведем мотивировку, записанную нами в той же ижемской традиции: *«Вежа пöра оз позь жель юкавны. ”Эн жельсö юкалö, вежа пöра да, жель юкалан да ся чеглалан, да вежа пуляк ловзе”. Ме оз тöд, мый сыя вежа пулякыс. Чегъялан кö пö, вежа пулякыс ловзяс»* (В Святки нельзя лучины делать. Говорят: «Не лучите лучину, налучишь, потом наломаешь, и «вежа пуляк» оживает (просыпается)». Не знаю, что это – «вежа пуляк». Наломаешь если лучин, говорят, «вежа пуляк» оживет, проснется)³⁶⁸.

С другой стороны, именно «деревянный» стук интерпретируется как вызов, некий язык вхождения в контакт с самими святочными духами: *«Прядеши и*

³⁶⁶ ФФ ИЯЛИ В2009-14. Зап. А. В. Панюковым, О. И. Уляшевым, Е. Н. Растягаевой от Артеевых В. Ф., 1930 г.р. и Л. Ф., 1936 г.р. в г. Нарьян-Мар НАО. 2008 г.

³⁶⁷ *Бондалетов В. Д.* В. И. Даль и тайные языки в России. М., 2004. С. 134.

³⁶⁸ ФФ ИЯЛИ А0305-6. Зап. Панюковым А. В., Савельевой Г. С., в д. Варыш Ижемского р-на РК, лето 1997 г.

веретено роняешь об пол. Говорили: “Куття двери откроют, подбросят железное веретено: “На – пряди!”. Вечером, после восьми где-то. Бросали кому-то, если веретеном стучишь, шумишь”³⁶⁹. В этом же звуковом контексте можно говорить о железной атрибутике святочных духов (железные сани, железное веретено). Эту же акустическую тему обыгрывают и святочные забавы молодежи, связанные, в том числе, со стуком. Так, термином *голедчем* ‘стучание’ обозначается одна из распространенных забав: спрятавшись, стучаться ночью в запертые двери, привязав длинную нитку к дверному кольцу (такая традиция известна и русским, например, рязанское «стукальцы»³⁷⁰). Наложение звуковых мотивов «стук и треск, издаваемый деревом, связаны с появлением святочных духов» и «стук и треск, издаваемый деревом, связаны с проявлением мороза» позволяет говорить еще об одном канале сближения этих образов.

Отметим, что коннотация «трескучий, стреляющий» придается и заимствованному слову *мороз*: «*Кор тай итенад кӧдзид дырйи колгиштас, сэк шуэни колгиштэмсэ морозэн*» (Когда в холода в стены как будто стукнет, этот стук называют «мороз») ³⁷¹. Мотивировка «заморозит» подходит и для такой святочной приметы: «*Вежа дырйи ке таркедчан, сэки нянид омеля воас* (Если в Святки постучишь, то хлеб плохой уродится)»³⁷²; в противопоставление метеорологической примете: «*Швачкакылан кӧдзыд кӧ лолӧ тӧвнас – бур, урожая во лолӧ* (Трескучий мороз зимой – к хорошему, урожайному году)»³⁷³. В контексте календарных представлений («*Пашляк лыйсьӧ – дженьыда кӧдзыдалас* (Мороз трещит – недолго холодно будет)»³⁷⁴ приведем и другой магический текст, разыгрывающий связь стука и мороза: «*Кор кӧдздэда да кык водча чер тыи*

³⁶⁹ ФФ ИЯЛИ В1107-27. Зап. А. В. Панюковым в 1994 г. от М. В. Удоратиной, 1926 г.р. в с. Важкурья Корткеросского р-на РК.

³⁷⁰ Морозов И. А., Слепцова И. С., Гилярова Н. Н., Чижикова Л. Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001. С. 87.

³⁷¹ Syrjänische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 2006. Bd.5. S. 410.

³⁷² Там же. S. 428.

³⁷³ Коми народные приметы... С. 29.

³⁷⁴ Там же. С.29.

поттэдзис нойтан, сэки шондэдаc» (Когда похолодает, и два топора обухами будешь бить до того, что они лопнут, тогда потеплеет)»³⁷⁵.

Выводы. Казалось бы, перед нами совершенно традиционный набор святочных мотивов и представлений, но все они начинают выступать в абсолютно ином качестве, наполняются новым смыслом: Святки становятся метонимическим обозначением святочных морозов, активизация святочных духов – активизацией мороза, «деревянный шум» – метонимией «трескучего мороза», треск расщепляемых и ломаемых лучин – оживающего демона; арготическое *шинпуля* становится метонимическим обозначением мороза. Все это позволяет сказать, что тема «трескучего мороза» стала общим аттрактором и для мифологического образа *трескучего мороза* и для микролокальных представлений о святках. Этот аттрактор «сработал» в условиях высокой степени нестабильности коми фольклорной традиции и, соответственно, вариативной неустойчивости микролокальных календарных представлений. В севернорусской культуре можно для сравнения отыскать немало ярких параллелей образу трескучего мороза (например: «*Трещит Варюха: береги нос да ухо*» (О Варваринном дне – 17 декабря), «*Трещи не трещи, а прошли водокрещи*» (О Крещении) или загадка о морозе: «*За нашим амбаром стоит дед с барабаном*»), но поскольку данная фольклорная традиция находилась в устойчивом состоянии, в ней не произошло качественных изменений.

Вероятно, именно нестабильность, «неравновесность» фольклорной системы коми-зырян определила вариативность представлений о святочных духах. Несмотря на то, что микролокальные традиции имеют общую основу, связанную с исходным святочно-рождественским «сюжетом» (четкую приуроченность к датам, общий хронотоп событий, общие демонологические мотивы), в каждой из них проявляется свое специфическое представление о святочных духах.

³⁷⁵ Sytjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila. Bd.5. S. 404.

3.2. День Демьяна Бедного

Как мы уже отмечали, как и у всех православных традиций, календарная обрядность коми была приурочена к церковному календарю, и главными, наиболее яркими и обрядово насыщенными стали церковные праздники, которые воспринимались как рубежные в годовом календарном цикле. В данном разделе речь пойдет об обрядности осеннего Кузьмы-Демьяна и связанным с этой датой окказиональным хрононимом Демьян Бедный.

Дни памяти святых Космы и Дамиана соответственно житиям святых, отмечались православной церковью три раза в году: 1/14 июля, 17/30 октября (эта дата не получила популярности в традиционном календаре народов России), 1/14 ноября. По народным представлениям русских Кузьма и Демьян считались покровителями кузнечного дела, женских полевых и домашних работ, а также брака, семьи и домашнего очага. Особое место в календаре русских крестьян занимал летний день Кузьмы-Демьяна – летние Кузьминки, которые отмечались как чисто женский праздник с приуроченными к нему пивными братчинами и ссыпчинами.³⁷⁶

В календаре коми-зырян летний Кузьма-Демьян никак не выделен. С одной стороны, эта дата (1/14 июля) накладывалась на празднование Петрова дня (третий день праздника), занимавшего особое, рубежное место в хозяйственном календаре коми. Эта дата отмечает переход на летнее пространство-время. После Петрова дня начинался сенокос, который часто предварялся крестными обходами территорий, устанавливающими летние границы пастбищ и освящающие уголья на весь последующий год, и многое другое³⁷⁷. Кроме того, Петров день имел устойчивое «мужское» наполнение, связанное с почитанием святых Петра и Павла – «Петыр-Павел» (у коми два имени стали восприниматься как один

³⁷⁶ Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб., 2007. С. 346.

³⁷⁷ Панюков А. В., Савельева Г. С. Храмовые и заветные праздники в Коми крае. Р. 279–285.

агионим) как покровителей рыбаков. С этого дня начинался летний лов рыбы. Этот день имел особое значение и в охотничьей традиции. В ночь на Петров день охотники отправлялись на поиск «Петрова корня» (или же «петрова крестика» – по крестообразности листьев этого растения). Корешок этого растения наделялся защитными свойствами и носился промысловиками вместе с нательным крестом³⁷⁸.

Вероятно, рассмотренное наложение «мужского» праздника на «женский» было только одной из причин непопулярности летнего дня Кузьмы-Демьяна. Как бы там ни было, в традиционном календаре коми-зырян отмечался только осенний день Кузьмы-Демьяна (1/14 ноября), получивший совершенно особый статус. И самое примечательное – именно к этой дате оказались приурочены и женские, «бабьи» братчины со всем набором обрядовых действий, характерных для летних Кузьминок русских. В отличие от летнего дня Кузьмы-Демьяна, эта дата выпадала на период охотничьего сезона, когда основная часть мужского населения уходила на промысел, и жизнь в деревне приобретала ярко-выраженный «женский» характер. К этому времени завершались все заготовительные и земледельческие работы: убран в закрома урожай, обмолочен хлеб, обычно вывезен и навоз на поля. И этот праздник отмечал завершение земледельческого цикла и был своего рода днем подведения его итогов.

О ключевой роли осеннего дня Кузьмы-Демьяна говорит и повышенная «словообразовательная валентность»³⁷⁹ этого хрононима: *Кузьма-Демьян, Кузьман-Демьян, Кузь-Демьян, Демьян лун*; здесь же *демьянасьны* букв. 'демьянствовать' – «отхрононимический» глагол со значением 'праздновать'. Последнее в коми традициях присуще еще только Рождеству (*рöжтвоасьны* 'праздновать Рождество'), что говорит об особом восприятии именно этой даты. Как уже отмечалось исследователями³⁸⁰ в народной терминологии парные антропонимы (Кузьма и Дамиан, Петр и Павел, Борис и Глеб), преобразуясь в

³⁷⁸ *Конаков Н. Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 77-78.

³⁷⁹ *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 380-383.

³⁸⁰ Там же: С. 383.

хрононим, могут утрачивать антропонимические функции (соотнесенность с сакральными лицами) и образовывать единое сложное имя. При этом, в восточнославянских языках сильнее апеллятивизируется второй элемент, образуя хрононимы типа *Кузьма-Демьян*, *Кузьмодемьян*, которые затем легко сокращаются до *Кузьминок*. В календарных представлениях коми-зырян основным стал именно второй элемент *Демьян*. С одной стороны, в соответствие с антропонимической традицией «первое», личное имя стоит в конце родового имени (в этом ключе *Кузьма-Демьян* может осмысляться как *Демьян сын Кузьмы* или *Демьян из рода Кузьмы*). С другой – имя *Кузьма* могло ассоциироваться с коми *кузь* ‘длинный; долгий; долговязый’ (например, в варианте *Кузь-Демьян*) или мифологически нагруженными *кузь/кузьö* ‘леший, черт’, *кузь Иван/ кузь Иваней* ‘вихрь; черт’. Кроме того, в верхневычегодских традициях особую приуроченность к этой дате приобрел и термин «братчина»: *братчина рыт* ‘братчинный вечер на Кузьму-Демьяна’, *Демьян братчина* ‘складчина на Демьяна’.

Осенний Кузьма-Демьян отмечался как единственный чисто женский праздник, что сказалось на возникновении разновозрастных вариантов празднования. Повсеместно в России осенний Кузьма-Демьян считался девичьим праздником, у коми-зырян в этот день тоже устраивали молодежные складчины и братчины, организаторами которых были девушки. Однако сведений об этой традиции крайне мало, сохранилось только описание молодежной братчины, проводимой в г. Усть-Сысольске (середина XIX в.). Теме молодежных братчин посвящена специальная статья Г. С. Савельевой³⁸¹ поэтому в данном месте мы ограничимся ссылкой на эту работу.

Кроме молодежных собраний, в ряде микролокальных традиций бытовали детские варианты празднования. Так в с. Керчомья Усть-Куломского р-на в этот день совершались детские праздничные обходы: «*Демьян, Кузьма-Домьян, 14 ноября. Праздновали, с пивом-вином. Даже дети праздновали, с малых лет. Квас*

³⁸¹ Савельева Г. С. К реконструкции коми традиционной молодежной культуры: братчина // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. С. 73–90.

сделают, вот квасом угощались друг у друга, пятеро-шестеро соберемся, девочки, в один дом зайдем, угостят чем-то вкусным. Так и ходили. Не работали в этот день. Прежде не работали в этот день. Теперь уж в совхозе приходится работать»³⁸² (Здесь и далее – переводы автора). «Мы ходили из дома в дом в детстве, «демьянствовали». Угощали калля (традиционный напиток из ржаного сусли) да выпечкой, так и ходили из дома в дом, в детстве. Девочки, пару человек, четверо-пятеро. Взрослые не особо праздновали. Отцы наши не праздновали этого Демьяна. Дети. Кто чашку чая нальет, кто чашку кваса. Дети поют что-то, изображают из себя захмелевших, не пьяные, а пьяных изображают. Поют что попало»³⁸³. Стоит обратить внимание на то, что в этом селе не зафиксировано молодежных собраний на этот день. В с. Кужба этого же района праздновали только подростки: «Демьян лун – окончание всех работ, праздновали только подростки. Готовили вскладчину. Если каша, приготовленная к посиделкам, была густая, то говорили: Кузьма-Демьян коксö суйлöма ‘Кузьма-Демьян ногу в кашу совал’»³⁸⁴.

Такое же локальное распространение, возможно, имели и взрослые, «бабьи» братчины. Помимо вишерского куста селений, мы можем уверенно говорить о ряде населенных пунктов верхней и средней Вычегды (Корткеросский р-н). Как особый, женский праздник этот день местами отмечался вплоть до конца прошлого века: «Братчину варили в Кузьму Демьяна – “Демьян братшина”. Тогда тоже собирались, сами уже братчину сварят. Собирали муку, принесут в один дом. Позже со спиртным уже праздновали, тоже собирались. Теперь, лет десять, наверно, не собираемся. А тогда варили пиво. Пиво варили, хмельное, пенистое. Из ржаной муки закваску сделают и немного хмеля добавят, чтоб играло. Высокая пена получалась. Не обязательно родня, все, кто рядом живет, варили вместе. Собирались вечером. Приносили из дому заранее, может быть

³⁸²ФФ ИЯЛИ А1208-30 Зап. Т. Н. Чудовой в 1996 г. от Жижиной А. И. 1917 г.р. в с. Керчомья Усть-Куломского р-на РК.

³⁸³ ФФ ИЯЛИ А1208-17. Зап. Г. С. Савельева и Т. Н. Чудовой в 1996 г. от Золотаревых А. И., 1919 г.р. и П. И., 1921 г.р. в с. Керчомья Усть-Куломского р-на РК.

³⁸⁴ ПМ Ильиной. Зап. И. В. Ильиной от К. А.Тарабукиной, 1907 г.р. в с. Б. Кужба Усть-Куломского р-на РК.

что-то и из еды приносили. 14 ноября, все уже убрано. Картошку до Пречистой убирали, тогда уже навоз вывозили. Пьют, танцуют, дурачатся»³⁸⁵.

Судя по имеющимся материалам в каждой конкретной локальной или микролокальной традиции был популярен только один из разновозрастных вариантов празднования. Тем не менее во всех из них на первый план выносились темы всеобщего гастрономического (земледельческого) и хмельного изобилия (в детском варианте – в игровой форме), подчеркивающие завершение сельскохозяйственных забот. Однако именно в варианте женского праздника *Демьян лун* и оказался «вписанным» в общую систему календарных событий советского времени и сохранил свой особый, «годовой» статус.

Рубежный статус этой даты закреплён в приуроченных к Кузьме-Демьяну братчинных песнях/припевках с формулой «Кузьма-Демьян, во воис», в силу возникшей тавтологичности два смысловых плана. Первый из них связан с ныне утраченным термином *во* ‘урожай’; соответственно, *во воис* ‘урожай уродился’. Второй план связан с омонимичным и вторичным в данном контексте *во* ‘год’; соответственно, *во воис* может переводиться как ‘год наступил’. Такая, двойная интерпретация термина *во* характерна и для самих носителей традиции: *Кузьма Демьян – во вовыс. Урожай пö вовыс*³⁸⁶ ‘Кузьма-Демьян – год пришел/урожай уродился. Урожай, мол, уродился, весь убран’. Более того, отмеченные два плана достаточно сложно отделить при попытках прямого перевода: «*Вöлы сьылам “Кузьман-Демьянтэ”, мися ся во вовыс, ся воыд воас, мыйкеыд, пуктан, йöртöдад няныд вовас, картофельыд гöбöчад вовас. Тадз шуалам вöлы, огö сьылö ся. “Ой гиг лала пö во вовыс, Кузьман-Демьян во вовыс”. Сие вöлы празднуйтлывлам, чукöртчывлам. Асьным, ас кодьем. Кöть и öны на вöлы. Но, сёйиг-ювигön и жö: “Вайей пö шуам сёяме-ювамöй, во вовыс, во кеже”. Öнi вед*

³⁸⁵ ФФ ИЯЛИ В1111-14, 17. Зап. А. В. Панюков в 1996 г. от М. В. Удоратиной, 1926 г.р. в с. Важкурья Корткеросского р-на РК.

³⁸⁶ ФФ ИЯЛИ В1110-8. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева в 1997 г. от Е. В. Панюковой, 1910 г.р. в с. Небдино Корткеросского р-на РК.

*тай сельскохозяйственнэйтэ праздуйтэни же*³⁸⁷ (Пели «Кузьман-демяна», мол, год настал/урожай уродился, прибыло/ уродилось все, что посажено было, в закрома зерно уже прибует, картошка в голбец прибует. Мы так приговаривали, не пели уже. «Ой гиг лала, урожай уродился / год наступил, Кузьман-Демьян, урожай прибыл/ год наступил». Это праздновали, собирались. Сами, ровесники. Да хоть и сейчас еще <запись 1997 г.>. Когда сидели, угощались: «Давайте, поедим-выпьем, урожай прибыл, на весь год». Сейчас ведь день сельского хозяйства тоже празднуют).

Таким образом, особый, «годовой» статус дня Кузьмы-Демьяна оказался закреплен и на уровне языковых аттракций, соединивших в фольклорном тексте два ключевых понятия «завершение сбора урожая» и «завершение года»³⁸⁸. Более того, в такой интерпретации Кузьма-Демьяновский во 'год/урожай' представляет один из путей семантического развития слова *ар* 'год (о возрасте)' > 'осень'³⁸⁹. Календарная рубежность даты закреплена и метеорологически: *Кузьман Демьян нё ульём вёчө*³⁹⁰ 'Кузьма-Демьян оттепель делает'.

В результате того, что в традиционных представлениях коми-зырян именно имя Демьян стало ключевым в обозначении этого праздника, в список хрононимов оказалось случайно вовлечено популярное для первой половины – середины XX в. имя Демьяна Бедного: «*Демьян бедныйтö – зэв ёна*

³⁸⁷ ФФ ИЯЛИ В1109-16. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева в 1997 г. от Т. Н. Панюковой, 1914 г.р. в с. Небдино Корткеросского р-на РК.

³⁸⁸ Подробнее об этом: *Панюков А. В.* Из календарной обрядности коми-зырян: *во воис* 'Год пришел – урожай дошел' // Ежегодник финно-угорских исследований. Ижевск, 2019, Том 13. Вып.3. С. 429-438.

³⁸⁹ По предположению этимологов значение 'осень' для этого слова (общепермское *ar 'год') выработалось позднее под влиянием «сентябрьского» летоисчисления (Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 33.). До 1492 г. гражданский год начинался с 1-го марта, а церковный с 1-го сентября; 1492 г. был 7000 годом от сотворения мира, в этом году царь Иван III перенес начало нового года на 1 сентября, связав его с церковным кругом. В 1700 г. Петр I перенес начало года на 1 января, а церковный год и сегодня начинается с 14 сентября (1 сентября по ст.ст.). Удмуртские исследователи особо указывают на связь осеннего «новолетия» с архаическим отсчётом времени, когда важной вехой календаря было начало охотничьего сезона, сопряженное в земледельческой культуре со сроками осеннего сева (*Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011. С. 98-99.

³⁹⁰ ФФ ИЯЛИ В1110-8. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева в 1997 г. от Е. В. Панюковой, 1910 г.р. в с. Небдино Корткеросского р-на РК.

*праздничайтõны, особеннõ нывбабаяс. Вõчасны сур, кутшõмкõ керкаõ, 14 ноября сия. Вот и чукõртчасны. И йõктõны, зэв ёна йõктасны вõлы. Сэки став вõли эштõма уджъясыд»*³⁹¹ (Демьяна Бедного – очень сильно праздновали, особенно женщины. Наварят пива, в каком-то доме соберутся, 14 ноября он. Вот и соберутся. И пляшут, сильно плясали. Тогда уже все дела были завершены). Этот окказионализм возник в вишерской локальной традиции (верхняя Вычегда), специфике которой нами посвящен ряд фольклористических исследований³⁹².

Демьян Бедный (Придворов Ефим Алексеевич) (1883-1945) – один из наиболее популярных советских поэтов второй трети XX в. Этот псевдоним впервые появился в стихотворении «*О Демьяне Бедном, мужике вредном*» (1911 г.). Его произведения печатались огромными тиражами (собрание сочинений 1924-1933 гг., оборванное на 19 томе, собрание сочинений в 5 т. М., 53-54, в 8 т. М., 1963-65; последний тираж «Избранных произведений» был выпущен в 1985 г.). Демьян Бедный был любимым поэтом Хрущёва, который восстановил его в партии, как пострадавшего от культа личности Сталина и инициировал возврат его произведений в школьную программу и издание их массовыми тиражами (в 1937 г. произведения попавшего в опалу Д. Бедного были вычеркнуты из школьных и вузовских программ). Таким образом, и в 1930-х и в 1960-е гг. это имя было на слуху.

На первый взгляд, возникший в результате случайного совпадения хрононим *Демьян Бедный* представляется абсолютно чуждым для дальнейшего календарного осмысления. Однако здесь можно вспомнить о специфике его литературного творчества. Антирелигиозные произведения Д. Бедного («Земля

³⁹¹ Фольклорный архив СыктГУ 1551-17. Зап. А. Ивашева в 1997 г. от А. Е. Ивашевой, 1919 г.р. в с. Богородск Корткеросского р-на РК.

³⁹² *Панюков А. В.* Традиции и современность: культ икон в современной коми культуре // Вестник культуры/ информационно-публицистический журнал. Сыктывкар, 2000. С. 43–47; *Панюков А. В.* Историческая память в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры // Известия Общества изучения Коми края: научно-популярный краеведческий журнал. Сыктывкар, 2021. Вып. 2(21). С.50–58; *Панюков А. В.* Урочище *Гõрд чой* ‘Красная гора’ в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19. № 1. С. 66–83.

обетованная» (1920 г.); «Новый завет без изъяна евангелиста Демьяна» (1925 г.); сборник 1929 г. «Тебе, Господи!»), пародируя христианский сюжет, транслировали и православную терминологию, и ключевые религиозные представления. Здесь же стоит вспомнить и его атеистические «агитки», активно использовавшиеся в пропаганде нового образа жизни. В советский период «жизни без церкви» в определенном смысле общедоступные произведения Д. Бедного замещали собственно религиозную литературу, во всяком случае, ассоциировалось с христианской тематикой.

Далее, стоит вспомнить, что праздник Кузьмы-Демьяна связан с образами «бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана», эти титулы закреплены и в православной агиографии и, соответственно, богослужебной практике. Для коми языкового сознания «Демьян бессребреник» и «Демьян Бедный» вполне соотносимы с общим понятием «бедности-безденежья». Возможно, что здесь каким-то образом «сработали» и мотивы земной бедности и духовного богатства святых, характерные для богослужебной практики: «Духом же Божественным позлатившися, беззлатно исцеление недугующим подаете, двоица священная, светозарный соузе» (стихира на стиховне, творение Феофаново); святые братья «злата или сребра евангельски не стяжаша, человеком же и скотом благодеяния преподаша» (1-я стихира на «Господи, воззвах»)³⁹³. Последнее в какой-то мере объясняет тот факт, что, например, в Прикамье, святым Косме и Демьяну молились, «чтобы не постигла человека нищета и бедность»³⁹⁴.

Таким образом, тема «бедности – богатства», так или иначе, уже была заложена в народные представления о Кузьме и Демьяне, и окказиональный хрононим *Демьян Бедный* легко «вписался» в календарный контекст. Подведение итогов хозяйственного года, включенное в регламентацию демьяновской

³⁹³ Белоцерковский Б. Святые врачи // Московские Епархиальные ведомости. М., №7-8, 2006. – URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/> (Дата обращения 05.06.2022).

³⁹⁴ Скалозубов Н. Л. Народный календарь. Праздники, дни святых особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. Цит. по: Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды кон. XIX – сер. XX в. Ч.2. Зима. Пермь, 2007. С. 19.

братчины, связано с темой будущего достатка, соответственно, касается сферы взаимосвязанных понятий «бедность – богатство». Амбивалентность представлений коми-зырян о бедности–богатстве нашла отражение во множестве запретов и предписаний хозяйственной жизни. Так, например, коннотация «бедный» легко «вписывается» в характерные для кризисного северного земледелия представления об истинном и мнимом («осеннем») богатстве: *арся богатина* ‘осенний богач’ – тот, кто может похвастаться богатыми запасами только осенью, в отличие от *тувсов богатина* ‘весенний богач’ – тот, у кого запасов зерна хватает до весны. Можно привести и другие варианты интерпретации образа осеннего богатства: *арся купеч кодь* ‘как осенний купец (о щедром человеке, но нерасчетливом хозяине)’; *арся купеч, тувсов корысь* ‘осенний купец, весенний нищий’ (о небережливом хозяине, не думающем о завтрашнем дне, который осенью живет как купец, а весной голодает). На Выми эти определения применялись, прежде всего, при выборе женихов. И здесь мы выходим на еще одну тему, уже не «вписывающуюся» в праздничную семантику осеннего Кузьмы-Демьяна – это тема свадеб.

Повсеместно в России осенний Кузьма-Демьян считался девичьим днем, и многие события этого дня были насыщены брачной семантикой. В русских традициях этот праздник напрямую соотнесен с периодом свадеб, а святые Кузьма и Демьян воспринимались как покровители брака – «Кузьма-Демьян – свадебный кузнец»: «Кузьма-Демьян, скуй нам свадьбу до белой головы до седой бороды». Иногда они олицетворялись с самой свадьбой³⁹⁵.

Свадьбы у коми-зырян могли проходить в любое время, за исключением церковных постов. Исходя из практических соображений, жениховой стороне было выгоднее делать свадьбу весной (к летней страде появлялась дополнительная работница), невестиной стороне, соответственно, – осенью. Наиболее удобным временем для свадеб считался более свободный от хозяйственных работ зимний период. Однако на Вишере весьма неодобрительно

³⁹⁵ Русские народные праздники и обряды // Сайт Российского Этнографического Музея. – URL: <http://www.ethnomuseum.ru/kuzma-i-demyan-0> (Дата обращения 05.10.2022).

относились к парням, намечавшим женитьбу осенью или зимой, поскольку «всю зиму надо будет лишнего едока кормить». Женились осенью в тех случаях, когда опасались, что намеченную невесту отобьют другие³⁹⁶. Такое прагматически выраженное отрицательное отношение к осенним свадьбам не имеет прямого отношения к собственно календарным датам, однако явно противоречит календарному регламенту, воплощенному в тех же образах «свадебных кузнецов» Кузьмы и Демьяна. Скорее, такая мотивация более соответствует окказиональному хронониму *Демьян Бедный*.

На фоне приведенных негативных характеристик уже не кажется особо странным записанное на верхней Вычегде представление о «несчастливом» демьяновом месяце: *«(Соб.: Вот говорят, что в високосный год нельзя переходить в новый дом?) – Касьянов год не учитываешь, а вот два месяца в году есть, когда в новый дом не переходишь. Знаю ведь, какой месяц, забылось. Месяц с Демьяном. Весь месяц соблюдали. Новоселье в этот месяц не делаешь. Не выходили замуж, не женились, и новоселья не справляли тогда. Если в этот месяц женишься – не будет семьи. Испокон веку этого придерживались. Один месяц в году есть такой, новоселья не делают. И поп не разрешал. И никто не женится и замуж не выходит. Какой же это месяц, забылось. Демьянов месяц, Демьян – он в октябре что ли?.. В октябре, в этом месяце и не справляли новоселья. И замуж не выходили»*³⁹⁷. Из данного текста сложно понять, идет ли речь о действительно октябрьском дне Кузьмы-Демьяна (17/30 октября), или о повсеместно отмечаемом *Демьян лун* (1/14 ноября) или все же «о двух днях в году». Здесь для нас гораздо важнее явная параллель *Демьян тӧлысь* ‘демянов месяц’ с *Касьяна во* ‘високосный, «Касьянов» год’. С одной стороны, явно возникает паронимическое сближение самих хрононимов *Демьян* и *Касьян* с определенным переносом представлений о Касьяновом годе на *Демьянов день*. Оба имени сближало и то, что они были непопулярны в деревенском

³⁹⁶ Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми: Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. С. 12.

³⁹⁷ ФФ ИЯЛИ В1258-5. Зап. А. Н. Рассыхаев в 2003 г. от Д. И. Нестерова, 1916 г.р. в с. Носим Усть-Куломского р-на РК. Дан перевод с коми языка.

ономастиконе. Кроме того, здесь есть отсылка на авторитет местного священника, что позволяет говорить о наличии в местной народной агиографии Кузьмы-Демьяна негативных мотивировок. Самая поверхностная из них опять же может быть связана с переосмыслением титула «бессребреник», получившим в языковом сознании коми-зырян отрицательные коннотации; которые и были спроецированы на весь текущий месяц. Можно предположить также, что здесь отразились и представления о рубежности осеннего *Демьян лун*, связанного с концом «старого» земледельческого года и началом нового. Как мы помним, отрицательный образ Святого Касьяна сформировался под влиянием мифологических представлений о конце года: в древности год начинался 1 марта, и день Святого Касьяна приходился на самый страшный с мифологической точки зрения момент времени – последний день зимы и последний день старого года. Неслучайна в таком контексте и отмеченная выше терминологическая параллель между Демьяновым днем и Рождеством – *демьянасьны* и *рöжтвоасьны* – подчеркивающая их особый, пороговый статус. Этот статус воплощен и в рассмотренной выше формуле *во воис* ‘год пришел’.

Выводы. Таким образом, явно случайно попавшее в контекст календарных представлений имя Демьян Бедный оказалось «предопределено» целым рядом мотивировок, характерных для осеннего дня Кузьмы-Демьяна. Окаzionale хроним своим именем озаглавил уже действующий аттрактор «Демьян – бедность», вызвавший перестройку широкого спектра традиционных представлений о календарной дате. Здесь и адаптация к хозяйственной деятельности и гендерное «перераспределение», закрепившее за этой осенней датой статус всеобщего женского праздника с братчинным пиром, символизирующим завершение земледельческого года и переход к потреблению накопленного урожая – «богатства». Здесь и амбивалентное отношение к осеннему богатству, проецируемое на регламентацию брачных отношений. Здесь и собственно языковые аттракции, между кузьма-демьяновским двузначным *во* ‘год/урожай’, «касьяновым годом» и «демьяновым месяцем», выдвигающие на первый план мотивы «бедности-несчастья», «случайно» зафиксированные в

микрлокальном хронониме Демьян Бедный. Так, из множества несвязанных и случайных факторов возникает общий вектор самоорганизации на данном участке системы.

3.3. День Победы и образ Стефана Пермского

Развивая далее тему спонтанности инновационных процессов, остановимся на самом механизме фазового перехода, определяющем динамику традиции.

Как мы уже говорили, фазовый переход в информационном смысле определенным образом связан с переходом количества информации в новое качество, применительно к языковому знаку речь может идти о переходах с формы языкового элемента на его содержание, и наоборот. Одним из известных вариантов такого переноса смысловой нагрузки с содержания на форму является метафорический перенос. В определенном контексте мы можем вполне правомерно заменить термин «фазовый переход» на терминологически более близкое понятие «метафора», с двумя небольшими поправками:

1. Метафора может возникать между любыми текстовыми единицами.

2. Мы привыкли в соответствии с определением воспринимать метафору (в широком смысле слова) как «перенос значений», но на самом деле метафора всегда есть скачкообразный переход. Отталкиваясь от этого свойства, И.В. Полозова³⁹⁸ предлагает трактовку метафоры в терминологии квантовой физики, которая может привести к пониманию глубинных оснований механизма метафоризации: одним из важнейших эффектов метафоры являются неожиданность и моментальность, а также то, что ее действие осуществляется мгновенно. Фазовый переход предполагает наличие фиксированных начального и конечного состояний, что соответствует природе метафоры, представляющей собой результат соединения идей, в то время как сам процесс их сближения

³⁹⁸ Полозова И. В. Глубинные основания метафоры // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2004. № 3. С. 70–85.

остается скрытым. Метафора является своеобразным скачком, преодолевающим семантические расстояния, осуществляющим неожиданный и мгновенный переход с одного смыслового уровня на другой. При этом метафора нарушает все классические каноны и правила формальной логики, которые действуют на каждом из ее семантических уровней.

Другими словами, самоорганизующаяся по фрактальному принципу система насквозь метафорична.

Попытаемся проанализировать одну из таких «сквозных метафор» на примере общеизвестных преданий о Стефане Пермском.

Образу Стефана Пермского, и, в частности, определению места этого образа в традиционной культуре коми, посвящен целый ряд специальных работ, в числе которых и монография П. Ф. Лимерова «Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми»³⁹⁹. Поэтому мы не будем останавливаться на обзоре этой темы, а приведем хрестоматийный тезис из работы В. В. Филипповой: «Образ Стефана Пермского является одним из органичных элементов, формирующих широкий культурный текст, характеристиками которого являются особое пространство, наложение времен, совмещение разновременных образов. Уникальность образа Стефана Пермского в коми традиции заключается в особом механизме создания образа – в симбиозе устных и письменных традиций. В результате этого возникают черты, которые присущи новому культурному герою. Становление образа Стефана Пермского подтверждает устойчивость возникновения типологических параллелей в коми устной традиции»⁴⁰⁰.

Отталкиваясь от этого тезиса, обратимся к последней (по времени возникновения) случайности, связанной с совпадением *Степанова дня* (дата успения св. Стефана Великопермского 9 мая н.с.) с Днем Победы. Сюжеты о «Степановом дне Победы» еще не привлекались в качестве составляющей общей

³⁹⁹ Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.

⁴⁰⁰ Филиппова В. В. Фольклор народа коми: Хрестоматия. Сыктывкар, 2007. С. 130.

повествовательной традиции, поэтому стоит сделать несколько предварительных замечаний.

Рассматриваемое совпадение возникает в середине XX в. и исторически удалено от событий Стефановского цикла, к которым, так или иначе, возводятся все сюжеты. Однако это еще не дает никаких оснований разделять повествовательную традицию, поскольку в коми традиционной картине мира *Степанов день*, едва ли не в первую очередь, ассоциируется с темой Победы в Великой Отечественной войне. И здесь принципиально важно учитывать тот факт, что на самом деле большинство фольклорных произведений, которыми оперируют исследователи при реконструкции образа Стефана Пермского, записано во второй половине XX в. Кроме ряда устных сюжетов, использованных архиепископом Макарием⁴⁰¹, Н. М. Михайловым⁴⁰², и нескольких текстов, записанных в 20-е гг. XX в. П. Г. Дорониным⁴⁰³, все остальные фольклорные материалы – это записи послевоенных лет (начиная с записей Г. А. Федорова 1946 г.⁴⁰⁴). Уже исходя из этого, невозможно однозначно ответить, сыграл ли мотив совпадения дат 9 мая роль «катализатора» традиции или нет. Точно также никто еще не пытался проанализировать, какую роль в трансляции культуры сыграли празднования 500-летнего (1886 г.) да и 600-летнего юбилеев. С определенной долей уверенности можно говорить о том, что эти даты наполнялись символическим смыслом, который не мог не отразиться в традиционном сознании. Так, например, в «Летописях» одной из сельских церквей Усть-Сысольского уезда отмечается, что в 1896 г. в день 500-летия со дня кончины Св. Стефана Великопермского во время крестного хода 26 апреля к обетной часовне, построенной во имя Святого Святителя Стефана, Епископа

⁴⁰¹ *Макарий*, арх. Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского // Сказание о Стефане Пермском. Сыктывкар, 1992. С. 8-25.

⁴⁰² *Михайлов М. Н.* Описание Усть-Выми. Вологда, 1851. С. 30-31, 52-53, 78-81 и др.

⁴⁰³ *Доронин П. Г.* Материалы по истории Коми края // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.1. Д. 25. Л. 111-116.

⁴⁰⁴ См.: Коми легенды и предания / Сост. *Ю.Г. Рочев*. Сыктывкар, 1984. С. 25-26.

Пермского (с «кануном»), «было накормлено и напоено до 500 нищих»⁴⁰⁵. Кроме того, при всех отсылках на угасание фольклорных жанров, в том числе и повествовательных, многочисленные факты упрямо говорят об обратном. Мы не будем здесь рассуждать над темой «фольклор и современность», а сошлемся на один из примеров, связанных с народной прозой коми. Примечательные факты развития современной традиции приводит в своей статье об одном из самых известных персонажей коми преданий краевед А. А. Панюков. Он отмечает, что образ Тюве, имеющий реального прототипа (о котором еще помнят в традиции), не застыл в каком-то определенном качестве, а мифологизируется с каждым годом все больше и больше. Если в 1960-е гг. этот образ связывался только с бассейном рек Пугдым, Вишера и Нившера, то в 70-е гг. краеведу доводилось слышать рассказы о том, как Тюве встречался с Лениным, в 90-е гг. о Тюве говорили уже как о сбежавшем с Сенатской площади декабристе, а в 1996–1997 гг. рассказчики добавляли, что Тюве встречался и с самим Иисусом Христом⁴⁰⁶. Подобные факты мифологизации были отмечены нами и в преданиях о печорском колдуне Дарук Паше (о реальном прототипе которого тоже еще помнят) и ряде других локальных персонажей⁴⁰⁷. Судя по разрозненным, но достаточно многочисленным фактам, для коми повествовательной традиции вполне характерно бытование всего спектра повествовательных версий (исторических, квазиисторических и откровенно мифологических) в общем хронотопе. Это же справедливо и для образа Стефана Пермского.

Нам известны три сюжета.

Сюжет о вещем сне (записан в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на в 2004 г.): *«Перед окончанием войны мне приснилось. Как будто в церковь нашу вышла, и печь большая старинная еще стоит, а рядом с ней длинная скамья, и на*

⁴⁰⁵ Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда // НА РК. Ф.230. Оп. 1. Д. 197.

⁴⁰⁶ Панюков А. А. Григорий Коюшев, по прозвищу Тюве – значит «быстрый» // Арт (Лад). 2002. № 4. С. 126–131.

⁴⁰⁷ Панюков А. В. К проблеме функционирования архетипических моделей в современной традиционной культуре // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т.2. С. 217–224.

скамье двое мужчин сидят... “Вы кто сами такие будете?”, и один отозвался: “Я, – говорит, – Игнатий святой богоносный”, а второй сказал: “Я Степан Великий”. – “А чего вы здесь делаете?” – “Божья мать из дома уже вышла, и мы ждем ее прихода. Дверь церкви приоткроет, вот-вот зайдет”. <... > Ей (дочери) сон пересказываю да: “От твоего сна (победа не наступит)!..” – “Говорю вам, война, дети, закончится, мне приснилось так!” – “Неужели?” – “Без всяких «неужели», если я такой сон видела!”. А у бабушки Насти слышала (пророчила): “Если Божья мать из дома выйдет и дверь церкви приоткроет, война закончится”. Так она пророчила. ...Вот это мне снилось, окончание войны. И сон мой сбылся. <...> День Степана Великого у нас до сих пор празднуют»⁴⁰⁸.

Примечательно, что сюжет о вещем сне является «текстом о тексте» – своего рода продолжением пророческого «видения» местной пророчицы *Наста пѣч* – бабушки Насти, которая в самом начале войны предсказала, что война будет долгой и тяжелой и закончится, когда «Богородица приоткроет дверь церкви». Это пророчество определенным образом сбылось. Общесельским праздником жителей с. Мыелдино являлся праздник иконы Тихвинской Божьей Матери (9 июля)⁴⁰⁹. Установление этого праздника местные жители объясняют легендой о явлении Богородицы, на месте которого был установлен *Крест Явленной иконы Божьей Матери*, затем построена и часовня. Позднее, когда часовню разобрали, на ее месте местные жители установили памятный крест, возле которого стали совершать молебны. Этот крест периодически возобновлялся, поскольку местные

⁴⁰⁸ ФФ ИЯЛИ. А1270-9. Зап. Уляшев О. И., Лимеров П. Ф. от Мартюшевой А. М., 1897 г.р. в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на РК, 2004 г. Дан перевод с коми языка.

⁴⁰⁹ Икона Тихвинская Богородица считается одним из первых знаменитых образов на Руси. Православные легенды сообщают, что эта икона исчезла из Константинополя и появилась в Новгородской земле над Ладожским озером в 1383 г. и придают этому образу весьма глубокий исторический смысл: «Именно этот образ благоверного служения и позволил московским князьям столь успешно продолжить дело собирания и соединения Руси». День празднования: 11/24 мая. (Букин А. Г., Постников В. В. Одигитрия из Забайкалья (об одной малоизвестной иконе из Читинской области) // VI Приморские образовательные чтения, посвященные памяти святых Кирилла и Мефодия: Сборник докладов и тезисов выступлений участников (Владивосток, 15-19 мая 2006 г.). – URL: <http://www.predistoria.org/> (Дата обращения 20.01.2024).

власти время от времени убирали его⁴¹⁰. С 1930-х гг. всякая религиозная жизнь была под строгим запретом, только в конце войны – после самой победы возникло некоторое ослабление; вероятно, тогда в очередной раз возобновили крест Богородицы, и День Победы был отмечен праздничным молебном. Этот факт, возможно, и осмысливается как метафорическое воплощение события «когда Богородица спустится на землю и приоткроет дверь церкви».

Сложно однозначно определить медиативную роль образа Игнатия святого Богоносца в общем контексте. Возможно, для исполнительницы образы, связанные с титулами «Богоносец» и «Великий», представляются в едином иерархическом ряду с «Божьей матерью». Можно предположить также, что образ святого Игнатия в контексте восстановления местной церкви возникает в связи с его особым отношением к роли церковных храмов как земных воплощений Церкви («Коль скоро для нашего спасения потребен плотский, реально исторический Христос, то и спасение может совершаться только в реальной, видимой Церкви»)⁴¹¹. Кроме того, поскольку в традиционном календаре Игнатиев день не имеет особой нагрузки, информанты высказали предположение, что оба святых связаны с одной датой – 9 мая.

Возвращаясь к анализируемому сюжету, важно отметить, что в данной локальной традиции знают агиографический сюжет «О Стефане Великом из Устюга», записанный сюжет дополнен и другими сведениями о нем, однако

⁴¹⁰ См. об этой традиции: *Чувьуров А. А., Шаранов В. Э.* Местночтимые святыни у современных верхневычегодских коми // *Живая Старина*. М., 2006. № 2. С. 23-26.

⁴¹¹ Священномученик Игнатий Богоносец, родом из Сирии, был учеником святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, был вторым Епископом Антиохийским; дни памяти: 29 января, 20 декабря. Прозвище, по одной из версий предания, получил от того, что Иисус брал Игнатия-ребёнка на руки, о чём повествует Евангелие от Матфея гл. 18, стихи 2-3. Именно с ним связываются слова Спасителя: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное». По другой версии Богоносец – значит «носитель Божественного духа». В своих посланиях он называет христиан Богоносцами, Христоносцами, и его послания начинаются словами: «Игнатий, также названный Богоносец». Христология Посланий Игнатия обусловлена его полемикой с докетами, отрицавшими материальный аспект Боговоплощения, с одной стороны, и с иудействующими, с другой. В тесной связи с христологией Игнатия стоит его Экклезиология: коль скоро для нашего спасения потребен плотский, реально исторический Христос, то и спасение может совершаться только в реальной, видимой Церкви (Сайт «Википедия». Доступ: <http://ru.wikipedia.org/>). Возможно, именно с последним фактом связано появление его образа в пророчестве об открытии церкви.

житийные события как бы отделены от прошлого своего народа: *«Степан Великой Перимской. Перимскойон Степанон тай лыдьдоны, Перимад ёна овлома да. Печераад лөседыс Ен вератө. ...Кутшөмкө идолопоклонникъяс вөлөм кутшөмкө ну вылө юрбитоны да пусө кералас да... Книгасьыд лыдьдьывлым»*⁴¹² (Степан Великий Пермский. Пермским называют, потому что много бывал в Перми. На Печоре установил Божью веру... Какие-то идолопоклонники молились на дерево, и он дерево это порубил. В книге читали).

В том же районе известен еще один вариант сюжета о «Степановом дне победы», в котором святой является местным жителям и объявляет дату окончания войны, вариант: женщине перед окончанием войны является старик (Степан Великий), который говорит, что война закончится в день его именин на выльгортском мосту⁴¹³. Отметим, что Степанов день – храмовый (часовенный) праздник в этой деревне; выльгортский мост – место традиционных народных гуляний, включенных в комплекс сельского праздника, и пророческая метафора «победа на выльгортском мосту» осмысляется и как «в самый разгар праздника» и как «наступление настоящего всеобщего праздника».

Особо интересным в плане реализации «знаний традиции» нам представляется еще один сюжет о пророчестве, в котором вместо образа святого появляется своего рода образ-«заместитель»: *«Тетка Варя рассказывала. Здесь Индом был. Где-то до пятидесятих годов. И откуда русская бабушка попала в Индом, не знаем. В день начала войны, церковь уже не работает, пошла к церкви, на колени встала и молится. И небдинские жители подошли и спросили: «Что случилось?» – «Началась война, и я от старости умру, войну уже не переживу. Но помните: очень долгая и тяжелая война будет. И только сможет победить Степан Великий!». Бабушка сказала. И в день начала войны сказала...Русская женщина была. И всегда, говорит, с собой носила карандаш и толстую книгу, записывала. Потом те, кто пограмотнее был, спросили: «Библию пишешь?» –*

⁴¹² ФФ ИЯЛИ А1270-9. Зап. Уляшев О. И., Лимеров П. Ф. от Мартюшевой А. М., 1897 г.р. в с. Мьелдино Усть-Куломского р-на РК, 2004 г.

⁴¹³ ПМ Уляшева О. И., 2003 г. Инф. Игнатова Л. К., 1964 г.р.

«Не полная библия, но наподобие библии». Она все, что ей надо, все туда записывала. Вот она, может, сколько лет уже все записывает. Что-то ведь записывала. В день начала войны уже знала, что Степан Великий. Степанов день девятого мая празднуют, День победы – тоже девятое мая. «Только вот Степан Великий сможет победить»⁴¹⁴.

Обратим внимание на некоторые сюжетообразующие моменты, которые также можно определить, как «случайные совпадения».

Прежде всего, важно, что в центре описываемого события оказывается образ, который создается в том же повествовательном ключе и наделен чертами, тождественными образу Степана: старая русская женщина (русскоязычная, вероятно билингв, поскольку в сюжете нет мотива недопонимания); православная верующая: на фоне всеобщего атеизма, разрушенной церкви этот образ предстает как истинный носитель христианского знания, и противопоставление верующая / атеисты можно рассматривать как вариант оппозиции христианство / язычество. К типичным агиографическим мотивам также можно отнести и совершенные предсказания («предзнание» начала войны, ее характера и победы, предсказание собственной смерти), и творение «священного текста» – «неполной библии», да и мотив бесследного исчезновения книги. Отметим, что в народной традиции Стефану Пермскому, помимо создания азбуки, приписывается и писание священных текстов. Общий вывод: центральный образ этого сюжета метафоричен по отношению к образу Стефана Пермского.

В контексте рассматриваемых нами проблем самоорганизации важно отметить, что рассмотренные сюжеты возникают не в «эпицентре» повествовательной традиции, где он должен был бы по логике появиться, а на ее периферии (все известные нам тексты зафиксированы на верхней Вычегде), где степень вариативной «свободы» гораздо выше и достигает необходимых «пороговых» значений.

⁴¹⁴ ФФ ИЯЛИ В1110-22, Зап. А. В. Панюков в с.Небдино Корткеросского р-на РК. Данные исполнителя не зафиксированы.

В русле общей фрактальной картины рассмотренные сюжеты о Дне Победы являются органичным продолжением другой случайности, связанной с концептом «великий». Эта взаимосвязь может быть выражена в виде метафорической формулы «Степан Великий – победитель в Великой войне». Собственно, эта формула достаточно «прозрачна» и в рассмотренных текстах.

Титул «Великопермский» в коми фольклорной традиции очень часто распадается на «Пермский» и «Великий»; в результате чего образ *Степана Великого* легко «вписывается» в традиционную мифопоэтическую картину мира. Можно отметить множество «совпадений»: *Степан Великий / Илья Великий*; кроме того, образу Стефана присущи функции «пророка», поэтому эта взаимосвязь может быть удвоена: *Илья Пророк / Степан пророк*. Текстуально зафиксировано сопоставление *Степан Великий / Прокопий Великоустюжский*): «Степан Великий – тоже странник, как Прокопей»⁴¹⁵. Хотя, несомненно, тема «Стефан Пермский и Прокопий Великоустюжский» имеет гораздо более широкий агиографический контекст⁴¹⁶. В принципе, здесь же можно указать на популярный сказочно-мифологический образ Петра Великого (*Петр Великий, Петыр Первой*), строящего церковь в аду, кабака в раю, изгоняющий чертей и разбойников и т.п. Через образ Ильи Пророка здесь возможна ассоциативная связь с другими «грозными», «воинственными» святыми, такими как *Егорий Храбрый* (Георгий Победоносец / *Степан «Победоносец»*). Здесь можно указать на примечательный сюжет о «Георгие Победоносном», включенный в цикл преданий о Стефане Пермском: «*Степан Великопермский пришел и сказал: «Давайте здесь построим церковь». Вот Князь, который в Княжпогосте жил, девушек убивал. Рассказывала я уже. Князю привели одну девушку на съедение, последняя уже осталась, каждый день по одной Князь съедал, живых. А пришел туда Георгий Победоносный, на белом коне туда приехал, к Князю. А мать и отец девушки*

⁴¹⁵ Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой; Отв. сост. М.А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005. С. 78. №137.

⁴¹⁶ Эта тема достаточно подробно рассмотрена А. Н. Власовым: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы. Сыктывкар, 1996. С. 4–8.

сильно плачут, как же, последняя дочь и надо отдавать на съедение Князю. Все уже своих отдали, только у самых богатых одна оставалась. Вот и приехал Георгий Победоносный на белом коне и говорит Князю: «Тебе больше не удастся никого съесть!». Князь перекувыркнулся, извернулся и превратился в змея. И под ноги лошади лег Георгию. Победоносный Георгий – значит, всех побеждает. И обернулся змей вокруг всех четырех ног лошади, это Князь, превращенный в змея. А Георгий штыком его проткнул, там он и умер, значит. Вокруг ног лошади, вокруг всех четырех ног лошади обернулся змей. И девушку он так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой»⁴¹⁷.

Приведенный текст записан в 1981 г. в д. Ибы Усть-Вымского р-на и является частью цикла преданий о *Степане*, однако, в таком качестве не рассматривался в силу своей «нетрадиционности». Сюжет взят из апокрифического Жития св. Георгия и реализован как вариант предания о борьбе Стефана Пермского с князем (Памом). Не вдаваясь в подробный анализ поэтики данного сюжета, отметим два важных в контексте самоорганизации традиции момента. Прежде всего, здесь очевиден нарративный «переход», связанный с общим концептом «победителя», текстуально: «*Победоноснѡй Георгийыс быдѡнѡс победитѡ*» (Победоносный Георгий всех побеждает), а в следующем сюжете: «*А татѡны Степан Великопермскѡйыс ставѡс нин победитѡма*» (А здесь Степан Великопермский уже всех победил)⁴¹⁸. Второй «переход» связан с гастрономическим кодом: мотив «нечистой пищи» – один из сквозных для преданий этого цикла (здесь и образы «белкоедов», «кошкоедов», «рыжкоедов»), и медиативный образ князя-змея, обладающего такими хтоническими чертами, как людоедство и обжорство, достаточно легко «вписывается» в этот ряд.

Из рассмотренного выше теонимического ряда в дополнение к агиографическому плану возникает еще одна «ниша» для появления мотива «Степан Великий был богом», а также мотивов «наказания за безверие»,

⁴¹⁷ Опубл.: Му пуксьѡм – Сотворение мира / автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. С. 170-175, № 133-135.

⁴¹⁸ Там же. С. 174–175, № 135.

связанных с образом Степана, поскольку они соотносимы и с традиционными представлениями о грозных (грозовых) и добрых святых. Например: *«Гром гремит, Илья сердитый. Илья лун – сердит, а Микёла – милёсливёй. Егорей – храбрёй, тоже сердит, как и Илья. А Микола милостливой. Егорий – тоже не работают. Тоже страцает всех («зэв страсть пэткэдлэ быдёнлы»)*. Показал кому-то страсть, поэтому и храбрый»⁴¹⁹. В нашем распоряжении нет сюжетов о «грозном Степановом дне», но календарно они вполне допустимы. Кроме того, в этом же контексте может быть рассмотрен и окказиональный мотив смерти Степана Пермского от молнии (см. текст ниже). Из агиографических параллелей здесь можно указать на образ св. Артемия Веркольского, правда, в этом случае произошло соединение двух мотивов «святой Смерти»: смерть в невинном возрасте и смерть от грома.

Сама по себе тема «Степан Великий – победитель в войне» гораздо шире сюжетов о Дне Победы, поскольку имплицитно может проецироваться и на другие «победы» святого. Здесь отметим еще и то, что для фольклорно-языкового сознания сама языковая связь образов *Великой* Отечественной войны и *Великого* святого может быть не менее значимой, чем календарная или иная приуроченность. Можно предположить, что для комиязычного сознания появившиеся в первые дни войны эпитеты «великая», «отечественная», «священная» ассоциировались, прежде всего, с христианской тематикой.

Дальнейшее развитие образа «великого», вероятно, соотносимо с освоением языковой семантики заимствованного слова-концепта «великий», когда в преданиях о Степане появляются мотивы «великого ума», необычной физической силы и роста, в которые трансформировались мотивы «святой силы». Например, известный сюжет борьбы Степана и Пама трансформировался в сюжет о физических соревнованиях противников: *«Тэ кё верман чеччыитны тая костер вомёныс и соревнуйтчыны бегён и победитан, ме примита христианскёй вера»* (Если ты сможешь перепрыгнуть через этот костер, и соревноваться в беге, и

⁴¹⁹ ФФ ИЯЛИ В0510-5. Зап. А. В. Панюков от Палевой М. В, 1916 г.р. в с. Пучкома Удорского р-на РК.

победишь, я приму христианскую веру)⁴²⁰. Как дальнейшее развитие концепта «великий» можно рассматривать и мотивы богатырской и колдовской силы, включающие образ Степана в широкий ряд местночтимых героев.

И чтобы завершить этот пункт наших рассуждений, приведем запись предания, реализовавшего обозначенную линию развития образа:

«Степанов день празднуется девятого мая. Степан был великий, выдающийся человек, обладающий недюжинными способностями. Был он выслан в верховья Вычегды.

Степан был человек грамотный, умел читать и писать, этому обучал людей. Говорят, что он составил коми азбуку.

Степан лечил людей от разных болезней, давал им добрые и умные советы. Степан любил людей, и они ему отвечали взаимностью.

Был Степан большого роста, в два с лишним метра. Потому то и прозвали его Степан Великий. Носил он всегда плащ-накидку. Умер Степан от удара молнией, спасти не удалось. В честь Степана были созданы деревянные идолы, похожие на иконы, и люди поклонялись ему, прославляли его. Праздник Степанов день празднуется в честь дня рождения Степана Великого»⁴²¹.

На первый взгляд, приведенный текст кажется почти идеальным воплощением традиционных поэтических приемов, используемых фольклорным сознанием для мифопоэтизации образа культурного героя. Так, ссылаясь на этот сюжет, В. В. Филиппова отмечает: «Одним из способов описания внешности героя является гиперболизация: «Был Степан большого роста, в два с лишним метра. Потому-то и прозвали его Степан Великий». В народной традиции многие персонажи устной прозы обладают высоким ростом (в коми-зырянской традиции – это герои местных преданий – Тювэ, Тун-ныръяк, в коми-пермяцкой традиции – Кам, создатель реки Кама). Наделение персонажа высоким ростом, равно как и обладание им физическими и магическими способностями, свидетельствует об

⁴²⁰ См.: Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой; Отв. сост. М.А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005. С. 78. № 135.

⁴²¹ Там же. С. 79. № 139.

особой избранности персонажа, его выделенности, особой маркированности в коллективе, как человека более высокого по статусу. Высокий статус персонажа подчеркивают плащ-накидка Стефана Пермского и посох святого, очевидно, не принадлежавший Стефану Пермскому, но органично дополняющий его образ. При помощи таких приемов, как гиперболизация описания внешнего облика, использование предметов-символов, народная традиция подчеркивает выделенность, значимость героя, с помощью описания физических особенностей дополняется картина умственных достоинств персонажа»⁴²².

Вероятно, в рамках литературоведческого анализа, высказываемые здесь обобщения, выводящие на повествовательную традицию в целом, вполне правомерны. Однако, если говорить о внутренних механизмах порождения данного нарратива, то все происходит с точностью до наоборот. Приведенный текст, по сути, представляет собой сублимацию «неканонических» – т.е. не соответствующих инвариантному набору «Стефановского цикла» повествовательных мотивов. С точки зрения поэтики, его можно рассматривать как результат полной деформации повествовательной традиции. Тем не менее, это то, к чему пришла традиция в результате адаптации. Что мы можем здесь отметить: переосмысление концепта «великий», о котором мы уже говорили; тема миссионерства трансформирована в мотив политссылки (и даже нижняя Вычегда превратилась в верхнюю); мотив просветительства преобразован в мотив «ликбеза» (логична здесь и замена создания алфавита на создание «азбуки» – здесь ассоциация с учебником); мотивы святости и божьей силы трансформированы в мотив лекарских знаний; иконографический образ святого преобразован в «человека в плащ-накидке», мотив святого успения – в смерть от молнии, мотивы борьбы с языческими идолами и распространения христианства – в мотивы создания идолообразных икон и культа человекобога, ну и здесь же достаточно традиционное переосмысление даты успения в дату рождения. В результате такой инверсии перед нами возникает концентрированный образ

⁴²² Филиппова В. В. Фольклор народа коми: Хрестоматия. Сыктывкар, 2007. С. 129.

героя-«народника», воплотившего в себе черты местночтимого культурного героя советского времени.

Если попытаться обратиться к логике создания этого нового дискурса, то и здесь можно говорить о принципе метафоры: «старый» и «новый» образы обладают рядом сопоставленных признаков; их замена связана с рядом «элементарных», с точки зрения нарративной техники, инверсий (грубо говоря, известные традиции мотивы или микросюжеты перевернуты с ног на голову). Очевидно, что подобные инверсии возникают в результате адаптации фольклорных «знаний» к знаниям реальной действительности. Традиционные мотивы варьируют, трансформируются до определенного порогового значения, за которым происходит их «воплощение» в новую форму, т.е. метафоризация, которая отвечает представлениям исполнителя о мире. Для данного сюжета мы предложили выразить этот процесс в виде определенных формул-метафор: «миссионерство = политссылка», «просветительство = ликбез», «иконописный канон = человек в плащ-накидке», «языческие идолы + иконы = деревянные статуэтки», «святое усение = смерть от молнии», «святой = человекобог». Возможно, к большинству из этих формул можно подобрать промежуточные варианты, определившие вектор развития «образности».

Выводы. Рассмотрев некоторые нововведения в цикле преданий о Стефане Пермском, мы выявили достаточно широкий ряд эндогамных, «внутренних» предпосылок к появлению новых мотивов и сюжетов. Перед нами одна и та же «сквозная» метафора «великий», разыгрываемая (самоповторяемая) на разных уровнях культурного метатекста. Именно в эту «нишу», опять же в результате заложенных «предпосылок», инкорпорированы новые сюжеты и мотивы. Таким образом, все инновации входят в традицию в качестве еще одного, нового слоя той же структуры. Выявленные нами самоповторы метафоричны по отношению друг к другу, а возникающий в результате такой самоорганизации образ Степана Великого метафоричен по отношению к историческому прототипу. В синергетическом понимании эта метафоричность и есть проявление фазовых переходов, в результате которых возникает новый параметр порядка на

определенном участке системы, а сам концепт «великий» сыграл роль аттрактора для данного участка фольклорной системы. Учитывая сложноорганизованность, фрактальность самого концепта, самоподобие его реализаций, мы и попытались рассмотреть выше, правомерно назвать его структурой-аттрактором.

В свою очередь, возвращаясь к концепции «фольклорного замысла» мы можем уверенно сказать, что слово-концепт «великий» проявил себя именно в таком качестве, породив целый спектр фольклорных артефактов. Этот «замысел» вызвал трансформации уже известных сюжетов и мотивов, сказался в создании новых преданий. В более широком контексте – реструктурировал историческую память традиции о событиях стефановского цикла и создал новый хронотоп. Телеологичность и новых сюжетов, и возникших трансформаций – это еще один признак процесса самоорганизации, спонтанной перестройки попавшего под влияние аттрактора участка системы.

ГЛАВА 4. САМООРГАНИЗАЦИЯ ЗАГОВОРНЫХ ИННОВАЦИЙ

4.1. Фрактальная организация заговорной традиции *нимкыв видзем*

Заговоры обычно рассматриваются или как особый фольклорный жанр, или как особая разновидность ритуала. Эта двуприродность позволяет совмещать в едином феномене ряд противоположных или даже взаимоисключающих явлений⁴²³. Одним из таких парадоксальных качеств коми заговорной традиции является совмещение несовместимых признаков устойчивости и изменчивости. С одной стороны, в традиции доминирует магическое отношение к заговорному слову, что не допускает никаких вариаций заговорного текста. С другой – перед нами чрезвычайно текучая и склонная к инновациям традиция. Рассмотрению этого парадокса, прежде всего, и посвящена данная глава.

Несмотря на солидный список исследований, касавшихся проблемы коми заговорной традиции⁴²⁴, «*нимкыв*» как фольклорный жанр и на сегодняшний день отождествляется, прежде всего, с русской заговорной традицией (хотя бы в силу преобладания в корпусе текстов заимствованных русских заговоров). Однако уже на уровне лексических значений его компонентов «имя–слово» – ключевых для любой картины мира – приходится констатировать заложенную в этом феномене специфику. Исследование данной специфики затруднено тем обстоятельством, что в коми традиционной культуре почти не зафиксировано сведений по «ономастической магии»: табуирование и сокрытие имен, ритуалы переименований и т.п., свойственные многим дохристианским мифопоэтическим традициям⁴²⁵. Названная «ономастическая» перспектива, непонятная уже для самих носителей традиции, многократно усиливается включением термина «*видзны*» (соответственно, «*нимкыв видзны*» обычно переводится как

⁴²³ Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 3.

⁴²⁴ См. напр.: Ильина И. В. Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. С. 408–413; Там же библиография на эту тему.

⁴²⁵ См.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах. М., 1999. Т.2. С. 3–4.

‘заговаривать’ или ‘хранить/ сохранять заговор’), также относящегося к «культурной лексике», еще не получившей должного освещения.

В сжатом виде проблематика коми заговорной традиции сформулирована в энциклопедической статье О. И. Уляшева «Нимкыв»⁴²⁶, от которой мы и отталкиваемся в нашем исследовании. Статья не только обобщает имеющиеся исследования по данной теме, но и выдвигает некоторые фундаментальные тезисы, касающиеся специфики коми заговорной, и шире, знахарской традиции. В частности, можно отметить интересные (но, к сожалению, не получившие дальнейшей разработки) попытки соотнести понятие *нимкыв* с «тайным именем» знахаря как воплощением его магической силы, или концептуализации *нимкыв* как «Тайного Имени Сущего» в космофилософском ключе.

Обращаясь к заявленной теме, прежде всего, необходимо отметить две узловые проблемы. Исследователи коми заговорной традиции (это касается и коми-пермяков, и коми-зырян) должны исходить из того факта, что традиция *нимкыв* в своей наиболее сакрализованной части и на сегодняшний день является «тайным», эзотерическим знанием. По этой причине объектом анализа являются не столько заговорные тексты, сколько совокупность зафиксированных контекстов, позволяющих говорить о специфичности данного феномена. Вторая проблема заключается в семантической и этимологической размытости как самого понятия *нимкыв* (начиная с орфографической неопределенности: *ним кыв*, *ним-кыв*, *нимкыв*), так и терминов, так или иначе связанных с этим явлением. Поэтому речь может скорее идти об определении места рассматриваемой традиции в общей фольклорной картине мира⁴²⁷.

Лексическая и культурная многозначность компонентов «ним», «кыв», «видзны» по необходимости требует комплексного, разностороннего подхода к исследованию составляющих анализируемой традиции. Предпринятое в данной работе сопоставление лингвистических, фольклорных и этнографических данных

⁴²⁶ Уляшев О. И. Нимкыв // Мифология коми. С. 256–258.

⁴²⁷ Панюков А. В. Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: Нимкыв видзем. Сыктывкар, 2003.

направлено, прежде всего, на выявление особенностей этнического мировоззрения или этнической ментальности (понимая под ментальностью «миросозерцание в категориях и формах родного языка, соединяющее интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях»⁴²⁸). В научных трудах последних лет анализируемые единицы ментальности принято называть «концептом». Под концептом здесь понимается «ментальное, национально-специфическое образование, планом содержания которого является вся совокупность знаний о данном объекте, а планом выражения – совокупность лексических, паремических, фразеологических единиц, номинирующих и описывающих данный объект». Соответственно, концептуальный анализ представляет собой изучение представлений (ментальных образов), связанных с данным явлением, которые эксплицируются при помощи различных «кодов» культуры, в том числе и языка.

Выбранный нами подход осложнен тем, что рассматриваемые компоненты сами по себе могут быть определены как ключевые концепты, и в этом смысле, концепт «*нимкыв видзем*» может быть определен как логический предел развития семантики его составляющих (как определенный символ, мифологема или константа данной культуры). Поэтому возможная многозначность или даже противоположность значений, составляющих концепта *нимкыв* вполне допустима при условии соблюдения «семантического синкретизма», или, условно говоря, органичности возникающих смыслов.

***Нимкыв* в контексте магически оформленных текстов**

Несмотря на то, что в самой традиции под *нимкыв* может пониматься широкий спектр текстов магического характера, есть возможность отделить «нимкыв» от других форм словесно-магического воздействия. *Нимкыв* как эзотерическое знание может быть противопоставлено более «открытым» и профанным формам словесного «знания», которые к тому же имеют устойчивую

⁴²⁸ Колесов В. В. Ментальные характеристики русского слова в языке и философской интуиции // Язык и этнический менталитет: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 1995. С. 14.

терминологию. Это, прежде всего *вордкыв*, *ворданкыв*, который тоже иногда переводится как *заговор*. Глагол *вордны* имеет достаточно широкий спектр значений: ‘желать, пожелать кому-л. чего-л.’ *иж. нв.*; ‘предсказывать, пророчить, предвещать’, ‘заклинать, загадывать’ *нв. вым.*⁴²⁹ (значения ‘желать, пожелать; предсказывать’ имеет и коми-перм. *вӧрдны*⁴³⁰). При этом большинству отмеченных значений соответствуют другие глаголы: *тунавны* ‘предсказывать, пророчить, предвещать’, *сины* ‘желать, пожелать, предопределить’, *нӧдны* ‘загадывать’. Широкий контекст использования *вордкыв* в традиции, а также значение исходного *вор* ‘речь, дар речи’ позволяют определить этот жанр как ‘приговорку-пожелание, приговорку-заклинание’. По степени дополнительности к действию, которое сопровождается произнесением *вордкыв*, а также по явно выраженной положительной коннотации, к *вордкыв* примыкают термины *сызем*, *сиӧм*, *бурсиӧм* ‘пожелание’.

Такой же открытый коммуникативный характер, но уже с негативной направленностью имеют представления о *ёранкыв* (*ёрдкыв*, *ёр кыл*, *ёрӧм*) ‘проклятие’, исходное *ёрны* ‘клясть, проклинать’ (к.-перм. *ёрдны* ‘тж’, удм. *юриськыны* ‘накликать, проклясть’); десакрализованное *ёртчан кыв* ‘бранное слово’. Этот ряд может быть дополнен представлениями о *ныма кыв*: *ныма* ‘заслуженно, поделом’ *вв.*, соответственно, термин можно перевести как «заслуженное, справедливое пожелание-проклятие» – своего рода «ослабленный» вариант *ёранкыв*: «*Ныма кыв – ёрӧм пыдди: шуасны, кор скӧрмасны: «Ёрита да имитас»*⁴³¹ (*Ныма кыв* – вместо проклятия: говорят, когда рассердятся: «Проклянуда сбудется»).

К сожалению, в нашем распоряжении нет ни одного описания коми-пермяцкой традиции *нимкыв видзем*, также как нет и ни одного заговорного текста под этим определением. Однако, при всей ограниченности

⁴²⁹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 60.

⁴³⁰ Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. Кудымкар, 1991. Т. II. С. 80.

⁴³¹ ФФ ИЯЛИ Х35-10, Усть-Куломский р-н РК. Данные не зафиксированы.

этнолингвистической и фольклорной информации есть предпосылки разделить две коми традиции. Прежде всего отметим, что коми-зырянский и коми-пермяцкий термины могут быть противопоставлены как графони́мы *НИмкыв* / *нимкЫв*); акцент на компоненте *кыв*, появление производного *нимкылАвны* ‘заговаривать’⁴³² может быть связано со сближением значений слов *нимкыв* и заимствованного *заговор* (в коми-зырянских традициях слово *заговор* не используется); кроме того, в коми-пермяцкой традиции основным термином со значением ‘заговор’ является слово *кӧрткыв* букв. ‘железное слово’ (возможно, этот термин возник из устойчивого заговорного эпитета «железное слово»)⁴³³; этот термин связан и со словом *кӧртавны* ‘закреплять’. Так в коми-пермяцких заговорах встречается и понятие *кӧрталан-игналан кыв* букв. ‘закрепляющее-запирающее слово’ (например, слово «аминь»)⁴³⁴. Исходя из возникших расхождений, дальнейшие размышления будут связаны, прежде всего, с коми-зырянской традицией *нимкыв видзны*, еще сохранившей определенную специфику.

***Нимкыв* в контексте языковой семантики**

Сложность анализа представлений о *нимкыв* и традиции *нимкыв видзны* обусловлена не только многозначностью всех трех компонентов, но и определенной сопротивопоставленностью и взаимосвязанностью их семантических полей. Обратимся для начала к имеющимся языковым данным.

Ним ‘имя; название; кличка’. Следует отметить, что в коми-зырянском нет какого-либо разделения значений, в отличие от коми-пермяцкого, в котором есть отдельное слово *нимкодъ* ‘прозвище’ букв. ‘как имя, похожее на имя’, *нимкодясьны* ‘обзывать’⁴³⁵; в удмуртском: *кушемним* ‘прозвище’, ‘псевдоним’;

⁴³² Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. Кудымкар, 1991. Т. II. С. 145.

⁴³³ Уляшев О. И. Нимкыв // Мифология коми. С. 256.

⁴³⁴ Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 80.

⁴³⁵ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 274.

пудо ним ‘кличка животного’⁴³⁶; не зафиксировано у коми и представлений о двойных именах, например, удм. *мунчо ним* ‘неофициальное имя (данное до крещения)’. Архаичные представления о материальности имени отражены в выражении *ним пуктыны* ‘дать имя, название, кличку’ букв. ‘поставить/ вложить/ установить имя’ (удм. *ним поныны* ‘тж’). Стоит отметить, что представления об имяположении/ имя-установлении соотносятся и с индоевропейскими образами «установителей имен» (и.-е. **nom(e/o)n *deH* – ‘устанавливать имя’)⁴³⁷, и с некоторыми версиями происхождения понятия «имя» (связь с семантикой «внутреннее – мыслимое – отдельное – соединяющее»⁴³⁸). Семантика «установления» в формуле *ним пуктыны* может быть подкреплена аналогичными языковыми конструкциями: *мортö пуктыны* ‘уважать, считать авторитетным’ букв. ‘ставить человеком’, *пыдди пуктыны* ‘оценить, обратить внимание’ букв. ‘ставить во что-то (значимое)’.

Определенную глубину семантических связей рассматриваемого слова показывает и многозначность, а зачастую и энантиосемичность производных от *ним* слов: *нимтыны* ‘нарекать, наречь, именовать’ *сс.* / ‘обзывать, дать прозвище’ букв. ‘лишать имени’ (в этом контексте ср.: *нимтыны* ‘холостить, кастрировать’ *печ.*, *к-перм.*); *нимтöм* ‘названный’/ ‘безымянный’; *нимавны* ‘назвать, дать имя или кличку’/ ‘стать известным, славиться, прославиться’/ ‘быть опозоренным’; *нимъясьны* ‘жаловаться на свою судьбу, рассказывать о себе’/ ‘хвалиться, хвастаться’; *нимöдны* ‘распространять, распространить молву, слухи о ком-либо; прославлять; ославлять’; *нимкодьясьны* ‘радоваться, любоваться’ (от *нимкодъ* ‘радостно, приятно, любо’) – противопоставлен омонимичному *к-перм.* *нимкодьясьны* ‘обзываться’⁴³⁹. В этом контексте любопытно и возникновение

⁴³⁶ Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 300.

⁴³⁷ см.: Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. II. С. 833.

⁴³⁸ Краснухин К. Г. Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // Язык о языке. М., 2000. С. 23.

⁴³⁹ Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривошекова-Гатман. М., 1985. С. 274.

омонимов *нимён* ‘по имени’ и *нимён* ‘ничего’ (при общеупотр. *нинём* ‘ничего’⁴⁴⁰); в силу фундаментальной противопоставленности **существующего** (имеющего имя) и **несуществующего** их взаимозаменяемость вполне логична (ср.: *нинём абу* ‘ничего нет’ и *нимён абу* ‘в названии, в помине нет’). Не менее знаковой является и появление у слова *ним* значения ‘жизнь’ (ассимиляция слова *нэм* ‘век’) в коми-пермяцком, например в ритуализованной формуле *нимлуналё кузь ним!* ‘именинику – долголетия’ (в коми-зырянском: *нимлуналы – кузь нэм*)⁴⁴¹.

Кыв ‘язык (орган речи)’, ‘язык (как знаковая система)’, ‘речь’, ‘слово’, ‘повествование (обычно в составных словах)’; этимологически отделяется от *кывны* ‘слышать, услышать’, а также ‘чувствовать, чують’⁴⁴². Однако семантические переходы «говорить-слышать» позволяют возвести их к некогда единой основе *kel-, которую можно отнести к общему праязыковому фонду. Как порождение тех же двух основных актов речевого общения (говорения и слушания) рассматривается и славянское *слово* (< *kleus < *kleu < *kel)⁴⁴³.

В семантике слова *кыв* достаточно четко выделяются и сакральные (ритуально-магические) значения:

Кыв ‘слово’ также употребляется в значении ‘заговор’: *кыв тёдны* ‘знать слово (против какой-либо болезни), знать заговор’.

Кыв в значении ‘вещее слово’. Это значение сохранилось в выражениях *кывйыс мыччасьё* ‘его слова сбываются; слова у него вещи’ букв. ‘слово показывается’, *кыв помыс петавліс* ‘предсказал свою судьбу’ букв. ‘показался конец слова’. В соответствии с традиционными представлениями, иногда человек сам может себе «напророчить»⁴⁴⁴. Отметим, что в данном контексте достаточно

⁴⁴⁰ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 242.

⁴⁴¹ Кытчö тійö мунатö? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. Кудымкар, 1991. Т. II. С. 274.

⁴⁴² Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 149.

⁴⁴³ Краснухин К. Г. Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // Язык о языке. М., 2000. С. 23.

⁴⁴⁴ Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / Сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1986. Сыктывкар, 1986. С. 80.

сложно отделить значения ‘слово’ и ‘язык (как орган речи)’ (ср. аналогичные «слово вырвалось» и «сболтнуть языком»). Определенную знаковость сохраняет и пейоративное *кывъясьны, кыльясъны* ‘ругаться, сквернословить’. Замыкая омонимический ряд, отметим, что термин *кывъясьны, кыльясъны* ‘вынимать языком поправшую в глаз соринку’ сегодня также может быть отнесен к узкоспециализированной (знахарской) лексике.

Как переходное звено к следующему компоненту может быть рассмотрен термин *кыв видзны* ‘ответить’. В отличие от более употребительного выражения *воча видзны* ‘тж’_букв. ‘встречно держать, в ответ держать’, *кыв видзны* также рассматривается, как особое умение, дар: *Кужан жö тэ кывтö видзны* ‘Умеешь же ты ответить’⁴⁴⁵; отметим, что в коми-пермяцком *кыв видзны* имеет буквальное значение ‘сдерживать слово’ (калька с русского), а значение ‘ответить’ приобрело выражение *видзны ответ*⁴⁴⁶.

Видзны. Из множества значений этого глагола, прежде всего, необходимо отметить противопоставленные ‘беречь, сохранять, охранять, держать, содержать’/ ‘тратить, издержать, расходовать, израсходовать’. Эта энантиосемия позволяет реконструировать исходное значение ‘иметь’ (> ‘беречь’ и ‘тратить’), которое воплощает общий для всего концепта упорядочивающий принцип, значимый и в космогоническом, и ритуально-магическом, и бытийном аспектах. Значение ‘иметь’ позволяет соотнести *нимкыв* с удмуртским *эмкыл* ‘лечебный заговор’, *эм карыны* ‘пойти на пользу; излечить, исцелить’, *эмъяны* ‘лечить, вылечить, исцелять, исцелить’⁴⁴⁷. Значение ‘иметь’ < ‘есть’ реконструируется для общеп. *em; если исходить из этимологической соотнесенности удмуртских слов, то расхождения между удм. *эм* ‘польза, исцеление’ (<добро) и коми *эм* ‘имущество, добро’ объясняются разновекторностью (субъектный – в удмуртском и объектный – в коми) развития их значений.

⁴⁴⁵ Там же. С. 78.

⁴⁴⁶ Там же. С. 70.

⁴⁴⁷ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. II. С. 522.

Важными в контексте данного исследования являются и возникающие параллели «говорить – смотреть»: *видзны* ‘заговаривать’, а также ‘смотреть, следить’ (эти значения отражены и в магических представлениях о *вомидз* ‘сглаз’ (произв. от *вом* ‘рот’); «говорить – светить» (диал. *видзны* ‘светить’, та же семантическая связь в слове *ёрны* ‘слепить, ослеплять’ и ‘проклинать’). Типологически говорение и сияние часто образуют изосемантический ряд: ср. рус. с-казать, у-казать, по-казать, казовый ‘лицевой’; явь-объявлять, ясный-объяснить; здесь же соотнесенность значений «сиять, блестеть» и «говорить» в *bha- (> *фабула* ‘молва, рассказ’, а также *басня, балии* ‘врач’ (т.е. «заклинатель») и др.⁴⁴⁸.

Говоря о развитии общепермской семантики, отметим, что удмуртское *возьыны* ‘держат, удержат’, ‘хранить’, имеет еще и значения ‘блюсти, соблюдать (порядок, обычай)’, ‘установить, устанавливать’⁴⁴⁹. Последние значения могут быть соотнесены с представлениями о *нимкыв видзны / ним видзны и вежавидзны*, о которых речь пойдет ниже. Укажем, что значение «устанавливать (определять) имя» (=ним видзны), как мы уже отметили выше, присуще и выражению *ним пуктыны / нимтыны*.

Несомненно, важным для выявления семантики слова *видзны* является его включенность в знаковые для коми традиции культурные сферы и соотнесенность со многими ключевыми понятиями. Например, религиозные термины *видз* ‘пост’, *видзавны* ‘поститься’, *вичко* ‘церковь’ (< *видз* ‘хранимый, священный’ + *ко* ‘строение, шалаш’)⁴⁵⁰, *видза* ‘хранимый, священный’, *вежавидзны* ‘быть вежливым, скромным; почитать, уважать’ при букв. ‘соблюдать святость’ и др.

Вышеприведенные словарные статьи позволяют сделать некоторые предварительные замечания. Прежде всего, можно отметить, что для всех компонентов (и для производных слов) характерно наличие противоположных

⁴⁴⁸ См. об этом: *Краснухин К. Г.* Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // *Язык о языке*. М., 2000. С. 25-27.

⁴⁴⁹ Удмуртско-русский словарь / Под ред. *В. М. Вахрушева*. М., 1983. С. 89.

⁴⁵⁰ Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. *В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев*. Сыктывкар, 1999. С. 55.

или противоречивых значений. Это подчеркивает метаязыковой характер слов (значение говорения присуще всем трем словам *ним, кыв, видзны*), когда семантика зависит от коммуникативных установок. На глубинном уровне энантиосемичность отражает креативные (космогонические) функции, присущие ключевым для архаичных традиций языковым понятиям.

Кроме того, необходимо отметить наличие общих для всех трех компонентов семантических составляющих. Поэтому рассматриваемый нами концепт *нимкыв видзны* и на языковом уровне обладает определенной избыточностью и тавтологичностью: так, например, *нимавны* ‘стать известным’ и *кывсины* ‘тж’, а значение ‘заговор’ присуще и *кыв*, и *нимкыв*, и *ним видзан* (об этом ниже).

Лексико-семантические поля концепта *нимкыв*

Нимкыв ‘заклинание, заговор’. Эта этимологическая линия представляется наиболее гипотетичной, и вместе с тем, наиболее актуальной, поскольку позволяет по-новому взглянуть на целый ряд специфических явлений коми традиционной культуры. Здесь мы можем предложить тезис о возможной этимологической связи коми *нимкыв* с праалтайским **n̄iṃta* ‘имя; заклинание, гадание’, в частности с тунгусо-маньжурским *нимнгакан*, имеющим широкий спектр значений. Один из выходов на эту тему может быть связан с остро обсуждаемой в настоящее время проблемой евроазиатской языковой суперсемьи. Согласно этой гипотезе, коми *нимкыв* (<прауральское **n̄ime*) и *нимнгакан* (< тунгусо-маньчжурская (эвенкийский, удэгейский, нанайский, маньчжурский и т.д.), праформа **n̄im-ŋā*-⁴⁵¹ восходят к общей праевроазиатской основе **n̄im?V*. Евроазиатская суперсемья объединяет индоевропейские, уральские и алтайские языковые семьи; общее происхождение евроазиатских языков относят к народам, населявшим Евразию в конце ледникового периода, около 10 тыс. лет назад. Индоевропейское **nom* и уральское **n̄ime* восходят к праформе **n̄imi* – «имя».

⁴⁵¹ Щербак А. М. Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.). СПб., 1997. С. 124–125.

Для общеалтайской праформы **niŋta* реконструируются значения 'имя; заклинание, гадание'⁴⁵².

Как вариант этой же этимологической линии может быть рассмотрена и гипотеза урало-алтайской семьи языков. Методы популяционной генетики и генохронологии, с точки зрения Ю. Г. Рычкова и других исследователей, позволяют с достаточно высокой степенью уверенности заявлять о том, что предсказанная лингвистами вероятность существования древней "урало-алтайской" популяционной / этнокультурной (в том числе – языковой) общности подтверждается данными геногеографии и может датироваться палеолитической эпохой⁴⁵³. Правомерность подобной параллели в какой-то мере подкрепляет и то, что, по данным геногеографии популяций, коми ближе всего именно к эвенкам, хотя эта связь опосредована самодийскими этносами (коми ↔ ненцы ↔ селькупы ↔ эвенки)⁴⁵⁴. В рамках ностратической теории специфические схождения уральских и алтайских языков в области лексики, словообразования и типологии объясняются сходной средой обитания и многочисленными контактами на разных хронологических уровнях.

Здесь достаточно любопытно провести параллель между коми *нимкыв* и понятием *нимнгакан* в тунгусских языках. В своей работе «Ранние представления о мире у эвенков (материалы)»⁴⁵⁵ Г. М. Василевич отмечает: «Анализ термина *нимнгакан* ~ *нимнгакавун* представляет историко-этно-графический интерес. В настоящее время он переводится обычно русским словом «сказка». Однако в эвенкийском и других тунгусских языках слово *нимнгакан* применяется для

⁴⁵² Старостин С. А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. М., 1991. Праформа № 48, приводится по: Маловичко А. В., Арепьев Ю. Д. Где могла быть родина ностратиков? // Сайт «Лаборатория альтернативной истории». – URL: <http://lah.ru/text/arepjev/nostr.htm> (Дата обращения: 12.01.2022).

⁴⁵³ Туров М. Г. Еще раз об исторической прародине и ранних этапах этногенеза тунгусов эвенков // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Иркутск, 2003. - С. 147–180.

⁴⁵⁴ Рычков Ю. Г. Система древних изолятов человека в Северной Азии в свете проблем стабильности и эволюции популяций. Поиски и решения на путях популяционной генетики // Вопросы антропологии. 1973. Вып. 44. С. 3–22.

⁴⁵⁵ Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 156–171.

обозначения различных фольклорных жанров – рассказов о трех мирах (о происхождении земли – среднего мира, человека, животного и растительного мира), мифов, сказаний о богатырях, исторических рассказов о событиях, имевших место до XII в., разного рода сказок. В то же время исторические рассказы о позднейших событиях называются *улгурил* (западные говоры) или *осториял* (восточные говоры). Термин *нимнгакан* содержит и другие значения. Так, в выражении: *тар-нимнгаканду бичэн* (часто употребляемом среди подкаменно-тунгусской группы) «это было в нимнгакан», слово *нимнгакан* обозначает огромный период жизни эвенков, когда складывались представления об окружающем мире, общественные нормы; период, в котором протекали процессы этнического сложения разных групп эвенков. У восточных групп (алданские, чумиканские, амгуно-буреинско-урмийские и связанные с ними сахалинские) слово *нимнгакан* обозначает «камланье», а *нимнгакавун* – «сказание». *Нимнган* ~ *нимнгала* – во всех говорах обозначает «камлать», «шаманить»; *нимнгамат* – «вводить в себя духов помощников» (о шамане); *нимнгански* – «шаманский бубен»; *нимнгавка* ~ *нимнганмука* [н] – «просить пошаманить»; «просить спеть сказание»; *нимнгакан* ~ *нимнгакат* – «сообщать, рассказывать нимнгакан». Эти два значения: 1) «сообщать» накопленные поколениями представления и исторические факты; 2) «камлать», «шаманить» прослеживаются во всех тунгусских языках, исключая собственно маньчжурский, а также: негид. *нимнгакан* «сказ», «сказание», «сказка»; эвенк. *немкан* ~ *нимкан* – то же.; *немкан* ~ *немкалан* «сказывать», *немкалан* «сказитель»; ороч. *нимачи* ~ *ниммачи* ~ *ниману* «сказка»; ульч. *нингман* «сказание», «сказка»; *нингман* «шаманить»; нанайск. *нингман* ~ *ненгма* «сказка», *ненгматы* «поминки» (с шаманом), *ненеман-* ~ *нингман* «рассказывать», «петь» (о шамане); удэг. *нимнганку* «сказка», *нимнгас* «шаманить», «рассказывать сказку». <...> Два значения у этого слова в эвенкийском языке указывают также и на то, что передача накопленных знаний и представлений с началом становления шаманства стала

одной из функций шаманов. Эта преемственность подтверждается и общностью некоторых моментов в способах передачи *нимнзакан* и камланий»⁴⁵⁶.

Вероятно, для большей объективности стоит учитывать и то, что возникающая параллель между коми и эвенкийским (шире – тунгусо-маньчжурскими) словами может быть типологической, т.е. значение ‘заключение, магическое слово’ могло возникнуть в результате семантического перехода, заложенного в языке; в какой-то мере об этой возможности говорят показанные выше синонимические значения *ним видзан*, *нимкыв*, *кыв*.

Помимо значения ‘заговор’ (в одном семантическом ряду с *вордкыв*, *ёрдкыв* и др.) *нимкыв* имеет еще несколько интерпретаций, каждая из которых может быть представлена как составляющая этого концепта.

Нимкыв в значении ‘имя собственное’. Имя человека, мифологически отождествляемое с его носителем, и вместе с тем обладающее определенной самостоятельностью, является объектом многих ритуалов. Имя как квинтэссенция заговора также включает в себя несколько мифопоэтических подтем.

В космогоническом плане само название имени объекта может выступать как акт первотворения, которое «повторяется» ритуальными действиями. В таком контексте *нимкыв* может рассматриваться как «выражение идеи власти слова над именами явлений и вещей окружающего мира»; как обобщение этой идеи выступает уже приводимая трактовка *нимкыв видзем / ним видзем* как тайного знания Имени Сущего.

Имя как персонологический код заговорного текста. Здесь можно отметить три возможные линии этимологизации:

1) Прежде всего, это соотнесенность заговоров с именем пациента; соответственно *нимкыв* может расшифровываться как ‘текст с имярек’ («*ним-лы*»). С такой этимологией наиболее близок вариант *нимён видзны*, где *нимён* может иметь значение ‘именем’.

2) *Нимкыв* может ассоциироваться с именами – источниками болезни (имя человека / предка / святого, наславшего болезнь). Соответственно, термин *нимкыв*

⁴⁵⁶ Там же. С. 157–158.

видзны / ним видзны может быть связан со знанием и умением определять эти имена (см. ниже).

3) *Нимкыв* может быть связан с именами персонажей заговорного универсума, соответственно, *нимкыв* можно расшифровать как ‘текст, содержащий сакральные имена’. Любопытно, что особое внимание к персонологическому коду проявляется в традиции бытования заимствованных русскоязычных заговоров. Так, например, в заимствованных заговорах «Спасова рука» стала осмысляться как «Спаса-Варука», «Окиян» – как Як Ян» (см. Глава 1).

***Нимкыв* – собственное (магическое) имя** знахаря как воплощение его силы⁴⁵⁷.

Связь имени человека с представлениями о душе. В широком контексте данный аспект соотносим со всеми приведенными трактовками. В более узком, лечебно-магическом, *ним* может рассматриваться как двойник человека, физическая субстанция, на которую может быть направлено магическое действие. В этом же магическом контексте можно указать также на условие «совпадения по имени», встречающееся и в знахарской практике коми; как локальный вариант «двойничества» можно отметить практику посвящения новорожденному ребенку двойника-олененка, получавшего имя ребенка⁴⁵⁸. Поскольку в рассматриваемом ключе термины *ним видзись / нимкыв видзись* могут быть расшифрованы как ‘охраняющий имя-душу человека’, акцент здесь может делаться именно на профилактической, охранительной роли знахаря. *Нимкыв* как определенная мифологическая субстанция может быть соотнесен с представлениями о *вуджёр* и как душе-тени, и как *вуджёр-обереге*⁴⁵⁹.

Как продолжение предыдущего пункта, *нимкыв* может быть соотнесен и с представлениями об охранительных функциях самого имени. Здесь можно указать на традиционные представления об имянаречении в народном православии (в связи с темой «рождение – смерть»), а также на бытующие в традиции магические

⁴⁵⁷ см.: Уляшев О. И. *Нимкыв* // Мифология коми. С.257.

⁴⁵⁸ см.: Там же. С. 258.

⁴⁵⁹ см.: Шаранов В. Э. *Вуджёр* // Мифология коми. С. 123–127.

мотивировки, например: «Имя детям дают сразу после рождения, чтобы не «украли» (не подменили)»⁴⁶⁰.

Нимкыв в значении ‘настоящее, правдивое слово’. Эта версия имеет и этимологическую поддержку⁴⁶¹. Кроме того, здесь же можно отметить встречающиеся в этнографических описаниях отсылки носителей традиции на знание особых (=настоящих) магических слов («куим кыв», «вит кыв», «öкмыс кыв» (три слова, пять слов девять слов), или главного *нимкыв*, обладающих настоящей (особой) силой (и поэтому не разглашаемых). Так, описываемый А. С. Сидоровым знахарь И.-Мш., «в особые молитвы для остановки крови не верит, но, однако, знает три магических слова, которые мне не сообщил»⁴⁶². Эти «слова» могут противопоставляться другим заговорам. Любопытно в этой связи и представление о магическом «минус-слове», связанном с передачей знаний: *Нимкыв передают, только последнее слово не договаривают. И так каждый раз, всё короче и короче. Не знаю, наверно, самому нужно это слово найти*⁴⁶³.

Нимкыв как концепт Славы / Славутности. Здесь, помимо универсального для сакральных текстов тезиса: «Именование Бога его именем есть утверждение его Славы, через которую познается высшая истина»⁴⁶⁴, также возможна определенная этимологическая ретроспектива. Доперм. **nime-* относится к общему фонду уральских и индоевропейских языков и наиболее близко соотносимо с раннетохарским **n'em-*: *ñom*, *ñem*⁴⁶⁵. Как отмечают Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, эти контакты финно-угорского с тохарским могли происходить не позднее начала II тысячелетия до н.э. в ареале распространения финно-угорских диалектов к югу от Урала и севернее

⁴⁶⁰ ФФ ИЯЛИ: А1241-9. Зап. Лимеров П. Ф., Сажина Л. А от Щевелевой Н. Е., 1960 г.р., в с. Помоздино Усть-Куломского р-на РК. 2001 г.

⁴⁶¹ См.: Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 191.

⁴⁶² Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 37.

⁴⁶³ Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995-1998 гг. / Сост. А. В. Панюков, Г. С. Савельева. Сыктывкар, 1999. С. 85.

⁴⁶⁴ См. об этом: Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции. С. 98, сноска 22.

⁴⁶⁵ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. С. 937–938.

Аральского моря. Поэтому соотнесенность *нимкыв* с тохарскими *ñom-klyu*, *ñem-kalywe* ‘знаменитый’, имеющими совпадения и в древнеиндийском *srutyam nama* ‘знаменитый именем’⁴⁶⁶, не выглядит необоснованной. Во всяком случае, именно хвала имени, его возвышение, славословие противопоставлено негативному воздействию на имя: поношению и осмеянию имени, нанесению ему вреда (например, во вредоносных заговорах, черной магии, инвективах, проклятиях и т.п.). И именно в этом аспекте *нимкыв* может быть противопоставлен негативному *ёранкыв*. Мотив известности, славы является одним из излюбленных мотивов индоевропейской поэтической речи, предположительно, такую ‘славу’ приобретал человек, особо отличившийся в боевых походах и военном искусстве. Однако можно предположить, что «воинская слава» представляет собой один из возможных путей развития этого архаичного понятия. Об этом в какой-то мере говорят и расхождения, отмечаемые в индоевропейских языках⁴⁶⁷. Как фольклорную линию развития «славы», можно отметить не только древнерусский жанр Славы, но и религиозно-обрядовое Славление. Гипотетически, развитие ритуально-магической линии, когда слава – «нималём» стала маркировать, прежде всего, сакральный статус человека, вполне допустимо. И *нимкыв* мог быть каким-то образом связан с утверждением / сохранением этого статуса. С другой стороны, данная этимология наиболее близко подходит и к трактовке *нимкыв* как собственного (магического) имени знахаря (имя как воплощение его силы). Здесь же следует указать, что в коми традиционной культуре слава любого «специалиста» практически всегда связана с магическими знаниями (прежде всего со знанием *нимкыв*), и наоборот, слава знахаря – «тёдысь» всегда соотносится со статусом лучшего специалиста в определенной области. При этом, такая слава, не смотря на то, что может быть связана с реальными, живущими рядом людьми, достаточно часто поэтизирована в самых гиперболизированных образах (возможно, и «автопоэтизирована»)⁴⁶⁸. Рассматриваемая «слава» может быть

⁴⁶⁶ Там же. С. 834.

⁴⁶⁷ Там же. С. 834.

⁴⁶⁸ См., напр.: *Панюков А. В.* К проблеме функционирования архетипических моделей в современной традиционной культуре // *Христианизация Коми края и ее роль в развитии*

«родовой» и передаваться от поколения к поколению. С утверждением / поднятием своей славы связаны и традиционные представления о магических состязаниях знахарей – «этшасем»⁴⁶⁹. Подкрепляя сказанное, можно еще раз указать на производные от *ним* слова, связанные со славой и с социальным статусом человека: ‘стать известным, славиться, прославиться’ / ‘быть опозоренным’; *нимъясьны* ‘жаловаться на свою судьбу, рассказывать о себе’ / ‘хвалиться, хвастаться’; *нимодны* ‘распространять, распространить молву, слухи о ком-либо’; возможно, с темой славы / прославления можно соотнести и этимологически неясное *нимкодясьны* ‘радоваться, любоваться’. К этому прибавим и то, что для современного носителя коми языкового сознания сам контекст «беречь имя (как воплощение чести – славы)» (= *ним видзны*) абсолютно понятен. Это отражено и в поговорках типа *Бур ним-славатö куж видзнытö, ордад кут* ‘Доброе имя-славу умеи беречь, держи при себе’⁴⁷⁰. Возможный след былой синкретичности *нимкыв* можно увидеть в синонимичности *нимавны* ‘стать известным’ и *кывсины* ‘тж’. Любопытны в данном этимологическом русле и возникшие семантические сдвиги в бытовании заимствованного слова «слава», например, устойчивое выражение *слава кытöдны* ‘возводить напраслину’ букв. ‘поднимать / возводить славу’; или возникшее в удорском диалекте слияние: *глава* < слава, *главнича* < славнича ‘хорошая, завидная девушка’, *главитчины* < славитчины ‘прославиться, прославляться’⁴⁷¹, подчеркивающие социально-ролевой контекст понятия *слава*. И в заключение, возвращаясь к исходному этимону, еще раз укажем на традиционную для сакральных текстов тему «именование Бога / его представителей как утверждение славы», которая может быть актуализирована и в таком ритуально-магическом ключе; соответственно, *нимкыв видзись* / *ним видзись* может расшифровываться как ‘имеющий имя-славу’ (= обладающий магической силой). Другая ритуально-магическая линия

государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 217–224; *Конаков Н. Д.* Тöдысь // Мифология коми. С. 355–356.

⁴⁶⁹ См., напр.: *Конаков Н. Д.* Этшасем // Мифология коми. С. 402.

⁴⁷⁰ Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / Сост. *Ф. В. Плесовский*. Сыктывкар, 1986. С. 141.

⁴⁷¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. *Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева*. Сыктывкар, 1961. С. 80.

представлений об имени-славе может быть связана и с самими пациентами; соответственно *нимкыв видзем* мог быть направлен на утверждение / поднятие имени-славы *нимкыв* пациента как воплощение его сакральной чистоты и здоровья. Типологически, эта семантическая линия соотносима с гендерными понятиями славы / славутности: например, карело-финское *лэмби* / *лемпи* как мифологическая субстанция, заключающая в себе женскую привлекательность, красоту и целомудрие девушки на выданье. В эти понятия включался достаточно широкий круг предписаний, а с поднятием *лэмби*-славы связаны различные магические обряды⁴⁷². Для данной работы значима и соотнесенность *лэмби* / *лемпо* с понятиями «слава», «цена» (ср. удм. *ниманы-данъяны* ‘прославить, славить’⁴⁷³). Как другую типологически соотносимую линию стоит отметить и мордовские обряды наречения невесток новыми именами *лемдема* (у мокши бытует до сих пор, у эрзи был изжит в 50-х гг. XX в.)⁴⁷⁴. Учитывая особую близость мордовского и прибалтийско-финских языков, нельзя исключить и этимологическую соотнесенность *лэмби* / *лемпи* и мордовского *лем* ‘имя’. Здесь же отметим, что в коми свадебном фольклоре метафоры *мича ныв ним* ‘красивое девичье имя’, *мича нима девья красота* ‘девичья красота с красивым именем’ персонифицируют «девью красоту»⁴⁷⁵.

Не меньшей, а может быть и большей, нагрузкой в семантике рассматриваемой заговорной традиции играет и термин *видзны*. Здесь также возможно несколько трактовок, которые в соотнесении с приведенными интерпретациями термина *нимкыв* дают многократное увеличение семантического поля исследования. Помимо уже упомянутых выше значений, отметим еще ряд возможных этимологий.

Нимкыв видзны, *ним видзны*, *нимён видзны* л. ‘заговорить, нашептать’ как синоним терминов *нимкыв лыддыны* ‘прочитать нимкыв’, *нимкыв висътавны*

⁴⁷² См., напр.: *Калашикова Р. Б.* Бесёдные песни Заонежья второй половины XIX в. Петрозаводск, 1999. С. 24–25.

⁴⁷³ Удмуртско-русский словарь / Под ред. *В. М. Вахрушева*. М., 1983. С. 300.

⁴⁷⁴ *Девяткина Т. П.* Мифология мордвы (мокши и эрзи): Энциклопедия. Саранск, 1996. С. 77–78.

⁴⁷⁵ *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С. 207–208.

‘сказать нимкыв’. Это значение связано с отождествлением представлений о *нимкыв* и русских заговорах, составляющих один из основных пластов используемых коми знахарями текстов. Однако и в данном контексте возможно уточнение, поскольку диалектные данные позволяют перевести *нимкыв видзны* как ‘пользовать нимкыв’ (ср.: *бура видзе нимкывсö* ‘хорошо использует *нимкыв*, с «пользой»). Эта «польза» определяется многими факторами; о коми-удмуртских параллелях в связи с удм. эм ‘польза’ мы уже говорили выше.

Нимкыв видзны как умение определять имя. Под терминами *нимкыв видзны* / *ним видзны* зафиксированы и магические ритуалы, связанные с определением имени субъекта, наславшего болезнь (гадание с заговоренной водой или предметами). В контексте совершаемых здесь действий *ним видзем* / *нимкыв видзем* может быть расшифровано как «высматривание / определение имени» (*видзны* в значении ‘смотреть’): «Человек (или животное), заболевший от колдовства, не может вылечиться никакими средствами, кроме колдовских. Первым делом встает задача распознавания происхождения болезни, а в случае, если в болезни виноват какой-либо человек, то обнаружения этого человека. Это распознавание происходит обычно у *тöдыс'я*-знахаря. <...> Распознавание происходит при помощи гадания, которое сопровождается заговором. Это называется «смотреть *ним кыв*», т.е. смотреть именное слово, заговор. К *пывседыс'ю* (банщику) идет обыкновенно или сам больной, если он может, или кто-либо из родственников. Если идет сам, то часто перед тем, как приступить к самому заговору (*нимкыв*), предварительно парят его в бане.

Баня топится чаще самим *пывседыс'ем*. В бане же готовится знахарем специальная вода для гадания *из-пыр-ва*, *притча-ва* (сквозь камни пропущенная вода, вода от притчи)... Наливают часть ее в чашку или в другую посуду и туда кладут (*изйалöны*) три холодных камня, которые предварительно перед этим были вынесены на улицу, на вольный воздух (*тöв йылö*, с.Айкино). Каждый камень должен символизировать одного из трех предполагаемых виновников. При погружении камня, соответствующего настоящему виновнику болезни, вода должна «закипеть», т.е. должны получиться шипенье и пузыри. Нужно заметить,

что камни предварительно должны быть вымыты в 27-и водах (*куйим ёкмыс ваын*). Таким образом узнается виновник болезни»⁴⁷⁶. После того, как будет установлено имя наставшего болезнь (предка, святого или колдуна), знахарь определяет средство излечения. Этот вариант может быть соотнесен с такими обрядовыми действиями, как «перна петкёдлём» (гадание с помощью нательного крестика), а также коми-пермяцким «черёшван» ‘вешание топора’. Отметим, что у коми-пермяков внимание акцентируется на вине – «мыж» самого пострадавшего, соответственно, появляется необходимость определения имени святого или предка, требующего умилоствления⁴⁷⁷.

Ним видзем / нимкыв видзем как «высматривание / определение имени» может иметь еще одну мотивировку, связанную с представлениями об образе-отражении виновника, вызываемого знахарем. Например: «Некоторые *ним видзи'си* будто бы могут приводить на воду виновника, даже показывают в воде его фигуру присутствующему на обряде. При этом виновный становится в полной зависимости от тех, которые его вызывали; можно его как угодно изувечить, выколоть ему глаза, сломать конечности, можно высказать пожелание о порче самого колдуна – виновника болезни, в результате чего тот должен заболеть сам. Чаще всего удовлетворенные клиенты оставляют дело без последствий. Объективной основой этого приведения виновника на воду является иллюзия восприятия отражения от поверхности воды своего изображения у лиц, предрасположенных к вере в реальность могущества колдуна. Впрочем, мужчинам, менее подверженным иллюзии, колдун редко позволяет наблюдать заколдованную воду, мотивируя этот отказ тем, что мужчины в пылу своей запальчивости могут совершенно убить прибывшего на воду колдуна»⁴⁷⁸.

Обращаясь к более широким мифопоэтическим источникам, следует отметить, что связь порчи с именем колдуна фигурирует и в представлениях о

⁴⁷⁶ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 95–96.

⁴⁷⁷ См., напр.: Лимеров П. Ф., Уляшев О. И. Мыж // Мифология коми. С. 254; Конаков Н. Д. Чер ёшван // Мифология коми. С. 374–375.

⁴⁷⁸ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 100.

«шеве»: «шева называет имя своего «родителя», «шева» не позволяет говорить плохо о своем «родителе» (т.е. «охраняет» его/ее имя-славу) и др⁴⁷⁹.

Как переходное звено от *нимкыв* к концепту *нимкыв видзны* / *ним видзны* необходимо отметить бытование термина **ним видзан** в качестве синонима к самому *нимкыв*: «ним видзан» (прич. от *ним видзны*) – как обобщенное название заговора, не имеющего узкой специализации, например, *заговор-оберег для защиты от дурных людей и нечистой силы*. Этот термин, бытующий наряду с другими функциональными определениями заговоров (напр.: *вир олөдан* ‘останавливающий, успокаивающий кровь’), может быть рассмотрен в качестве одного из ключей к специализации *нимкыв видзись* – знахарь, оберегающий от магического вмешательства. Здесь стоит привести зафиксированный у севернорусских (арх.) в середине XIX в. термин *берещик* (< беречь) как общепринятое обозначение знахаря⁴⁸⁰. Это определение также подчеркивает традиционную «специализацию» знахаря, знающего *обереги, сбереги, отказы*, и, возможно, непосредственно связано и с *нимкыв видзись*.

Нимкыв видзны* / *ним видзны в контексте представлений о *дзоньвидзалун* ‘здоровье’.

Чтобы понять специфику лечебно-магических представлений, необходимо обратиться к традиционным знаниям о здоровье. Термин *дзоньвидзалун* ‘здоровье’ букв. ‘сохранность целостности’ имеет отношение к рассматриваемому концепту «видзны», многозначность которого, несомненно, может быть спроецирована и на представления о *дзоньвидзалун*.

Несмотря на прямые аналогии с русскими понятиями *исцеление, исцелять*, как отличительную черту коми представлений, необходимо выделить явный статифицирующий характер термина *дзоньвидзалун* – утверждение «цельности»,

⁴⁷⁹ см.: Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 69–85; Панюков А. В. К проблеме реконструкции мифологического образа: шева // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 96–101; Панюков А. В. Духи *шева* в демонологических представлениях коми-зырян // Вестник урovedения. 2022. Т. 12, № 2. С. 358–366.

⁴⁸⁰ Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. А. Подвысоцкий. СПб., 1885. С. 48.

«исправности» человека. Такая же закрепляющая (профилактическая) направленность проявляется в традиционных этикетных формулах *видза / видза олан* ‘здравствуй’; *видза кольёй* (при уходе) ‘будьте здоровы’, (производные от *видзны*); *видзаасьны*, *видзакаччыны* уд. ‘здороваться, приветствовать’⁴⁸¹, удм. *возё карыськыны* ‘тж’ – букв. ‘делать *видза*’⁴⁸².

Представление о здоровье как целостности («дзоньвидзалун») человека может быть соотнесено с термином *мортасьны* ‘обращаться к знахарю’⁴⁸³, в определенном смысле, вобравшем в себя два других лексических значения этого слова: ‘встретиться (с человеком)’ и ‘быть обнаруженным, уличенным в чем-либо’ (= определенным, как человек – субъект действия). Следует отметить, что в коми традиции четко фиксируется разделение болезней, возникших «от человека» или по любой другой причине; при этом болезни «от человека» можно вылечить только с помощью человека: *Мортсянь кё – мортён и колё бурдöдны* ‘Если от человека, то человеком и надо лечить’, что собственно и предполагает термин *мортасьны*. Этот ряд продолжает слово *мортъяммыны*, *мортсявны* ‘стать человеком («очеловечиться»), исправиться, выздороветь’, (а также ‘мужать, возмужать, стать походить на взрослого’)⁴⁸⁴ – синонимичного *мортö пöрны* букв. ‘превратиться в человека’. На другом конце этого семантического поля находятся представления о болезни как «разрушении» человека, например: *морт жугöдöма* ‘порча, полученная от человека’ букв. ‘человек разбил (здоровье)’. На фоне противопоставления *морт / неморт* (здоровый = человек / больной, немощный = нечеловек), отраженного в языке, вполне допустимым выглядит сопоставление исходного *мортасьны* и ритуально-магического действия *муртавны / мöрталны*⁴⁸⁵, выводящего на тему «смертный – мера». В ритуально-магическом контексте значима и сопоставленность слов *морт* ‘человек’ и *йöз* ‘люди’, ‘чужой, посторонний, незнакомый’: *йöзасем* ‘сглаз, урок’ (= *воמידз*) с семантикой

⁴⁸¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 48.

⁴⁸² Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 55.

⁴⁸³ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 223.

⁴⁸⁴ Там же. С. 223.

⁴⁸⁵ См., напр.: Шаранов В. Э. Ки-кок мурталом // Мифология коми. С. 192–193.

«отчуждения, попадания под воздействие чужого» (макроуровень), а также «получения огласки, нарушения тайности» (значения, присущие слову *йӧзасьны*), что вызывают необходимость обращения к «человеку» – *мортасьны* (микромир). Любопытна, как продолжение аналогии, возникающая в контексте *человек – люди* этимологическая соотнесенность понятий «часть–целое». «Темное» по своему происхождению слово *йӧз* иногда сопоставляется со словами, обозначающими ‘сочленение, член’ (напр.: к. *йӧзви* ‘сустав’; здесь же удм. *ёз* ‘ровесник’, ‘пара, ровня (по силе)’⁴⁸⁶).

Здесь же стоит отметить и расхождение между коми и удмуртским языками: значения ‘чужой; посторонний; незнакомый’ присущи удм. *мурт*, а производное *муртаны* ‘стесняться (стыдиться) посторонних’⁴⁸⁷ возвращает нас к коми *вежавидзны*.

Выделенный выше антропологический аспект представлений о *дзоньвидзалун* позволяет несколько сузить наш поиск и акцентировать внимание на космосоциальном уровне (человек/ социум) ритуально-магических представлений.

Наличие в ритуально-магической практике особой социо-коммуникативной сферы (где магия выступает как способ и как результат / следствие коммуникации между людьми) имеет еще ряд оснований. Здесь стоит указать на такой специфический (антропогенный) элемент ритуально-магических действий, как условие «совпадения по крови» («*вир лӧсялӧм*») между врачом и пациентом (которое в определенных ситуациях может быть важнее магического знания); здесь же и представления о «чорыд и шурыд» (о людях «твердых, жестких» и «мягких»), связанные как с психофизиологическими особенностями людей, так и с мотивом ритуальной чистоты. Эта сфера «общения» может рассматриваться как органичная составляющая всей социокультурной модели с соответствующими правилами поведения внутри нее. Особенно это характерно для микролокальных

⁴⁸⁶ См.: Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 112.

⁴⁸⁷ Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 288.

и микросоциальных традиций. Например, на Вишере мифологические представления о *шеве* еще недавно пронизывали едва ли не все уровни обыденной жизни (вплоть до регламентации бытового языкового поведения)⁴⁸⁸. О социо-коммуникативной роли знахарства говорят и рассмотренные А. С. Сидоровым нравственно-этические аспекты коми колдовских представлений *вежа-видзём* (букв. ‘сохранение святости’ < неприкосновенности): в обязанности колдуна-«хозяина» (*вежавидзись*) охотничьей артели входило соблюдение всех предписаний промысловой морали, обеспечение магической удачи и защита артели от колдовских действий со стороны недоброжелателей. Такую же охранительную роль выполняли знахари на свадьбах (*свадьба видзись*, к-перм. *вежливец*)⁴⁸⁹. В современном коми языке *вежавидзны* имеет значение ‘стесняться, вести себя скромно сдержанно, прилично, почтительно из уважения к кому-либо’⁴⁹⁰. То, что в современной культуре это понятие приобрело этикетный характер, типологически соотносимо с эволюцией слова *вежливый* в русской культуре. Этимологическая прозрачность коми *вежавидзны* позволяет говорить о нем, как о ключевом понятии, связанном с фундаментальными оппозициями культурное/природное, святое/грешное. Как особую линию развития этого понятия следует рассматривать сферу религиозных (религиозно-магических) представлений (на уровне терминологии: *вежа* ‘святой’, *видз* ‘пост’, *видзаасьны* ‘поститься’, дп. *видзан* ‘спасение’, *вичко* ‘церковь’ (< ‘дом спасения’)⁴⁹¹, и др.). Не менее знаковыми, на наш взгляд, являются и расхождения, возникшие в коми-зырянском, коми-пермяцком и удмуртском языках. Так, в коми-пермяцком языке произошла замена *вежавидзись* на *вежливой* (определенная соотнесенность общеперм. *вежа* и русск. *вежа* ‘знающий, сведущий’ обнаруживается в к-перм. *вежливец*)⁴⁹². В удмуртском – *вежа* ‘святой’ и *видзны* слились в одну форму

⁴⁸⁸ См.: Панюков А. В. К проблеме реконструкции мифологического образа: шева. С. 96–97.

⁴⁸⁹ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 41.

⁴⁹⁰ Челядь сыланкывъяс да мойдъяс / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 41.

⁴⁹¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 56.

⁴⁹² Конаков Н. Д. Вежливец // Мифология коми. С. 106.

возьытаны ‘устыдиться, стыдиться; застесняться, стесняться’, соответственно *возьыт* ‘совесть, стыд’⁴⁹³.

Таким образом, рассматривая *дзоньвидзалун* как воплощение физической и духовной «целостности», возникает необходимость включить в эти представления и понятия *вежавидзем* и *ним видзем/нимкыв видзем*, концептуальная (этноментальная) соотнесенность которых закреплена в самом языке. И, несмотря на то, что в современной коми традиции *нимкыв видзем* соотносится с физическим здоровьем, а *вежавидзем* – с нравственным, их взаимодополняемость и детерминированность еще вполне очевидны.

Возвращаясь к космосоциальному аспекту коми традиционной картины мира, отметим, что чрезвычайно значимой для реконструкции традиции «нимкыв видзны» является тема самоидентификации и самореализации, отраженная и в представлениях о *дзоньвидзалун*. На обыденном уровне необходимость соблюдения особых предписаний, направленных на самоорганизацию и самозащиту человека, связывается и с традиционными представлениями о том, что порча, возникнув один раз, не исчезает, а может только переходить от одного человека к другому.

В космосоциальном плане можно говорить о наличии общего пространственного кода, пронизывающего микро- и макроуровни антропосферы: внутренний мир человека как огороженное пространство: *Ас потшыстӧ кӧ кужан видзны, некод нимӧм оз вӧч* ‘Если сам себя оберегаешь (букв. ‘умеешь держать в порядке свою изгородь’), никто тебя не испортит’; «*потшыс*» (‘изгородь’) в качестве термина к вербальным формулам-оберегам, например, формула «Господи благослови» – «*потшыс*» на все случаи⁴⁹⁴. Этот же ряд продолжают представления о «поле зрения»: *син потшысӧн потшыны* ‘уследить, устеречь’ букв. ‘загородить глазной изгородью’, представления о «сердечной изгороди» – *сьӧлӧм потшыс*, как о месте в теле человека, в котором может находиться

⁴⁹³ Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 89.

⁴⁹⁴ ФФ ИЯЛИ А1127-8. Зап. Е. Ю. Жилина. Исп. не зафиксирован, с.Большелуг Корткеросского р-на. 1996 г.

вселившаяся в него *шева*. Пространственный код позволяет включить в данный контекст и представления о *вуджөр* ‘тень, силуэт’, имеющем прямое отношение к метафизическим представлениям о человеке. При всей этимологической неясности происхождения слова *вуджөр* ‘тень’⁴⁹⁵, семантическая соотнесенность с *вуджны* ‘перейти, переправиться’ очевидна; именно эта соотнесенность проявляется в ритуально-магическом термине *вуджөр* ‘оберег’ – предмет, охраняющий человека и его жилище от проникновения нечистой силы, порчи и болезней.

Представления о здоровье человека, как о закрытом от возможного вмешательства пространстве, отражены и в выражении *гыжйыд оз берт* ‘не можешь наколдовать’ букв. ‘ноготь не просунешь’ и связанном с этим определением знахарской силы *гыжйыс чорыд* ‘сильный знахарь’ букв. ‘с твердыми ногтями’ (тождественно *чорыд кыв* ‘твердое, крепкое слово’). Эту же направленность на сохранение пространственной целостности можно увидеть в зафиксированных в качестве пояснений к *нимкыв видзись* определениях *горт видзись* ‘охраняющий, держащий свой дом’, *ас дор видзись* ‘охраняющий, держащий свою территорию, сторону, «свое»’⁴⁹⁶.

Отмеченная профилактическая «специализация» возвращает нас к буквальному значению слова *нимкыв* ‘имя/ название – слово’. Среди имеющихся в нашем распоряжении заговорных текстов четко выделяются заговоры охранительной направленности, имеющие к тому же и особые названия, например, рассмотренное выше *ним видзан* ‘заговор – оберег’ или *ас молитва* ‘молитва – оберег’ букв. ‘своя молитва’. Помимо того, что на фоне многочисленных заимствованных русских заговоров, они, с определенной долей уверенности, могут быть названы исконными, эти тексты отличает совершенно особая, номинативная структура. В связи с этим возникает еще одна,

⁴⁹⁵ Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 69.

⁴⁹⁶ ФФ ИЯЛИ В1104-10 Зап. Панюков А. В. от Михайловых В. С., 1923 г.р., Е. В., 1923 г.р., в с. Нившера Корткеросского р-на РК. 1994 г.

«текстологическая» детерминанта, достойная отдельного анализа. Рассмотрим в качестве примера несколько текстов.

Ас молитва (молитва, оберегающая себя):

<i>Õти турун, рокаа турун,</i>	Одна трава, «рокаа» трава,
<i>Мõд турун атаман турун,</i>	Другая трава атаман трава,
<i>Степной турун, адам глава,</i>	Степная трава, адам глава,
<i>Кага вайтõм турун</i> ⁴⁹⁷ .	Не дающая детей трава.

Текст этого заговора может быть представлен как «именной» список трав, обладающих какой-то особой магической силой, и само название этих «магических объектов» представляет суть заговора. К сожалению, нам не удалось пока выяснить, какие растения скрываются за этими названиями. Название *рокаа турун* может быть калькой от рус. кашка (рок 'каша'). Вероятнее всего, названия «атаман турун» и «степной турун» здесь имеют символический смысл, подчеркивающий значимость «магического списка»; или, возможно, они являются дополнительными эпитетами к одному из наиболее сакрализованных в коми народной медицине растений *адама глава турун* (тогда в этом тексте называются три растения). На это указывает и возникающая звукопись «атаман – адама». Кроме того, в рамках «этимологической магии» эта параллель соотносима с существующими этимологическими интерпретациями названия травы: «*Адама глава турун – сия nõ «ад вылас глава, адсõ nõ вийõ сия»* (Адама глава – это, говорят, – глава над адом, адом она управляет, ад убивает)⁴⁹⁸. *Адам глава турун* 'венерин башмачок', помимо особых целительных свойств (от «двенадцати/семидесяти семи (или ста) болезней»), приписываются универсальные качества. Например, коми охотники использовали ее в качестве оберега и прикрепляли к оружию, эта трава может проявлять гипнотические свойства и т.п. По народным представлениям, *адама глава* показывается не всем, а поиск требовал соблюдения строгих правил⁴⁹⁹. Особое место в знахарской практике занимает и *кага вайтõм*

⁴⁹⁷ *Налимов В. П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков (Рукопись) // *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syryjäneistä. Suomalais-Ugrilainen Seura* (Архив Финно-угорского общества). Helsinki, 1908. I.40. S. 609.

⁴⁹⁸ Полевые материалы П.Ф. Лимерова. Записано в с. Куратово Сысольского р-на.

⁴⁹⁹ *Ильина И. В.* Адама глава турун // *Мифология коми*. С. 76.

турун ‘трава, защищающая от деторождения’. Не только употребление, но и сбор этой травы, убивающей ребенка, осуждался и считался греховным. Вероятно, в силу такой запретности, это растение до сих пор не идентифицировано. Единственный информатор назвал *кага вайтõм турун* «деветибратом», также известным как универсальное средство «от двенадцати болезней»⁵⁰⁰.

Идентична рассмотренному заговору по своей перформативной направленности «молитва» против «шевы», представляющая собой подобный же номинативный список из трех объектов с традиционной для заговоров закрепкой:

*Колода гõна, шева чуман, ыджыд морт ни;
Во имя отца и сына и святого духа. Аминь*⁵⁰¹.

(Колода мохнатая, тус с шевами, великий сын человеческий/ сын великого человека).

Логику этого текста можно понять, если обратиться к традиционным мифологическим представлениям коми о «шеве». *Колода гõна* – здесь, вероятно, одна из ипостасей мифологического образа; «шева», попадая внутрь человека, покрывается шерстью и может вырастать до размеров сапожной колодки (лишаясь при этом возможности перемещаться). *Шева чуман* – устойчивый атрибут, короб, в котором обычно хранятся «шевы», их исходное, «родовое» место, где, по логике текста, «шева» и должна находиться. *Ыджыд морт ни* – здесь, вероятно, имеется в виду Иисус Христос, само наименование которого в этом ряду служит гарантом магической стабильности.

Несколько отличающуюся, но тоже «именную» структуру имеет опубликованный А. С. Сидоровым⁵⁰² заговор, защищающий от ос:

<i>Каля-из – юрõй,</i>	Белый камень (галька) – моя голова,
<i>Пиней – уклад,</i>	Зубы мои – сталь,
<i>Вернэй слугаõй,</i>	Верный мой слуга,
<i>Вернэй казакõй,</i>	Верный мой казак,
<i>Червонь гõрõдысь</i>	Узла подвязки (на чулках)
<i>Вылõ не кайны.</i>	Выше не подняться.

⁵⁰⁰ Полевой дневник Ильиной И. В. 1987 г., с. Б. Кужба Усть-Куломского р-на.

⁵⁰¹ *Налимов В. П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков (Рукопись). 1908. I. 40. S. 607.

⁵⁰² *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 102.

Магический смысл этого заговора связан с созданием вокруг себя неприступной ограды (по вертикали – с головы до ног (подвязок на ногах), на что направлено «переименование» частей тела (голова – камень, зубы – сталь). Магическое условие – не показывать после произнесения заговора «своих» зубов также может быть связано с семантикой замкнутости.

Всем рассмотренным выше заговорным текстам присуща особая перформативность, восходящая к наиболее архаичным представлениям о магической тождественности имени и объекта – то, что собственно и можно назвать «идеей власти слова над именами явлений и вещей окружающего мира»⁵⁰³. В данном месте необходимо отметить несколько моментов. Номинативность текстов может быть соотнесена и с особой ритмико-синтаксической структурой, более присущей другому фольклорному жанру – считалкам. Именно счет, как один из космологических способов упорядочения, более близок логическому смыслу анализируемых заговоров-оберегов, нежели событийность заговорных текстов, направленных на контакт с «иным» миром. К счету имеют отношение и упомянутые выше магические «три слова», «пять слов», представляющие наиболее важную часть коми заговорной традиции. Упорядоченность, возникающая при назывании – перечислении имен объектов в ритуально-магическом контексте тождественна утверждению космического порядка. Также как и число (порядковый номер), имя/ название может быть рассмотрено и как особый, «именной» знак объекта; как развитие этой семантики можно привести удм. *нимаз* ‘особый, отдельный; персональный, специальный’, *нимъет* ‘знак, метка; пометка’⁵⁰⁴. Значение ‘особый’ также может иметь отношение к семантике *нимкыв* (*нимкыв* как ‘особые слова’), а взаимосвязанность значений «особый» – «действенный» – «настоящий» позволяет еще раз отметить расшифровку *нимкыв* как ‘правильное (действенное, истинное) слово’⁵⁰⁵. Таким образом, перед нами возникает еще одна этимологическая линия, объединяющая

⁵⁰³ Уляшев О. И. Нимкыв // Мифология коми. С. 256.

⁵⁰⁴ Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 300.

⁵⁰⁵ Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 191.

целый ряд семантических составляющих. В соответствии с этой линией термин *нимкыв* может быть соотнесен с определением самого текста: «текст, содержащий имена ключевых (для данного ритуала) объектов». То, что рассмотренные «номинативные» тексты имеют охранительную направленность, может иметь непосредственное отношение к этимологии определения *нимкыв видзны*, и заставляет обратить особое внимание на мифоритуальные функции *нимкыв видзис'я* как хранителя «дзоньвидзалун» социума.

Как особую составляющую концептуальной картины может быть выделен нарративный уровень, который заполняется самыми разнообразными текстами о *нимкыв*. В идеале каждый из рассмотренных компонентов может быть нарратизирован (дополнен комментариями носителей традиции). Можно отметить несколько достаточно устойчивых микротем: «нимкыв – тайный язык», «нимкыв – тайное слово», «нимкыв – тайное знание», «нимкыв – мифологическая субстанция, воплощенная магическая сила», «нимкыв – тексты «черной книги» и т.п. Последняя микротема имеет особую популярность. Несмотря на то, что реально ни одной «черной книги» у коми так и не было зафиксировано, почти в каждой микролокальной традиции бытуют знания о конкретных лицах – владельцах «черной книги», о ее передаче или последнем владельце. Здесь можно добавить, что в общей мифологеме почти повсеместно присутствует устойчивый мотив – мифологема бесследного исчезновения книги.

Здесь же можно отметить ряд более специфических представлений. Так, совершенно особую сказочно-мифологическую концепцию представляют опубликованные материалы М. Е. Жикина⁵⁰⁶. Это один из информантов Т. Е. Уотилы, пятый том «Зырянских текстов» целиком посвящен ему. М. Е. Жикин родился в 1909 г. с. Керчомья (Усть-Куломский р-н РК), откуда и был призван на войну. В плен попал в первом же бою в ноябре 1941 г. Т. Е. Уотила записал от Жикина огромное количество фольклорных и этнографических текстов – около 860 единиц записи самых разных жанров. Здесь

⁵⁰⁶ Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 2007. Bd.5.

представлено около сотни заговорных текстов с подробными описаниями совершаемых магических действий; среди них около 30 «черных» заговоров. Учитывая очень сильное импровизационное начало, присущее почти всем записанным фольклорным произведениям, заговоры М. Е. Жикина требуют совершенно особого текстологического анализа, который мы планируем в ближайшей перспективе.

Данная концепция заговорной традиции синтезирована из нескольких известных исполнителю традиционных явлений: это общеизвестные знания о ритуально-магической практике, представления о тайном языке, использовавшемся в промысловой практике (возможно и определенные знания этого языка), знакомство с религиозной практикой староверов (в сборнике представлено и несколько молитв и молитвенных формул) и наиболее общие представления о «черной книге». В результате такого синтеза возникает авторская концепция «нимкыв – тексты на тайном, магическом языке», которую исполнитель реализует в присущей ему импровизационной манере. Здесь отдельно можно выделить сказочный сюжет, озаглавленный «*Тая ставис сьоднига вилісь*» (Это все взято из черной книги), в котором черт обучает братьев-охотников охотничьим заговорам по своей «черной книге»⁵⁰⁷. «Тайный» язык заговоров конструируется на основе самых разнообразных лексических, фоносемантических или слогоритмических ассоциаций, прежде всего, между коми и русскими словами. Например, одно из описаний магической порчи, связанное с образом «черной книги» (даю перевод): «Если из черной книги прочитаешь, как человека испортить, в ней записаны всякие *нимкыл*. Если человека испортить надо, когда злость на него появится, надо попасть ему навстречу и краем глаза посмотреть на него, прийти домой, затопить жаркую баню, в полночь спуститься в баню и три раза перечитать черную книгу, далее, выйдя на улицу, три раза на восток перекреститься тыльной стороной ладони и сказать: «Пусть этого человека черти высушат! *Вентдер мудрин кодрин запов*

⁵⁰⁷ Там же. S. 54–74.

няйем сон»⁵⁰⁸. Финальная формула собственно и представляет непере译имый «тайный язык» *нимкыв*, в котором угадываются ассоциации с русскими словами (прозрачные *запов няйем* < заполняем; *сон*). Несмотря на сильное авторское начало, в целом М. Е. Жикин абсолютно органично сочетает знания традиции с индивидуальным жизненным опытом.

Чтобы окончательно закрепить совершенно особую роль рассматриваемого нарративного уровня в бытовании традиции, приведем еще один текст, реализующий одну из квазиэтимологических мотивировок, отмеченных нами (*нимкыв* < *нимтчаны* ‘обзывать’ > ругаться). В силу отсутствия вариантов здесь сложно говорить о степени традиционности данного сюжета, однако его существование говорит о многом. Важен сам факт, что, как и положено этиологическому мифу, сюжет о происхождении заговорной традиции связывается с «началом времен» – со временем культурно-героических событий «Стефановского цикла» и создает логически связное представление о «малой истории» коми народа в духе нового, «советского» взгляда на историю. Приводимый текст входит в метатекст «очерков об истории коми» и представляет собой самозапись исполнителя (1934–1935 гг.⁵⁰⁹; привожу перевод): «Колдовство больше всего распространилось у коми после нашествия Стефана Пермского, когда Стефан Пермский назначил в села пророков, их учил говорить людям слова божьи. <...> Завел Стефан Пермский колдунов или еретников, которые были его пророками, их назвал «погощанами». Число погощан быстро росло, а кто стал говорить против них и ругать худые дела погощан, да высказываться, их погощане считали колдунами... Деревенские старики, кого унижали и эксплуатировали погощана, бедный люд для того, чтобы дать отпор, хранили «говоримые» (ругательные) слова или *нимкыв*'ы, когда погощана придут к беднякам проповедовать, чтобы их обругать, колдуны накопят слов (наколдуют, что им держать в ответных речах), и образовался от этого *нимкыв*.

⁵⁰⁸ Там же. S. 344. Дан перевод с коми языка.

⁵⁰⁹ НМРК КП-12480. Фольклор коми учащихя педтехникума. 1930-1936 гг. Рукопись. Л. 219-220. Запись Порошкина М. С., 1906 г.р.

Бедняки стали применять *нимкыв* не только в спорах с погощанами, но и в жизни, в лечении, в промыслах, для остановки крови, и во всех ситуациях, и *нимкыв* стал считаться предупредительной мерой. На этой основе в использовании *нимкыв'ов* на почве утраты выросла разница, кто более развитый, у него лучше промысел, и в земледелии больше продуктов стал брать, и его стали больше бояться, у него, мол, слова тверже, а в других ситуациях, хитрые люди начали парить больных для излечения. Использование *нимкыв* коми люди донесли даже до нынешних времен и сейчас все еще боятся слов охотников. Если перейдешь охотиться на его угоды, он *нимкыв* прочтет и сглазит, и ничего не попадетсЯ им, а сильнее всего распространился с помощью хранителей заговоров *вомидз-сглаз* (*вомидз'ем* называют мелкие скоротечные болезни, которыми болеют недолго и излечиваются либо умирают). Эти *нимвидзис'и* ходили в дальние края на заработки, больше всего они ходили в районе Летки, через пермяков и русских возвращались обратно по Сыsole. В Летке же вначале распространились коновалы, они тоже заговорами зарабатывали, на кого погощана зло держали, на бедняков, их называли *ним видзис'и*, портуны, еретники, говорили, что они испортили человека и тот заболел. Больше всего пользовали больных параличом, парализованного человека в бане часто парили, заговаривали, а также по-разному гадали за деньги».

Предложенный нами анализ, несомненно, является только одним из возможных подходов к реконструкции рассматриваемой заговорной традиции. Однако в условиях фрагментарного знания о культуре, сама необходимость внимательного отношения как к языковым и фольклорно-этнографическим данным, так и к возникающим в ходе анализа выходам к другим уровням традиции, кажется нам безусловной. Во всяком случае, именно благодаря этой перспективе, нам удалось постулировать целый ряд возможных составляющих концепта *нимкыв видзны*, на которые исследователи еще не обращали внимание: это и возможная этимология *нимкыв* ‘закливание, заговор’, ритуально-магическая линия развития представлений о *нимкыв* – славе, профилактическая основа традиции *нимкыв видзны*, выводящая к мифоритуальным установкам социума на

сохранение физической и духовной «целостности», «текстологические» детерминанты, связанные со спецификой самих заговорных текстов и многое другое. Исходя из возникших расхождений и наслоений, достаточно сложно выдвинуть на первый план какую-либо из отмеченных линий. Пожалуй, самый важный вывод, который можно сделать из всего сказанного, это то, что мы имеем многоуровневую и многократно продублированную концептуальную картину, которая позволяет нам говорить о фрактальном принципе ее организации⁵¹⁰.

На основе проведенного анализа можно представить общую концептуальную картину *нимкыв видзем* в виде развернутого как по вертикали, так и по горизонтали фрактального «дерева»:

Нимкыв: «заговор, заклинание» (↔ русская заговорная традиция) ↔ *ним видзан* ↔ *кыв* ↔ *вордкыв, ворданкыв* ↔ *ёрдкыв, ёранкыв*



Нимкыв: «особое (действенное, истинное) слово» ↔ «ключевое слово» (↔ представления о заговорных ключах).

⁵¹⁰ Многими исследователями уже высказывалось мнение о фрактальной природе концепта как специфической когнитивной категории (см.: *Зинченко В. Г., Зусман В. Г., Кириозе З. И.* Межкультурная коммуникация: от системного подхода к синергетической парадигме: Уч. пособие. М., 2007. С. 174). Фрактальную природу обнаруживают как отдельные концепты (их внутренняя структура), так и их системы, вплоть до концептосферы в целом. Применяемое при анализе концептов полевое описание в терминах ядра и периферии воспроизводится в организации как любого иерархического уровня в целом, так и любого из элементов отдельно взятого уровня. Подобное поведение является характерным для фракталов. Системообразующие элементы различных иерархических уровней не обнаруживают качественных структурных отличий друг от друга, т.е. явно обладают свойством самоподобия, присущего фракталам. Чем выше социальная востребованность, культурная значимость концепта, тем большее число аттракторов одновременно актуализировано в его пространстве состояний. В пространстве состояний концептов потенциально присутствуют четыре аттрактора: «природный», «человеческий», «социальный», «сверхъестественный», которые обуславливают развитие как самих концептов, так и систем языковых средств их репрезентации. В каждом конкретном случае (и на определенном этапе существования) на развитие концепта может влиять от одного до четырех аттракторов. Число действующих аттракторов может меняться в течение «жизни» концепта. Сам вопрос о возможности достижения концептом в своем развитии изометричного, равновесного состояния в принципе, либо на сколько-нибудь долгий период, заслуживает отдельного исследования (*Морель Д. А.* Концепт как фрактал: к постановке проблемы // Молодые ученые СГА: сб. ст. / отв. ред. С. Ю. Астанина; науч. ред. Е. В. Чмыхова. М., 2008. С. 90–94.)



Нимкыв: «имя собственное»: («персоналогический код заговорного текста» (↔ «текст с «имярек» (↔ выход к русской заговорной традиции) ↔ «текст с именем-душой пациента» ↔ «текст с именами – источниками болезни» (↔ заклинания) ↔ «текст, содержащий сакральные имена» (↔ «списки святых имен» ↔ «молитвы» ↔ «русская заговорная традиция» ↔ «собственное (магическое) имя знахаря как воплощение его силы» ↔ «мифологическая субстанция» (имя-душа ↔ душа-лов ↔ душа-орт ↔ душа-тень) ↔ «текст, содержащий имена ключевых (для данного ритуала) объектов» ↔ «заговор-оберег» (↔ *ним видзан* ↔ *ас молитва*))



Нимкыв: «слава/ славутность» (↔ тох. *А ñот-klyu, В ñет-kalywe* 'знаменитый') ↔ слава/ славутность знахаря ↔ слава/ славутность пациента.



Нимкыв видны: «заговорить, нашептать» (↔ *нимкыв лыддыны* 'прочитать нимкыв' ↔ *нимкыв висьтавыны* 'сказать нимкыв' ↔ «пользовать нимкыв» ↔ *пöлясьны* 'вдувать слова') ↔ «владеть тайным знанием Имени Суцего» ↔ «определять имя субъекта, наславшего болезнь» (↔ «высматривать имя» ↔ «через называние имени вызывать виновника» ↔ «через называние имени вызывать образ виновника (образ-отражение ↔ душу)» «беречь славу/ славутность» ↔ «охранять *дзоньвидзалун* (физическую целостность) + *вежа* (духовную целостность)» ↔ «сохранять сакральную чистоту» «поддерживать космосоциальный порядок» (↔ «держат, охранять свой дом» ↔ «держат, охранять «свое») ↔ «использовать *обереги, сбереги, отказы*» (↔ рус. берещик).



Нимкыв видзись/ ним видзись ↔ «охраняющий имя-душу человека» ↔ «имеющий имя-славу (=обладающий магической силой)» ↔ «охраняющий славутность пациента как воплощение его сакральной чистоты и здоровья» ↔ «охраняющий физическую и духовную целостность» (↔ *вежа видзись* ↔ *дзоньвидзалун видзись*) ↔ «владеющий тайным знанием Имени Суцего» ↔

«знающий настоящие слова» (↔ «знающий ключевые слова») ↔ «знающий *обереги, сбереги, отказы*» (↔ рус. *берещик*) ↔ «охраняющий космосоциальный порядок» (↔ *горт видзись* 'охраняющий, держащий свой дом', *ас дор видзись* 'охраняющий, держащий свою территорию, сторону, «свое»).



Нарративы о *нимкыв*/ *нимкыв видзем*: мифопоэтические представления о *нимкыв* ↔ народно-этимологические тексты ↔ фольклорные тексты поясняющего характера.



Заговорные тексты *нимкыв*

В результате такого фрактального структурирования в метатексте заговорной традиции возникают «самоподобные» текстологические «ниши», которые заполняются заговорными инновациями: заимствуемыми русскими заговорными текстами, молитвами, новыми нарративами, возникающими на основе синтеза концептуальных возможностей традиции. Однако при всех этих нововведениях традиция сохраняет свою структурную идентичность.

4.2. Самоорганизация заговорной зауми

4.2.1. К проблеме саморганизации заговорной зауми

Как мы уже отмечали выше, обилие русскоязычных заимствований, характерное для многих пластов фольклора коми, в контексте заговорной поэзии объясняется универсальными для традиционных культур представлениями об особой силе «чужой» магии. Однако это противопоставление не столь тривиально, и даже на уровне локальных или микролокальных «узусов» может иметь разную знаковость. Так, например, А. С. Сидоров отмечал, что локчимские коми (средняя Вычегда) считали коми заговоры сильнее русских⁵¹¹. Кроме того, поскольку в силу сложившихся культурно-исторических реалий именно русский

⁵¹¹ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 102.

язык противопоставляется обыденному коми языку, он легко включается в сферу заговорного «словотворчества» («иной» язык как магический). Помимо непосредственного влияния севернорусской заговорной традиции, представлявшей сложноорганизованный континуум фольклорной и церковно-христианской, письменной культуры⁵¹², в магический «оборот» вводился и непосредственный опыт церковно-приходской жизни, и обиходные знания русского языка и русской культуры. Все эти иноязычные инновации, попадая в другую фольклорную реальность, могли обретать новую знаковость и прагматику. Глубина такого межкультурного и межязыкового синтеза становится очевидной, как только мы предпринимаем попытку отделить автохтонные, рожденные коми фольклорным сознанием тексты от «чистых» заговорных заимствований, в ходе ретрансляции потерявших семантическую ясность. Как было показано выше, в общей картине бытования заговорной традиции можно выделить целый ряд «самоподобных» текстологических «ниш», заполненных явными инновациями: заимствованными русскими заговорами (рукописными и устными), «народными» и каноническими молитвами и формулами разной степени идентичности первоисточникам, а также новыми магическими текстами, возникающими на основе синтеза концептуальных возможностей традиции. Однако при всех этих нововведениях традиция сохраняет свою структурную идентичность (см. предыдущий раздел) и в таком качестве может быть включена в общую проблематику межэтнических взаимодействий и взаимопроникновений в области заговорно-заклинательного фольклора разных народов⁵¹³.

⁵¹² *Топорков А. Л.* Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII-XVIII вв. // *Одиссей. Человек в истории. Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время.* М., 2008. С. 13–28.

⁵¹³ *Самошкин А. Г.* О русско-мордовских фольклорных связях в заклинательной поэзии // *Вопр. финно-угроведения.* Вып. 6. Саранск, 1975. С. 332–338; *Болонев Ф. Ф., Мельников М. Н.* Русские заговоры Сибири и Дальнего Востока // *Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры.* Новосибирск, 1997. С. 245–272; *Никонова Л. И.* От Адама и Евы до наших дней (очерки народной медицины мордвы). Саранск, 2000; *Кляус В. Л.* О некоторых влияниях русской заговорной традиции на бытование заговорно-заклинательного фольклора удмуртов // *Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса.* Архангельск, 2004. С. 200–203; *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный

Концептуальное единство заговорной традиции требует определенных корректив и для заявленной темы. Несомненно, фольклорная заумь – явление универсальное и многогранное и по своему происхождению («тайные» языки, измененные формы сознания, детское словотворчество, иноязычные заимствования и т. д.), и по своим функциям (обслуживающим широкий спектр ритуально-магических и игровых форм коммуникации с «иным» миром), и по степени удаленности от естественного языка (от фонетической – «чистая бессмыслица», когда звуки не складываются в морфемы, до супрасинтаксической – когда при формальной, грамматической правильности языковых конструкций остается принципиально неясным, о чем идет речь⁵¹⁴. Общеизвестная сегодня взаимосвязь всех видов зауми с родным языком носителя (любая заумь является актуализацией языковой и культурной доминанты) предполагает поиск заложенных в нем смыслов на периферии нормативного языка, в области звукосемантических ассоциаций, актуальных для исполнителя / слушателя⁵¹⁵. Субъективный фактор, доминирование эмоционально-интуитивного начала в восприятии зауми определяет вероятностный характер текстологических исследований, тем не менее, это не лишает нас возможности говорить об определенных правилах формально-смысловой организации заумных текстов. Доминирующий сегодня интерпретационный подход к поэтической зауми предполагает поиск семантики текста через смысловой «перевод» выявляемых подтекстов: внутриязыковых, иноязычных, инокультурных, связанных с иными типами знаков, как правило, иконических или индексальных (звукоподражание, извлечение «внутренней языковой формы», транспонирование математического, аудиального или визуального в вербальное и пр.), а порой и символических (шифр, модельные грамматические или синтаксические абстракции). Наиболее радикальными

текст: лингвистический анализ и модель мира / Ин-т славяноведения РАН. М., 2006; Панина Т. И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск, 2014. С. 171–179.

⁵¹⁴ *Janesek G.J. Zaum: The Transrational Poetry of Russian Futurism. San Diego, 1996.*

⁵¹⁵ *Шляхова С. С. Фоносемантические маргиналии в русской речи: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Пермь, 2006.*

аналитиками высказывалась позиция о принципиальной семантической открытости – декодируемости зауми⁵¹⁶.

Применительно к заговорной традиции коми пафос интерпретационных возможностей сдерживает, прежде всего, неопределенность границ самого языкового модуса, определяемого как заумь. Если подходить к нему с позиций дистанционирования от доминантной языковой структуры, то практически в каждом заговорном тексте обнаруживаются языковые «сдвиги», которые можно верифицировать как заумь. Прежде всего, это связано с обилием русскоязычных компонентов, которые в монопольной среде обретают иную мотивировку и включаются не только в репертуар, но и в поэтический арсенал традиции (в виде текстостроительных элементов с неопределенной семантикой – квазиморфем, квазислов, квазисинтаксических структур различной степени сложности). Далее, семантическую неопределенность заговорным текстам придает и «внутренняя» специфика жанра. В расширенном понимании *нимкыв* обозначает совокупность способов словесно-магического воздействия на природу, которые отличаются и в способах организации вербального текста⁵¹⁷. Например, специфическую структуру для доминантного языка «эллипсичность» придает заговорам-*нимкыв* номинативный принцип текстосложения, концептуально выраженный и соотносимый с буквальным значением этого термина (*ним* ‘имя’ + *кыв* ‘слово; язык’), когда *нимкыв* представляет собой определенный набор ключевых слов или вообще состоит из одного слова. Ну и здесь нельзя обойти онтологическую двуприродность заговорной стихии, в соответствие с которой в любом заговорном тексте обнаруживаются семантические «пустоты», восполняемые невербальными смыслами. Вопрос о том, что происходит с этими «пустотами» при попадании в иноязыковую и инокультурную среду, достоин отдельного обоснования. Таким образом, при самой постановке темы «Заумь в заговорной традиции коми» возникает несколько проблемных вопросов, связанных как с происхождением

⁵¹⁶ Давыдов Д. М. К проблеме семантизации текстуального статуса: из заметок о поэтической зауми // Литература XX века: итоги и перспективы изучения. Материалы Пятых Андреевских чтений. Под редакцией Н. Н. Андреевой, Н. А. Литвиненко и Н. Т. Пахсарьян. М., 2007. С. 66.

⁵¹⁷ Уляшев О. И. Нимкыв // Мифология коми. С. 256–258.

отдельных явлений «зауми», так и их бытованием. Чтобы обозначить суть поднимаемой проблематики, ниже мы рассмотрим несколько конкретных примеров, характеризующих состояние традиции.

4.2.2. Заговорные версии сюжета «Пан тшын» (Дым жреца)

Одна из отмеченных нами «текстологических» детерминант основана на соотносительности буквального значения *нимкыв* с зафиксированными в коми традиции «номинативными» заговорами. Выше нами уже было проанализировано несколько коми заговорных текстов, обладающих специфическими признаками. Прежде всего, это их номинативный принцип, при котором заговор представляет собой набор ключевых для данного ритуально-магического контекста слов-имен. Именно в силу этого рассмотренным заговорным текстам присуща особая перформативность, восходящая к наиболее архаичным представлениям о магической тождественности имени и объекта. В соответствии с выявленной «текстологической» линией термин *нимкыв* может быть соотношен с определением самого текста: «текст, содержащий имена ключевых (для данного ритуала) объектов».

В связи с этим аспектом особый интерес представляет достаточно распространенный кумулятивный сюжет «Пан тшын» (Дым жреца), названный так по одному из наиболее устойчивых образов. Рассматриваемый сюжет проявляет, с одной стороны функциональную, да и лексическую неопределенность, а с другой – удивительную устойчивость. На сегодняшний день в нашем распоряжении имеется 24 коми (еще два варианта признаны нами дублями) и один удмуртских текст, записанный в конце XIX века Г. Е. Верещагиным у северных удмуртов⁵¹⁸. В коми традициях этот сюжет

⁵¹⁸ Текст был записан от Савватия Алексева из починка Урдогур – ныне д. Суроново Шарканского р-на Удмуртии в восточной ее части, с востока граничит с Пермским краем. Опубликовано: *Верещагин Г. Е. Собр. соч.* в 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края / Под ред. В. М. Ванюшева. Ижевск, 1995. С. 174.

зафиксирован в самых различных жанровых версиях: считалка, игровая прелюдия, байка, колыбельная, докучная сказка, шуточная песня, лирическая песня, географическая песня, величальная (в виде диалога), величальная (в контаминациях – как композиционная вставка), текст-запуг (как перечисление демонологических персонажей), промысловый заговор («нимкыв»). Вопросно-ответная часть может включать от 4 до 21 номинативов - «слов», только одно из которых встречается в пятнадцати текстах (заумное *макля*), потому трудно говорить о каком-нибудь едином инварианте.

В фольклоре коми-пермяков каких-либо отголосков этого сюжета нам обнаружить пока не удалось, однако в какой-то мере этот пробел восполняют заговорные версии из с. Прокопьевка Прилузского р-на. Исторически местное население связано с верхнекамскими и северными коми-пермяками, и еще в первой половине XX в. летские коми называли себя пермяками, а этнонимы *зыряне, коми* использовалось ими по отношению к представителям других групп коми-зырян. Процесс формирования коренного населения Прилузья был сложным. В течение нескольких веков происходило смешение коми, русских, прибалтийских и волжских финнов, удмуртов, коми-пермяков. Ученые считают, что древние коми пришли на Лузу с юга или с юга-запада, а не через Сысолу, благодаря чему этот диалект имеет характерные особенности. В нем содержится ряд слов, указывающих на былые контакты населения Прилузья с древними марийцами и удмуртами. Современные фамилии жителей бассейна Лузы и Летки свидетельствуют об их связях с коми-пермяками и с жителями бассейна Сысолы.⁵¹⁹

Примечательно, что это срединное место занимают именно заговорные версии. С одной стороны, эти тексты неотделимы от многих коми вариантов, с другой – сохраняют явную связь с удмуртским текстом. Так, заумное *сёзег/сёзе* встречается только в варианте Г.Е. Верещагина и в прокопьевских заговорах; при этом, любопытно, что в удмуртском тексте *сёзег* появляется почти в самом конце в паре с *бур* ‘хороший, правый’ (У Верещагина переведено «*Что сёзег – Правда*

⁵¹⁹ Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 3–9.

сёзег»); в рассматриваемых коми заговорах – в самом начале перед *лѣк* ‘плохой, худой’.

Как отмечает Ю. Г. Рочев, одними из первых обратили внимание на этот сюжет В. А. Савин, а вслед за ним и В. И. Лыткин, которые предлагали рассматривать текст «Мӧдлапӧлын пан тшын» как своеобразное родословное древо (*Пан* ‘жрец’, ‘владыка’ в начале этого «рода»). При этом они считали вполне вероятным тот факт, что имена потеряли свое значение уже в последствии. Имена или прозвища связывались с названиями зверей, рыб (например, *мой* ‘бобр’, *ёди* ‘лещ’).⁵²⁰ С этой трактовкой в какой-то мере увязывается удмуртский текст, в котором присутствуют не только «пан», но и «сыновья пана».

Рассматриваемый сюжет уникален в нескольких отношениях. Прежде всего, тем, что строится на совершенно особом типе кумуляции, который можно обозначить как «номинативная кумуляция». Принцип кумуляции, как способ организации текста, подробно рассмотрен в работе И. Ф. Амроян «Типология цепевидных структур»⁵²¹, однако в исследованных автором структурных типах никаких параллелей с рассматриваемым типом «номинативная кумуляция» не обнаруживается. Принципиально важно, что эта кумуляция построена на зауми – лексемах с неопределенной семантикой, «просветление» которой, собственно и происходит в ходе фоносемантического бриколажа. Кроме того, в этих текстах нет глаголов, «двигающих» сюжет, вся вопросно-ответная конструкция состоит из имен существительных, каждое из которых становится определением к последующему слову. Подобный анафорический повтор (при котором имя выполняет функцию сначала ремы, затем темы в повторе, в котором ремой служит следующее имя) как художественный прием характерен для фольклорных текстов самых различных типов; в славянских заговорах анафорические цепи

⁵²⁰ Рочев Ю. Г. Детский фольклор коми: дис. ... канд. филол. Наук. С. 208–210.

⁵²¹ Амроян И. Ф. Типология цепевидных структур. Тольятти, 2000 // Электронный ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/amroyan1.htm> (Дата обращения 10.12. 2023).

обычно используются в зачинах⁵²². Однако ни в одном из близких по структуре текстов нет подобной установки на номинацию.

Вторая особенность текста «Пан тшын» заключается в его особой «сюжетогенности», способности порождать сюжет. В какой-то мере это может быть объяснено вопросно-ответной конструкцией, а также заумной лексикой, что в совокупности позволяет ему «встраиваться» в любой причинно-следственный ряд, в зависимости от инициальных или финальных формул. Сама структурно-семантическая организация кумулятивных текстов сближает их с целым спектром фольклорных жанров, генетически соотносимых с архаичными космогоническими представлениями. Так, В. Н. Топоров соотносит структуру кумулятивных текстов с первоначальной схемой творения («протосхемой»). Подобные тексты, по его мнению, некогда осуществляли фиксацию этапов перехода «от хтонической аморфности к космогонической организации»⁵²³. Однако, по отношению к тексту «Пан тшын» в силу лексической «затемненности», заумного языка, достаточно проблематично говорить о «воспроизводящем прецеденте», который так или иначе можно реконструировать для сюжетов, воспроизводящих объекты и действия «космогонического» плана.

Как было отмечено выше, субъективный фактор, доминирование эмоционально-интуитивного начала в восприятии зауми определяет вероятностный характер текстологических исследований, тем не менее, это не лишает нас возможности говорить об определенных правилах формально-смысловой организации заумных текстов. Поэтому, несмотря на терминологические расхождения, мы будем рассматривать заумные номинативы как «слова», обладающие теми или иными лексическими значениями. Хотя бы в силу того, что мы, вполне вероятно, уже не владеем знанием их смысла, известного для носителей прототекста. Не менее вероятно, что они изначально были «заумными» и были призваны вербализовать значимые для традиции

⁵²² Головачева А. В. Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 196–211.

⁵²³ Топоров В. Н. Три заметки о малых фольклорных формах // Славянское и балканское языкознание. М., 1993. С. 15.

смысловые «ниши», возникающие в ходе «осюжечивания» определенных фрагментов фольклорной картины мира.

Заговорные версии сюжета «Пан тшын» связаны с промысловой практикой охоты на клестов, являвшихся достаточно серьезным объектом детского промысла⁵²⁴. Клѣст-еловик или обыкновенный клѣст немного крупнее воробья, но мельче скворца, весом 43-57 г.; менее распространенный клѣст-сосновик раза в полтора крупнее. При хорошем урожае хвойных семян клесты могут гнездиться и выводить птенцов в любое время года, чаще всего, зимой. Коми название *уркай* 'клѣст' букв. 'беличья птица' подчеркивает взаимосвязь их обитания; по охотничьим приметам, обилие клестов предвещало обилие белок в этом сезоне. Диалектное и более раннее *кальсы* 'клѣст' этимологически восходит к *кай* 'птица'; однако, здесь не исключена и звуко-смысловая мотивировка: *кальскыны* 'лязгать, звякать, стучать железом о железо': во время переключки клесты издают резкие, высокие металлические звуки, похожие на «глипп-глипп», или «кле-кле» (откуда, вероятно, и название *клѣст*). Традиционными орудиями лова клестов были волосяные силянки – *дзуг* (< *дзуг* 'запутанный, спутанный'), которые дети мастерили сами: на небольшую дощечку (25-27 см) деревянными клинками закреплялось до 20 петель из свитых вдвое конских волосков; на специально устроенных и притоптанных бугорках из снега устанавливали штук по пять таких силянок в одном месте. Для привлечения клестов бугорки поливали кислым квасом или мочой. Клесты слетались стаями, и в одну силянку могло попасть до 10-15 штук одновременно. Для самых младших ребят, еще не умеющих ходить на лыжах, промысел начинался с первым снегом, когда появлялись клесты, и продолжался около месяца, пока позволяла глубина снега.⁵²⁵ По воспоминаниям одного из профессиональных коми охотников, Ивана Прокопьевича Федькова, в урожайный год добыча могла достигать до двух тысяч клестов. Вот как он описывает начало своего промыслового пути: «Я начал лесовать с семи лет, когда

⁵²⁴ Подробнее об этой традиции: *Панюков А. В.* Из детской промысловой магии коми-зырян // Традиционная культура / Научный альманах. М., 2014, №3 (55). С. 146–157.

⁵²⁵ *Конаков Н. Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983. С. 229.

мне сшили первый зипун (*дукӧс*) из толстого сукна серой шерсти. Орудием лова были волосяные петли - *дзуг*. Первой «жертвой» моих охотничьих походов был *уркай* (еловый клест). Через год-другой, научившись как следует управляться с клестами и устраивать всякие петли, я принялся уже за ловлю куропаток зимой, по прибрежным ивнякам и раkitникам на особые висячие петли – тройчатки, свитые из конского волоса. Когда мне был 10-й год, отец устроил мне пару подбитых лыж из елового дерева, с помощью которых я имел возможность ходить за куропатками всю зиму. К 14 годам отец смастерил ружье, и я начал ходить на дальние путики. К 18 годам я вполне мог заменить отца на дальних путиках, и на ближних охотах, и на глухариных токах»⁵²⁶.

Клестов, как и зайчатину, заготавливали впрок в сушеном виде: ошипанную и выпотрошенную птицу клали в горшок с водой и ставили ненадолго в печь к огню так, чтобы она не успела свариться, потом ее вынимали из горшка и помещали на ночь в печь на «вольный жар». Приготовленная таким образом дичь не теряла вкуса; чтобы она не портилась, держали ее всегда в сухом месте, обычно подвешивая на нитках около печи или на подволоке. Сушеную дичь ели вместо хлеба с первыми блюдами, использовали как начинку для пирогов, варили из нее похлебку и т.д.⁵²⁷

В связи с подростковой практикой охоты на клестов особый интерес представляют материалы по традиции с. Прокопьевка Прилузского р-на⁵²⁸. О том, что этот промысел был популярен, свидетельствует и вариативность способов ловли. Помимо традиционного использования наземных силянок, их здесь могли располагать и на специальных стойках или на строениях; в качестве приманки использовали не только урину, но и зерна или хлеб, которые насыпали

⁵²⁶ *Коми морт*. Очерки зырянской охоты. Усть-Сысольск: Записки Общества изучения Коми края, 1928, Вып.1.С. 81–82.

⁵²⁷ *Конаков Н. Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983. С. 158.

⁵²⁸ О специфике этой традиции см.: *Савельева Г. С.* Традиция рождественских игрищ села Прокопьевка Прилузского района Республики Коми // *Studia juvenilia*: Сборник работ молодых ученых ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2005. С. 123–134; *Панюков А. В.* К специфике святочной обрядности коми: летская традиция // Сборник памяти В. В. Филипповой. Сыктывкар, 2013. С. 171–180.

непосредственно на силиянку. Например: *«На палку приделаешь, ну, вроде как пропеллер (флюгер), там как полочка, чтобы птицы туда садилась, туда приманку положишь. Ягодки рябины или что-то такое положишь, потом там петля из конского волоса, из хвоста, петельку сделаешь. К этой приманке она полезет, потом испугается чего-либо, станет взлетать и запутается, повиснет»*⁵²⁹. Ранее нигде не зафиксирован и «упрощенный» вариант с использованием вместо привады кирпичной крошки: *«На доске, из конского хвоста волосы выдернешь, петли сделаешь, потом на доску втыкаешь, расставишь петли. На баню или куда-то поставишь ее. (Прямо во дворе ставишь?) – Прямо. (А не надо было в лес идти?) – Нет. Туда кирпич, красного кирпича крошишь, измельчишь, чтобы там красное было как. (Потом как бы садятся есть на это красное?) – На красное садятся есть. (И так они попадают?) – Попадают. Прыгают. А теперь таких птиц нет. (А это каких птиц ловили?) – С красной грудкой, раньше этих птиц много было. Клестом называли. (А не помните, когда ставили, что-нибудь наговаривали?) – Тогда ничего не говорят. (“На той стороне дым дымиться”, например?) – Это, может быть, охотник знает, кто зайцев промышляет. Что нужно наговаривать. А к птицам этим незачем наговаривать. Кто охотится, он что-то знает, говорит. В школу станешь идти, ставишь силки, потом со школы вернешься, они прыгают, попались. Не по одной штуке попадает, много, потом оциплешь их. Затем на день в печь поставишь в чугушке, накроешь крышкой. В печь поставишь, в печи разварится, мягкое мясо становится»*⁵³⁰. По результатам наших исследований в соседних селах этого же летского куста охота на клестов не была распространена даже среди мальчиков-подростков. Между тем как в Прокопьевке и во второй половине прошлого века этот промысел был повальным увлечением детей-школьников: *«Я сторожем в школе работала. Дети наловят за день клестов, под парту сложат. Раньше ведь парты длинные были. Станешь*

⁵²⁹ ФФ ИЯЛИ А1503-7,9. Зап. Т. В. Чудова от Косныревой Ф. Р., 1924 г.р., с. Прокопьевка Прилузского р-на РК. 1988 г.

⁵³⁰ ФФ ИЯЛИ В1543-21. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Косныревой Е. М., 1931 г.р., в с. Прокопьевка Прилузского р-на РК. 2006 г.

*мыть полы, крышки все поднимешь – а там, как мышки, везде под партами. Это, видишь, они под парты складывают и забывают, оставляют. Я потом все это соберу, почищу, опалю где-то, в горшок сложу, поставлю печься. Ой-ой как хорошо»*⁵³¹. Вероятно, особую роль в популярности этого промысла сыграло само месторасположение села: оно граничит с Кировской областью, стоит в стороне от больших дорог, раньше состояло из десятка деревень, расположенных около леса в пределах одного – пяти километров вокруг центрального села. Как бы там не было, в силу каких-то причин здесь девочки-подростки наряду с мальчиками освоили этот детский промысел, а вместе с ним и подростковые («мужские») магические знания; которые, в свою очередь, в мужской среде оставались тайными, и вряд ли были бы записаны собирателями. Помимо того, что все наши записи были сделаны от пожилых женщин как воспоминания из своего детства, от них же были записаны и два варианта *нимкыв*, представляющие собой заговорные версии распространенного в коми фольклоре сюжета «Пан тшын» (Дым жреца).

В комментариях к первому тексту (1928 г. записи) указывается, что он произносится, когда ставят силянку для птиц – *кай дзуг пуктігӧн*:

Мӧд пӧл дорын муй тшынасе? – Сѣзѣ тшынасе.

– *Код сѣзѣ? – Пан сѣзѣ.*

– *Код пан? – Льӧк пан.*

– *Код льӧк? – Кака льӧк.*

– *Код кака? – Пеля кака.*

– *Код пеля? – Дзи пеля.*

– *Код дзи? – Дзи мӧдза.*

– *Код мӧдза? – Вӧр мӧдза.*

– *Код вӧр? – Юга вӧр.*

– *Код юга? – Ен юга.*

– *Код ен? – Выл ен.*

– *Код выл? – Пызан выл.*

– *Код пызан? – Паз пызан.*

– *Код паз? – Ӧгыр паз.*

– *Код ӧгыр? – Чун ӧгыр.*

– *Код чун? – Льӧм ва эм ва, агас.*

⁵³¹ ФФ ИЯЛИ А1503-9. Зап. Т. В. Чудова от Косныревой Ф. Р., 1924 г.р., в с. Прокопьевка Прилузского р-на РК. 1988 г.

*На мою ловушку выганивай на четыре сторону шёлка плетью мича калябеч йылö, мича пезин йылö, мича дзуг вылö*⁵³².

Большая часть слов не поддается однозначному переводу, поэтому можно попытаться передать примерное ассоциативно-смысловое содержание заговора: «На той стороне реки что дымится? – *Сёзе* дымится. – Кто *сёзе* – *Пан* (жрец) *сёзе*. – Кто *пан*? – Плохой *пан*. – Кто плохой? – *Кака* плохой. – Кто *кака*? – *Пеля* *кака*. – Кто *пеля*? – *Дзи* *пеля*. – Кто *дзи*? – *Мöдза дзи* (< *мöдзол* 'еловый лес со мшистой почвой' или: *мöдза дзи(б)* 'лесная возвышенность'; как вариант, местный ойконим *Мöдзовдзиб* – урочище). – Кто *мöдза*? (мшистый?) – Лес *мöдза* – Кто/ какой лес? – Светлый (?) лес. – Кто светлый? – Бог светлый (или «Небесный свет»). – Кто/ какой Бог? – Верхний бог. – Кто/ какой верх? – Верх стола. – Какой стол? – *Паз* стол. – Какой *паз*? – Уголь *паз*. – Кто уголь? – *Чун* уголь (вероятно, в значении совершенно один уголёк). – Кто *чун*? – *Льöмва* (букв. 'черемуховая вода (река)'; возможно, гидроним), *эмва* (вероятно, искаженный гидроним *Емва*, встречающийся в других вариантах), *борона*. *На мою ловушку выганивай с четырех сторон шелковой плетью на красивый кляпик, на красивую ловушку, на красивый силок*».

В этом тексте вопросно-ответная часть завершается финальной формулой – триадой «*льöмва, эмва, агас*». Такие финальные заумные «триады» характерны для концовки детских считалок, например: «*Изьва, азьва, туг!*», «*Тызьва, лазьва, тюр!*»⁵³³; возможно, здесь более важным является не лексический смысл, а звуко-ритмический акцент, своего рода «кода». Кроме того, при сравнении с другими вариантами «*Пан тшын*» очевидно, что в этом месте утеряно предыдущее звено, логически приводящее к финальной триаде. В ряде рассматриваемых нами вариантов, например, в одном из верхневычегодских текстов есть развернутый фрагмент зауми, соединяющий лексемы *öгыр* и *емва*:

– *Мый öгыр?* – *Чунь öгыр.* – Что уголёк? – Палец уголёк

⁵³² НМРК КП-12485. Фольклор коми Летского района. 1928-1929 гг., Л. 50–51. с. Прокопьевка Прилузского р-на. Соб.: С. А. Попов, запись 1928 г. Рукопись. «Записано от одной старухи, родни хозяйки. Произносится, когда кладут силки для птиц – «кай дзуг пуктöгön».

⁵³³ Челядь сьыланкывьяс да мойдьяс /Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 94, 99;

- | | |
|---|--|
| – <i>Мый чунь?</i> – <i>Макля чунь.</i> | – Что палец? – <i>Макля палец.</i> |
| – <i>Мый макля?</i> – <i>Джу макля.</i> | – Что макля? – <i>Джу макля.</i> |
| – <i>Мый джу?</i> – <i>Кире джу.</i> | – Что джу? – <i>Кире джу.</i> |
| – <i>Мый кире?</i> – <i>ёді кире.</i> | – Что кире? – <i>лещ кире.</i> |
| – <i>Мый ёді?</i> – <i>Бур ёді.</i> | – Что лещ? – <i>Хороший лещ.</i> |
| – <i>Мый бур?</i> – <i>Никиль бур.</i> | – Что хорошее? – <i>Изгиб хороший.</i> |
| – <i>Мый никиль?</i> – <i>Ва никиль.</i> | – Что гибкое? – <i>Вода/река гибкая.</i> |
| – <i>Мый ва?</i> – <i>Емва.</i> | – Что вода? – <i>Емва.</i> |
| – <i>Мый ва?</i> – <i>Эжва</i> ⁵³⁴ . | – Что вода? – <i>Эжва.</i> |

Второй текст, записанный в с. Прокопьевка 1988 г., намного короче, в нем почти нет заумных слов, и в принципе, его можно более точно перевести на русский язык. Однако в нескольких случаях и здесь нельзя дать однозначного перевода. В комментарии к нему говорится: *Ми уркайястö кыйлывлымö. Сьылан сэтчö. Кöчкыян нимкылыс пö тожö эм. Нимкылнас пыр вöр динö муна, вот и сьыла* (Мы ловили клестов. Напоешь туда. *Нимкыл*-заговор на зайца тоже, говорят есть. С *нимкыл*, к лесу пойду, вот и спою):

Мöдпöл дорын тшын тшынасьö.
 – *Код тшын?* – *Катша тшын.*
 – *Код катша?* – *Пеле катша.*
 – *Код пеле?* – *Дзиб пеле.*
 – *Код дзиб?* – *Вöр дзиб.*
 – *Код вöр?* – *Юга вöр.*
 – *Код юга?* – *Ен юга.*
 – *Код Ен?* – *Выл Ен.*
 – *Код выл?* – *Пызан выл.*
 – *Код пызан?* – *Паз пызан.*
Сакарö, мазарö,
Мича карабеч вылö
Пуксьö!...⁵³⁵

Примерное содержание заговора: На том берегу дым дымится. – Кто/чей дым? – Сорочий (или: «белый») дым. – Кто сорока? – *Пеле* (?) сорока. – Кто *пеле*? (или: «в какую сторону?») – Холмистый *пеле*. (или: «в сторону холма, гребня»). –

⁵³⁴ ФФ ИЯЛИ №95РЗ-3. Зап. Чурнина Г. А. от Игушевой Е. М. в с. Небдино Корткеросского района РК. 1963 г.

⁵³⁵ ФФ ИЯЛИ А1503-7, 9. Зап. Чудова Т. В. от Косныревой Ф. Р., 1924 г.р., в с. Прокопьевка Прилузского р-на РК, 1988 г. *Нимкыв* 'заговор'.

Кто/ Какой холм? – Лесной холм. – Какой лес? – Светлый(?) лес. – Какой свет? – Божий свет. – Какой Бог? – Верхний Бог. – Какой верх? – Верх стола. – Какой стол? – Паз (?) стол. На сахар, на мазар, на красивый карабеч – садитесь!..

В 2006 г. нам удалось записать еще несколько фрагментов, позволяющих говорить о синхронном бытовании обоих вариантов. Сами тексты уже забылись, но в памяти информантов сохраняется общий смысл заговаривания: *Сійб сьылёны, кайясыд мед пуксьёны*:

Мөдпөл дорын мый тшынасьё?

– Сёзьёг тшынасе...

Код пан? – Лёд пан...

Пыр пө плетьён...

*Стукайтасны, мед тэнё, дзугьяд сэтчө кайястё, уна шедасны*⁵³⁶.

(Это припевали, чтобы птицы садились:

На том берегу что дымится?

– Сёзег дымится...

Кто пан? – Лёд пан...

Забирайтесь, плетью <заганиваю>...

Загоняют птиц, чтобы тебе в силки много попало).

Как и для большинства вариантов сюжета «Пан тшын», для рассматриваемых заговорных текстов характерна трехчастная композиция: зачин, вопросно-ответная часть, и финальная – в данном случае, заклинательная часть, раскрывающая магический смысл заговора.

Инициальная формула «На том берегу дым дымится». Уникальность рассматриваемого сюжета «Пан тшын» во многом связана с необычной полисемантичностью, да и полисемиотичностью инициальной формулы «Мөдлапёлын тшын тшыналё», которая в свернутом виде обладает способностью к подключению целого спектра универсальных для традиционной модели мира кодов. Семантический потенциал этого зачина расширяется за счет широкой вариативности инициальной формулы.

⁵³⁶ Фрагменты текста, промысловый заговор, припевался над силками. ФФ ИЯЛИ А1554-14. Зап. Т. Н. Бунчук, Е. А. Шевченко, О. И. Уляшов от Трофимовой И. Г., 1927 г.р., в д. Вавиловка Прокопьевский с/с Прилузского р-на РК, 2006 г.

Комплекс представлений о пространстве-времени, репрезентируемый фольклорной картиной мира, с одной стороны, реализует определенный набор универсальных понятий, таких как, «центр», «свое», «чужое», «освоенное/неосвоенное пространство», «граница», «периферия» и т.п. С другой – эти универсалии всегда имеют конкретное, локально объективированное наполнение. Такая двуликость придает фольклорной традиции особый запас прочности, что позволяет ей даже в условиях крайней деформации сохранять и этническую самобытность, и способность соответствовать духу времени.

Формула «на том берегу дым дымится», связанная с образом реки, несомненно, являющимся одним из центральных для традиционной культуры топосов. Речные ландшафты выступают символами большинства древних цивилизаций, оказали и оказывают влияние на формирование многих этнических образов. Применительно к коми в силу традиции хозяйственно-промысловой практики, расселения, ориентации поселений на реку, образ «береговых людей» и сегодня отражает широкий спектр архаических представлений. Не случайно в современной сельской местности берег реки по-прежнему почти повсеместно являет собой нетронутый фрагмент природной среды, а отношение к реке сохраняет магико-этические установки. В этом контексте все составляющие зачин образы обладают сверхсемиотичностью. Рассмотрим каждый из них отдельно.

Дым. Обращаясь к теме «коми фольклорная картина мира» можно уверенно говорить о том, что образ дыма занимает в ней одно из важных мест. В нашем контексте самая прозрачная параллель с другими магическими текстами связана с магическим использованием дыма. Окуривание – «тшынӧм» считалось одним из универсальных магических средств, которое использовалось и в промысловой практике (окуривание охотничьих орудий). В этом плане значимо то, что рассматриваемая формула «тшын тшыналӧ – мый тшын?» имеет достаточно близкие текстуальные параллели с распространенными магическими текстами. Например, с магическими диалогами, произносимыми при окуривании от сглаза: *«Мый тшынан, мый тшынан? – Вомидзкыв тшына. – Тьфу, вомидз курваэс ёна колэ тшынын»*. (Что окуриваешь, что окуриваешь? – заклинание-сглаз окуриваю.

– Тьфу, сглаз-курву сильнее надо окуривать).⁵³⁷ Однако эта взаимосвязь затрагивает только самый поверхностный план текста.

Имеющийся языковой и фольклорный материал позволяет говорить о том, что в коми традиционной картине мира магические свойства дыма неотделимы от таких его характеристик, как всепроницаемость, динамичность. Это отражено и в коми языке: *тшынайтчины* ‘высматривать, шнырять’ вв.; *тшынйыны* ‘мчаться, нестись подобно ветру’ сс.; само слово *тшын* в диалектах может иметь значение предела: *тшын кӧдзыд* ‘очень холодно’ букв. ‘в дым холодно’; *тшын* ‘быстро, резво’; *тшын качитлӧны* ‘быстро бегают’⁵³⁸; здесь же выражение *тшынтӧ он поти* ‘от дыма загородку не поставишь’. Показателен в этом отношении и образный ряд загадок о дыме, например: «Сьӧд вӧв пышйӧ, гӧрд вӧв вӧтчӧ, мича ныв колльӧдӧ» (черный конь убегает, красный конь догоняет, красивая девушка провожает – дым, огонь, угли). Образ дыма связан с целым рядом космологических объектов: *тшын керка* ‘курная изба’ в значении ‘внешний мир’: *тшын керка лёкмыс* ‘на улице буря, ничего не видно’ вв; *тшын* в значении ‘дом, хозяйство, двор’: *кык тшын* ‘два хозяйства’ букв. ‘два дыма’⁵³⁹. В космологическом плане значимо, что именно через этот образ актуализируется такое свойство картины мира, как антропомерность, при этом через свойства, присущие этому образу, могут кодироваться самые разные объекты и свойства человека. Например, рост: *тшын гудралан туша* ‘ростом с версту, долговязый’ букв. ‘туловище, которым можно мешать дым’ вв.; или такое свойство, как ум: например, когда ребенка в первый раз вносят в дом, его прислоняют лбом к печке и приговаривают: «*Би койд перыд, пач койд ён, тшын койд сюсь*» (Будь) быстрым, как огонь, крепким, как печь, умным (проворным) как дым)⁵⁴⁰. В выражении «*тшын кодь сюсь*» подчеркиваются самые важные для культуры свойства человеческого ума, такие как проницательность, быстрота. Эти же свойства

⁵³⁷ Ветошкина Е. В. Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми // Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре. Сыктывкар, 1982. С. 90.

⁵³⁸ Словарь диалектов коми языка / Коми сёрнисикас кывчукӧр: в 2 т. / Л. М. Безносикова [и др.]. Сыктывкар, Т. II. С. 616.

⁵³⁹ Там же. С. 616–617.

⁵⁴⁰ Ветошкина Е. В. Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми. С. 94.

подчеркиваются в коми загадках о дыме и огне: «*Ая-ниа чеччасны тшиӧтши да ниыс кытшовтас ен кола гӧгӧр, а батъыс век на кӧмасьӧ*» (Отец с сыном встают вместе, сын обойдет весь свет, а отец все еще обувается); «*Айыс кӧмасьӧ на, а ниыс нин кар гӧгӧр ветлӧдлӧ*» (Отец ещё обувается, а сын уже вокруг города ходит)⁵⁴¹.

Всепроницаемость и динамичность дыма реализуются в виде медиативных функций, что собственно и воплощается в «сюжетность», присущую этому образу. Здесь можно вспомнить и детские песни-сказки, и распространенную песню-приговорку «Паче, паче лом, лом, /Тшыӧ, тшыӧ, пет, пет...», в которой сюжет представляет собой описание пути, который должен пройти дым:

<i>Пачӧ, пачӧ, лом, лом,</i>	Печка, печка, растопись, растопись,
<i>Тшыӧ, тшыӧ, пет, пет,</i>	Дым, дым, выходи, выходи,
<i>Катша керка вывтӧ,</i>	Над домом сороки,
<i>Клима керка сайті,</i>	За домом Клима,
<i>Бабӧ нянь зыр увті,</i>	Под бабушкиной хлебной лопатой,
<i>Дедӧ чӧс туй вывтӧ</i> ⁵⁴² .	Вдоль дедушкиной охотничей тропы»

Собственно, эта же «сюжетность» реализуется в заговорах на первый дым: это и великочетверговые заговаривания на «весь год», и магические действия, связанные с поиском пропажи и т.п. Например, магический способ связи с любимым человеком: «*Если твой кавалер где-то далеко, и ты скучаешь, надо встать рано утром и затопить печь. Когда лучина чуть-чуть загорится и пойдет дым, с ним вместе надо крикнуть громким голосом в трубу: “Милый (имя), я без тебя скучаю!” И в тот же день придет письмо, или он сам явится*»⁵⁴³. Здесь дым выполняет роль медиатора между адресантом и адресатом, магического проводника информации. Подобным же образом можно было «присушить» к себе любого человека⁵⁴⁴. В лечебных заговорных текстах образ

⁵⁴¹ Коми народные загадки/ сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1975. С. 17.

⁵⁴² Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки): Учебное издание. На коми языке / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С.33.

⁵⁴³ НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. Л. 505–506, с. Пажга, Сыктывдинский р-н. Зап. Налимов М. А., 1935 г.

⁵⁴⁴ «*Кор кутшиӧмкӧ мортӧс колӧ привъяжитны ас дӧнас, сэк сӧйес нимнас чуксалӧны (пач лондзӧдыгас) и сӧя локтӧ*» (Когда какого-либо человека надо привязать к себе, тогда его зовут по имени (когда затапливают печь) и он приходит) // НМРК КП-12481. Фольклор коми

дыма встречается в формулах отсылки заговариваемой болезни, например: «*Сьöd тшынкöд, еджыд рукöд...Акиан мореö. Морт вольтöм инö*»⁵⁴⁵ (<уходи> с черным дымом, с белым паром... в Акиан море. Где человек не бывал). Эта же медиативная функция прослеживается в традиционных представлениях, связанных с дымом в похоронной обрядности. Само сжигание стружек и щепок от гроба мотивируется тем, что это облегчает жизнь покойника на том свете. По направлению дыма от такого костра судили о последующих смертях. Как отмечает В. П. Налимов, по представлениям коми-зырян, направление дыма зависит от воли покойника: «Добрый покойник может направить дым на болото, где нет жилья, злой же покойник направляет на деревню, чем вызывает новую смерть»⁵⁴⁶.

Локатив «мöдлапöлын/ мöдпöлын» в коми фольклорной картине мира также обладает целым рядом специфических характеристик. Слово *пöв/пöл* связано с понятием пары и означает 'один из парных объектов', таким образом, слово «мöдлапöв» создает пространственную дихотомию «здесь (на этой стороне) / там (на другой стороне). В зависимости от контекста эта оппозиция может менять свои качества. Так, в магическом контексте, пространство «другой берег реки» может выступать как место, куда отсылается ненужный объект. Например, в закличке-обращении к солнцу за реку отсылается ветер:

<i>Шонди мамö, татчö,</i>	Солнце-матушка, сюда,
<i>Тöлö пöчö, мöдлапöлö,</i>	Ветер-бабушка – на тот берег,
<i>Сера пон, мöд грездö!</i> ⁵⁴⁷	Пестрая туча в другой грезд!

Или демонологический план: «*Дядя Семен рассказывает, очень давно на том берегу Эжвы жил нечистый дух, и каждую весну и лето очень громко кричал, даже в избах с потолка сажса падала: “Если бы не Господь Спаситель, перешел бы реку и всех вас съел”*. И небдинские жители каждый год с иконами и

учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. Л. 519, с. Тентюково, Сыктывдинский р-н. Зап. Налимов М. А., 1935 г.

⁵⁴⁵ НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921-1936 гг. Рукопись. Л. 175. Зеленец, Сыктывдинский р-н (Рассказал 80-летний старик). Зап. Тарабукин В. Д., 1935 г.

⁵⁴⁶ *Налимов В. П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков. 1908. С. 377.

⁵⁴⁷ Челядь сьыланкывъяс да мойдъяс /Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 32.

собором стали переходить на тот берег и петь молебен. И после этого кричащий замолк, и стали каждый год ходить с иконами, молебен петь на третий Спас»⁵⁴⁸.

Или метеорологический план:

<i>Вольдін кузя ме муні,</i>	По Вольдину я пошел,
<i>Нем поскіс кисьсема.</i>	Мост через Нем разрушен.
<i>Мөдлапөлэд кэрэс пөлэн</i>	На том берегу вдоль горы
<i>Гажса шонді веттэдлэ.</i>	Веселое солнце ходит.
<i>Талапөлэд вөлэсь шөрэд</i>	На этом берегу по волости
<i>Лэчід вой төл шутьлялэ</i> ⁵⁴⁹ .	Пронизывающий северный ветер свистит.

Из отдаленных по тематике рефлексов на тему «другого берега» можно привести этикетную «версию»: «Во время еды дед не разрешал переходить на другую сторону миски. Если перейдешь, ложкой стукнет по голове»⁵⁵⁰ (имеется ввиду общая миска, из которой едят все сидящие, и каждый должен был есть со своей стороны).

Как было отмечено выше, вариативный ряд анализируемой формулы достаточно широк. Возникающие при этом вариации лексем **пан** и **тшын** позволяют высказать предположение и о возможном ассоциативном присутствии своего рода «зеркальной семантики» **тшын пан**, этимологизирующей корневую основу **пан** – в значении «основание, начало, почин, зачин» < *панны* ‘заложить основу’, ‘завести речь’, *панас* ‘основа (ткани)’, ‘почин, зачин’. Если иметь в виду еще и семантику начала, присущую образу дыма, то формула «мөдлапөлын пан тшын» приобретает качество универсального (клишированного) для фольклорной картины мира «центра, начала». Здесь можно привести и коми загадку о человеке, которая актуализирует антропоцентрический параметр этого «центра»: «Мөдлапөлын бадь сулалө, бадь вылас нянь шомөс, шомөс вылас сизим рузя кашник, кашник вылас вөр быдмө, вөрас ошгяс ветлөдлөны» (На том берегу ива

⁵⁴⁸ Syrjänische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila. В. IV. Helsinki, 1995. S. 332, №235, текст Попова.

⁵⁴⁹ Там же. S. 488, № 331, текст Третьякова.

⁵⁵⁰ ФФ ИЯЛИ В0508-30. Зап. Панюков А. В., Савельева Г. С. от: Арефьева В. А., 1978 г.р., с. Чупрово Удорского р-на РК. 1999 г.

стоит, на иве квашня, на квашне кашник с семью дырками, на кашнике лес растет, в лесу медведи ходят)⁵⁵¹.

В обозначенном ключе должен быть рассмотрен еще один компонент инициальной формулы – глагол *тшынасьö* ‘дымится’. Прежде всего отметим, что *тшынасе* ‘дымится’ (в большинстве вариантов – это единственный глагол) своим грамматическим значением времени (всегда настоящее время) задает дискурсивный план всему тексту, и можно говорить об абсолютной тождественности нарративного (повествовательного) и дискурсивного (воспроизведения, речи) режимов. Для заговорных текстов подобная перформативность и определяет его магическую функцию, когда произнесение становится равным творению, и воспроизведение текста направлено на изменение, перекодировку определенных участков картины мира.

Как универсальный хронотоп, зачин «мöдлапöлын тшын тшыналö» встречается во многих фольклорных текстах, каждый раз проявляя какую-то из своих потенциальных возможностей. Так, в лирических песнях или частушках эта двучастная формула проецируется на оппозицию мужской/женский:

<i>Мöдлапöлын тшын тшыналö,</i>	На том берегу дым дымится,
<i>Сэни трактор уджалö,</i>	Там трактор работает,
<i>Трактор вылас менам милöй,</i>	На тракторе мой милый
<i>Трактористöн уджалö</i> ⁵⁵² .	Трактористом работает.

Кроме того, этот зачин может заменять и другие пространственные формулы, такие как «*Моресь пö туман кайö да*» (Из моря туман поднимается) или «*Море дорын туман лыбöдчö*» (Возле моря туман поднимается)⁵⁵³; здесь же приведенный выше вариант зачина «*Ылын-ылын пан тшынасьö*» (Далеко-далеко пан дымится). Кроме того, у этой формулы есть ряд синонимичных вариантов, например:

⁵⁵¹ НМРК КП-12482. Фольклор коми учащихя педтехникума. Рукопись. Л. 15, с. Корткерос, Корткеросского р-на РК. 1928-1929 гг.

⁵⁵² ФФ ИЯЛИ В1009-43. Зап. Панюков А. В., Савельева Г. С. от Прокушевой А. П., 1935 г.р., в с. Ипатово Сыктывдинского р-на РК, 2005 г.

⁵⁵³ Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. Т. 3. Изд. 2. – Сыктывкар, 1995. С. 40, №7, комм. С. 249; вариант: «*Мöд пöлын тшын тшынасе / Да море кө вöли да туман кө вöли*» (На том берегу дым дымится/ Да море было да туман был...): ФФ ИЯЛИ К 223-32. С. Объячево, Прилузский р-н РК. Зап. А. К. Микушев, Ю. Г. Рочев, 1963 г.

*Мөдла пöлын би öзйö,
Мен милашка кольк пуö.
Мөдла пöлысь би кусі,
Мен милашка кольк сетіс,
Ме кольксö и сёйи⁵⁵⁴.*

На том берегу огонь горит,
Мне милашка яйцо варит.
На том берегу огонь погас,
Мне милашка яйцо дала,
Я яйцо и съел.

Или:

*Ылын, ылын, ва сайын
Бипур тай тыдалэ,
Би дорас тай пукалэ
Менам милэйэ.
Ог вермы ме чэтчыштны,
Кокэ дженъыд,
Ог вермы ме лэбзыны,
Абу бордэ.
Ог вермы ме вартчыны,
Абу вэд ме чері⁵⁵⁵.*

Далеко, далеко за рекой
Костер виднеется,
У костра то и сидит
Мой милый.
Не могу я перепрыгнуть,
Ноги короткие,
Не могу я перелететь,
Нет крыльев.
Не могу я переплыть,
Я ведь не рыба.

Финальная часть. Как и для большинства вариантов сюжета «Пан тшын» для рассматриваемых текстов характерна трехчастная композиция: зачин, вопросно-ответная часть, и финальная – в заговорных версиях заклинательная часть, раскрывающая магический смысл заговора.

Рассмотрим финальную часть первого текста: «*На мою ловушку / Выганивай на четыре сторону / Шёлка плетъём мича калябеч йылö, / Мича пезин йылö, мича дзуг вылö*» (пезин ‘сторожок’ здесь ‘силок’; калябеч ‘кляп, кляпик (в ловушках, капкана)’). Отметим, что в данном виде ловушки (дзуг) нет таких деталей как кляпик или сторожок, связанных с конструктивно более сложными орудиями лова. Это говорит об использовании данного заговора во взрослой промысловой практике. Общий смысл заклинательной части можно передать так: «Шелковой плетью гони со всех четырех сторон птиц на мою ловушку, на красивый кляпик, на красивый силок».

Прежде всего отметим двуязычность (русско-коми) заклинательной части, подчеркивающая его магическую семантику. При этом «иным» языком

⁵⁵⁴ *Wichmann Y.* Syrjanische Volksdichtung // Memoires de la Societe Finno-ougriene. Helsinki, 1916. – Т. XXXVIII. S. 205, № 11, Вашка (Удора).

⁵⁵⁵ *Syrjanische Texte.* Gesammelt von T. E. Uotila. B. IV. Helsinki, 1986. S. 136.

передаются ключевые для заговора слова. Предположительно, эта русскоязычная формула «собирания» является цитатой из другого заговорного текста. Финальная часть второго заговора более сжатая и уже переведена на коми язык: «Сакарö, мазарö, / мича карабеч вылö – пуксьы!» (сакар ‘сахар’, мазар по ассоциации с ма ‘мед’ и, возможно рус. мазать. Формула «ма-сакар» (мед-сахар) может выступать как образное обозначение искомого, желанного объекта, например, в детской игре типа «в колечко» «ма-сакар» – предмет, которым нужно найти: «Тöд, код ордын ма-сакар?»⁵⁵⁶ (Узнай, у кого мед-сахар); «карабеч» < искаженное (реэтимологизированное) калябеч, здесь, возможно соотносится со словом караб ‘корабль’ > кораблик – досочка, на которую ставится силок. Общий смысл данной финальной части: «Садись на сладкое угощение на красивый силок».

В анализируемых финальных частях присутствует достаточно устойчивый мотив собирания добычи со всех сторон к ловушке, который встречается, например, во «взрослых» заговорах на зайцев: «Святый Егорий-Гаврило, выгоняй белого зайца из северной сторон, из восточной сторон, из западной сторон. Не петись, не воротись, если воротишься, правый глаз упадет или правая нога сломается. Эту мой угодьё чистой как белой снег. Не попадайся злым людям, а только скакивай на мой угодьё»⁵⁵⁷. В другом варианте использован девятеричный код: «Исус Христос клич эзысьному глаз устужака море, мою тропу, мой капкан с девяти ручей, с девяти болот – назад не воротись (Заговор «не полный», вероятно информант не выдал «ключевое слово»). «Тая молитвасö лыдьдены кöч трöпаö капкан пуктигöн, мед шедас кöчис»⁵⁵⁸ (Эту молитву читают на заячью тропу, чтобы попался заяц).

Подведем итоги. Как уже было отмечено, в большинстве вариантов рассматриваемого сюжета глагол *тишынасе* ‘дымится’ – это единственный глагол

⁵⁵⁶ НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921-1936 гг. Рукопись. Л. 246., с. Ужга, Койгородский р-н, 1935 г.

⁵⁵⁷ НМРК КП-12482. Фольклор коми учащихся педтехникума. Рукопись. Л. 161. Исп.: Забоев В. А. 1904 г.р., д. Коноша Корткеросского р-на РК. Соб.: Кипрушева, 1934г.

⁵⁵⁸ НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. Рукопись. Л. 300. С. Чухлом Сысольского р-на РК.

и своим грамматическим значением времени (всегда настоящее время) он задает дискурсивный план всему тексту. Поэтому можно говорить об абсолютной тождественности нарративного (повествовательного) и дискурсивного (воспроизведения, речи) режимов. Для заговорных текстов эта перформативность и определяет его магическую функцию, когда произнесение становится равным творению. Соответственно, зачин «На той стороне дым дымится» в потенциале уже содержит и задает прагматическую установку на пространственно-временную перекодировку мира. И вся последующая вопросно-ответная часть может быть рассмотрена как реализация этой прагматики; при этом, несмотря на заумность текстов, пространственный код здесь достаточно ясно выражен и на лексическом уровне. В анализируемых заговорных текстах можно выделить целый ряд пространственно-ориентированных объектов: *эта сторона / другая сторона – верх – небо (бог) – (гора, холм) – лес – река/ реки - стол – ловушка*. Такая пространственная «композиция» соотносима с известным композиционным приемом сужения образов, только здесь «язык пространства» дублирует вербально выраженный мотив собирания добычи к ловушке. Кроме того, в соответствии с заданным инициальной формулой кодом все эти локусы в совокупности могут быть интерпретированы, «как свернутая схема космического порядка, которой предстоит реализоваться и которая воплощается по мере исполнения заговора»⁵⁵⁹. Эта идея собирания, соединения космологических частей в единое целое развивается и получает наивысшее воплощение в финальной, заклинательной части заговоров. Это позволяет нам сказать, что по перформативности заговорные версии «Пан тшын» вполне сопоставимы с «классическими» сюжетными русскими заговорами.

В завершение наших рассуждений обратим внимание на одну яркую особенность связанных с подростковой промысловой практикой заговоров: в большинстве случаев (там, где это зафиксировано), они не нашептывались, а

⁵⁵⁹ Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 116.

напевались или, более того, исполнялись как песни-заклинания. Такая манера исполнения естественным образом связывает заговорную практику детей со многими формами детского фольклора – календарными закличками, приговорками, песнями-сказками и т.д.; неслучайно и собиратели определяют их как детские приговорки с «рудиментами» магии. Однако с точки зрения прагматики не менее важно и то, что мы имеем дело с вербальной магией, связанной с миром птиц – а еще точнее – с миром певчих птиц, поэтому музыкально-интонационное начало здесь оказывается вполне естественным и органично «вписывается» в музыкальную культуру коми⁵⁶⁰. Более того, наиболее лаконичные варианты заговоров, по сути, представляют собой краткие ритмико-мелодические формулы, клише, наполненные звуко-смысловым (звукоподражательным, звукоизобразительным) содержанием. В этом ключе обособленные по многим признакам заговорные версии сюжета «Пан тшын» могут быть интерпретированы как варианты воспроизведения подобной же музыкальной (орнитологической) «темы»; при этом диалоговая часть текстов выполняет роль специфической слогоритмической конструкции. Таким образом, фактура словесного текста предопределяется не только лексическим смыслом, но и ритмико-мелодической сообразностью всего произведения. Соответственно, языковая игра, «иносказательность», близкая детскому словотворчеству в силу специфики детского мировосприятия, здесь органично связана с общей для данной группы заговоров магической стратегией.

4.2.3. К специфике самоорганизации заговорной заумы

Рассмотрим еще один заговорный текст, связанный с детской промысловой практикой и, соответственно, с «культурообразующей» для коми-зырян сферой

⁵⁶⁰ См. об этом: *Панюков А. В.* Маргиналии коми музыкальной культуры: Мир птиц // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения: Сборник научных трудов. К 10-летию кафедры фольклора и истории книги. Сыктывкар, 2006. С. 126–150.

охотничьей магии. Он представляет собой достаточно типичную для традиции контаминацию коми и русских компонентов, но при этом его автохтонность сложно подвергнуть сомнению. Это заговор на клестов, используемый в подростковой промысловой практике, произносится при установке силков: *Кальцы кальцы сюр-ньыр сюр-ньыр, сер борд сер борд нам белогом дам садись*⁵⁶¹. В рукописной записи заговор дан в таком, линейном виде, однако, исходя из очевидной ритмики, стоит преобразовать его в строчный вид:

*Кальцы, кальцы,
Сюр-ньыр, сюр-ньыр,
Сер борд, сер борд,
Нам белогом дам,
Садись!*

Кроме того, что финальная часть сконструирована из русских (*нам, дам, садись*) и коми (*белог*) компонентов и, как минимум, «заумна» на синтаксическом уровне, все коми слова здесь по каким-то причинам деформированы. Поэтому прежде чем дать хотя бы приблизительный перевод заговора, обозначим наиболее явные искажения.

Кальцы:

< *кальсы* ‘клёст’; русская фонема «ц» в коми языке на стыке двух слогов передается через дифтонг «тс», поэтому окказиональное «ц» в слове *кальцы* можно трактовать или как намеренную ориентацию на «иноязычность» (русскоязычность) заговора, или как вариант фиксации собирателем явного артикуляционного сдвига согласной «с». Такое «озвончение» согласной могло возникнуть в результате перехода на артикуляционно усиленный речевой регистр, который соответствует особым образом произносимому заклинанию или закличке (с напевом);

+ (?) звукоподражательный бином: *кальцы-кальцы* < *кальскыны* ‘лязгать, звякать, стучать железом о железо’; *кульс-кальс* звукоподр. ‘звякнуть (напр. металлом об металл)’; во время переключки клесты издают резкие, высокие

⁵⁶¹ НМРК КП-12481. Зап. Прокушевой М. М. в Усть-Куломском р-не Республики Коми в 1935 г. Исполнитель не зафиксирован. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1932-1935 гг. Л. 491. Рукопись.

металлические звуки, похожие на «глипп-глипп», или «кле-кле» (откуда, вероятно, и название *клёст*).

Сюр-ньыр, сюр-ньыр:

< *ньыр* < *ныр* ‘клюв, нос’ (ассимиляция по мягкости);

сюр (1) < *сюр* ‘рог; рожок; носик, рыльце’; возможный перевод: «рождкообразный нос»;

+ *сюр* (2) ‘черствый, твердый, сухой’ (*сюрмыны* ‘зачерстветь, затвердеть, засохнуть (о хлебе)’

+ *сюр* (3) ‘упитанный, здоровый’ (*сюр чань койд* ‘упитанный, здоровый’ букв. ‘как упитанный жеребец’⁵⁶². Возможный перевод: «крепкоклювый»; «толстоклювый» (?);

+ *сюр* (4) < *сюр* ‘попадись’ > императив *сюр ныр* ‘попадись, коснись клювом’;

+ *сюр* (5) < фоносемантическое сближение *сюр* – *сер* (*сюр* (ныр) // *сер* (борд)); может быть сопоставлено с оноματοпозитическими *сюр-сяр* ‘заграть, загрохотать’; *сюр-сярмунны* ‘рассыпаться’; ‘быть рассыпчатым (о картофеле)’⁵⁶³.

Сер борд, сер борд:

< *сер борд* < *сера борд* ‘пестрое крыло’, *сера борда* ‘пестрокрылый’;

+ *сюр* (ныр) // *сер* (борд) < фоносемантическое сближение;

Нам белогом дам:

< *белög* < *велög* ‘привада’ (озвончение как результат перехода на артикуляционно усиленный речевой регистр);

белогом < ‘с привадой-угощением’

нам: < к нам <на приваду> // на нашу <приваду>

+ фоносмысловое сближение русск. *нам* / коми *менам велögö* ‘на мою приваду’.

⁵⁶² Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 360.

⁵⁶³ Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 195.

Эту ассоциацию можно подкрепить другим, тоже верхневычегодским вариантом формулы: *менам бэлэге садись, чужей бэлэге не садись* ‘на мою приваду садись, на чужую приваду не садись’. В других локальных традициях эта формула монопольна, например: *Йӧз вӧлӧга эн ветлы, ас вӧлӧга лок* ‘К чужой приваде (угощению) не летай, к своей приваде лети’⁵⁶⁴ (*Белогом дам* > ‘дам <угощенье>’);

+ внутренняя рифма *нам – дам*;

+ финальная формула-триада, сопоставимая с троекратными заговорно-заклинательными закрепками (троекратное заминивание, троекратное сплевывание и т.п.); финальные формулы-триады характерны и для детского фольклора коми (например, считалок).

Садись: в данном варианте русский глагол может быть рассмотрен как «магически усиленный» аналог коми императива *пукси/ пуксьы* ‘садись’. В качестве параллели можно привести еще один «контаминированный» детский заговор с комиязычной заклинательной формулой «садись на ловушку, пни по кляпцу»:

*Кай, кай, прилетай.
Пезин вылӧ пукси,
Калябечсӧ чужий.*

Птичка, птичка прилетай.
Садись на капкан,
Пни по кляпцу⁵⁶⁵.

Обобщая рассмотренные ассоциативные смыслы, содержание этого заговора можно выразить так: «Клѣст, клѣст / «клѣ-клѣ» говорящий /, крепкий клюв / рожконосый (?) / попадись, коснись носом /, пестрые крылья (пестрокрылый), <лети> к нам, на нашу приваду, <на наше угощенье> «садись!».

Далее, учитывая выявленные сдвиги (фонетические, морфологические, лексические, синтаксические), можно попытаться реконструировать лексико-синтаксический облик текста, соответствующий языковой норме (хотя бы применительно к комиязычной части, поскольку «русскоязычную»

⁵⁶⁴ см.: Панюков А. В. Из детской промысловой магии коми-зырян // Традиционная культура / Научный альманах. М., 2014, №3 (55). С. 147–148.

⁵⁶⁵ Там же. С. 154.

деформированную часть сложно привести к однозначному варианту). Этому реконструированному фрагменту заговора соответствует грамматически точный перевод:

<i>Кальсы, кальсы,</i>	Клест, клест,
<i>Сюра ныра, сюра ныра,</i>	С крепким носом, с крепким носом,
<i>Сера борда, сера борда.</i>	С пестрыми крыльями, с пестрыми крыльями.

Оговоримся, что в силу отмеченных нами «разночтений» фрагмента *сюр-ныыр* реконструкция может быть несколько иной (*сюр-ныыр* < *сюр-ныр* < *сюрöd ныртö* ‘попадись, коснись клювом’), однако для наших дальнейших размышлений это непринципиально. Важно, что «нормальный», лексико-синтаксически правильный текст здесь может быть определен как «предтекст», из которого в результате определенных трансформаций и создается семантически размытый, «заумный» вариант. Для того чтобы создать заумный текст заговора, в языковом сознании должен возникнуть «предтекст»-норма, который трансформируется – «переводится» на «иной», «магический» язык. Помимо соответствия лексико-синтаксической «норме» «предтекст» должен обладать и просодической «нормой» (здесь и далее – ударные гласные обозначены строчными буквами):

КАЛЬСЫ, КальСЫ,	v – v –
СЮРА-НыРА, СюРА-НыРА,	v – v – v – v –
СеРА БоРДА, СеРА БоРДА.	v – v – v – v –

Поскольку рассматриваемый микротекст составлен из двухсложных лексем, ритмическая структура слов задает «чистый» двусложный размер – хорей. Принцип удвоения слов, вероятно, должен быть заложен уже в «предтексте» и в соответствие с инципитом, весь текст может быть записан как «чистый» двустопный хорей.

Для того чтобы более наглядно представить расхождение в формальной организации анализируемого заговора и его «предтекста»-нормы, повторим ту же процедуру:

КаЛьЦ(Ы), КаЛьЦ(Ы),	v (–) v (–)
СюР-НьЫР, СюР-НьЫР,	v v, v v
СеР БоРД, СеР БоРД,	v v, v v
НаМ БЕЛОГОМ ДаМ	v v – – v
(?) СаДИСЬ // САДиСЬ	v – // – v

Очевидно, что перед нами совершенно иная ритмическая структура, почти целиком заполнена спондеями. Исходя из общей тенденции к редукции («спондеизации»), можно допустить, что конечная согласная «ы» в слове *кальцы* тоже должна быть редуцирована, т.е. может быть рассмотрена как огласовка согласного «ц» [ts]: если бы «ц» был конечным согласным, он бы произносился с такой же редуцированной гласной. Таким образом, из общей метрики «выбиваются» лексемы *белогом* и *садись*; они приобретают и особую смысловую маркированность. Произношение лексемы *садись* может быть двояким: в соответствии с нормами русского языка здесь должен быть ямб (САДиСЬ); в соответствии с общей ритмической организацией (и проекцией на коми аналог *пукси* ‘садись’) следует ожидать здесь хорей (СаДИСЬ). Оба варианта вносят свою специфику в общую ритмомелодику заговора, но отсутствие звуковой записи заговора не позволяет делать каких-либо предпочтений. Как бы то ни было, перед нами почти «чистая» спондеическая структура. И, если в поэзии ритмическая напряженность спондеев адекватна «императивным» темам барабанного боя, воинской команды или марша⁵⁶⁶, то здесь эта напряженность явно проявляет жанровую специфику. То есть данный заговор представляет собой особый речевой жанр – заклинание, направленное на принуждение адресата к определенному действию, выраженному финальным императивом «садись в ловушку».

Далее, «предтекст»-норма и текст могут быть противопоставлены как «полногласный» (хореистический) и «неполногласный» – вибрантный (спондеический) ритмические версии: в заговорном тексте безударные гласные

⁵⁶⁶ О спондеике как особом принципе стихосложения см: *Андреев Д. Л.* Некоторые заметки по стиховедению // Д. Андреев в культуре XX века. М., 2000. С. 237–253.

коми слов заменены вибрантами (СюР-НЬЫР , СеР БоРД); здесь же явное нагнетание конечных сонорных (НаМ БЕЛОГОМ ДаМ); здесь же озвончение «с» > «ц» (кальсы > кальцы). Все это придает заговору особую звукоритмическую «напряженность».

Предварительные выводы: Структура рассмотренного заговора представляет собой ритмическую (звукоритмическую, метрико-ритмическую) матрицу (многомерную, жестко фиксированную структурную основу), которая соответствует прагматике и семантике заговора («заклинание»). «Неправильный» (= заумный) текст возникает в результате компрессии «предтекста»-нормы в более соответствующую заговору-заклинанию ритмическую матрицу. Все уровни «неправильностей» данного текста взаимообусловлены и, по всей видимости, вторичны по отношению к ритмической структуре заговора. Таким образом, именно ритм как динамический фактор текстообразования порождает и организует заговорный текст⁵⁶⁷.

На основе предварительных выводов сформулируем соответствующую гипотезу: языковые трансформы, верифицируемые как заумь, могут возникать в результате компрессии грамматически правильного текста-источника (предтекста, прототекста) в ритмическую матрицу заговорного акта. Под ритмической матрицей понимается сложноорганизованная, фиксированная структура ритмических подсистем: метрико-ритмической, звукоритмической,

⁵⁶⁷ Здесь мы опускаем обсуждение проблем, связанных с суггестивными свойствами ритма и отметим наиболее близкие к нашей теме работы: о взаимосвязи заговорного ритма и ритмомелодики с психотерапевтическим, энергоинформационным, биоэнергетическим планами магического воздействия: *Харитонова В. И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: статьи и материалы. М., 1995; *Харитонова В. И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. Ч. 1-2. М., 1999; о ритмической структуре суггестивных текстов: *Черепанова И. Ю.* Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного. М., 1999; *Болтаева С. В.* Ритмическая организация суггестивного текста: автореф. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2003; *Пицальникова В. А., Чернова М. М.* Ритмомелодическая структура текста как репрезентант эмоционально-смысловой доминанты. М., 2003; о ритмической организации заговорных текстов: *Хворостьянова Е. В.* Ритмический строй севернорусских заговоров // Русский фольклор. Т. XXXI. СПб, 2004. С. 88–107; *Толстая С. М.* Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 292–308.

ритмомелодической и других размерностей. В контексте синергетической концепции языкового текста наше определение ритмической матрицы может быть опосредовано синергетическим представлением о метроритмической матрице, понимаемой как ритм самой структуры целого. Метроритмическая матрица встроена в текст и неосознанно воспроизводится человеком⁵⁶⁸.

4.2.4. Метроритмическая матрица как структура-аттрактор

Теперь попытаемся применить наши аналитические выкладки к другому заговорному тексту, «чужеродность», то есть русскоязычность которого столь же очевидна, как и автохтонность предыдущего.

Для того чтобы дать общее представление о возникающей здесь проблеме взаимопроникновения традиций, рассмотрим один из типичных промысловых заговоров, возникших в результате такого синтеза.

«Лэчысь, чёсысь пёткаясь варыш сёйёмьсь заговор» (**заговор на то, чтобы ястреб/ коршун не поедал дичь из силков и слопцов**):

Господи бог благослови Исус Христос сын божий

Стоит столб железный до небесного облака

Сидит Ясен-Сокол и бил черные ворона

Раб божий (ним 'имярек') (киястё пасьёкдёмён колё шуны 'раскинув руки, надо произнести'): «Я сам Исус Христос»⁵⁶⁹.

Исполнителем дано примечание к этому заговору: «Попьяс ыждасьоны тая заговорсьыс» (Попы приходят в возмущение, начинают чваниться от этого заговора). Вероятно, речь должна идти о символической связи с моментом заговаривания (точнее, с моментом отождествления заговаривающего человека с Христом), подчеркивающей осознаваемый, «богохульный» характер заговора.

⁵⁶⁸ Манаков Н. А., Москальчук Г. Г. Текст как природный объект // Педагог: Наука, технология, практика. Барнаул, 1999. С. 58–62.

⁵⁶⁹ НМРК: КП-12484. Л. 175. С. Часово, Часовский с/с Сыктывдинского района РК. Записал В. Д. Тарабукин в 1935 г. Рассказал восьмидесятилетний старик из Зеленца. Рукопись.

Совершенно очевидно, что перед нами русскоязычный заговорный текст. В нем нет ни одного коми слова, и единственный признак иноязычности, т.е. того, что использовавшие этот заговор не являлись носителями русского языка – это грамматические ошибки в третьей строке. Заговорный текст составлен из фрагментов какого-то русскоязычного прототекста (или прототекстов), «собранных» воедино по определенной логике и поэтической «матрице», явно узкой для русских «эпических» заговоров. Попытаемся проанализировать, «из чего» и «как» сконструирован этот заговорный текст.

Строка 1. *Господи бог благослови Иисус Христос сын божий*

Нетипичное для заговорных текстов молитвенное вступление весьма четко выводит к заговорному сборнику П. С. Ефименко, в котором обнаруживаются два охотничьих заговора, взятые из «старинной рукописи, доставленной из с. Суры Пинежского уезда волостным писарем Хромцовым»⁵⁷⁰. Один из этих заговоров «Слова от ворона обереж» имеет почти идентичное начало («Господи Боже, благослови Иисус Христос, Сын Божий. Во имя Отца и Сына и св. Духа, аминь»); кроме того, в этом заговоре говорится не только о вороне, но и о ястребе: «Полети ты черный ворон с воронихой, и ястреб с ястребихой на сине море, от меня, раба Божия имярек, и от моего путика угодыя, и там тебе проклятому именем Господним много у заморскаго царя свежаго мяса и горячей крови, и есть что тебе там пить и исть по всяк день»⁵⁷¹. Больше никаких параллелей с анализируемым текстом не обнаруживается, однако в другом заговоре из этой рукописи («На заячью ловлю») с идентичным молитвенным вступлением есть близкий к «железному столбу» образ «железного тына»: «И поставь же Господи около моего промыслу по одну сторону тын железен, а по другу сторону меден от небес до земли, от земли до небес»⁵⁷².

Строка 2. *Стоит столб железный до небесного облака*

⁵⁷⁰ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2. Народная словесность. С. 182–192. Здесь и далее орфография приведена в соответствие к современному правописанию.

⁵⁷¹ Там же. С. 182.

⁵⁷² Там же. С. 192.

Образ железного столба наиболее характерен для воинских заговоров, и эта строка явно восходит к типичной оградительной формуле. Особо стоит отметить, что образ «железного столба может соотноситься с образом «железного мужа» или даже замещаться им: «Есть море Окиян, на том море Окияне есть море железное, на том море железном есть столп железной, на том столпе железном есть железной царь. Стоит от востоку и до западу, подпершия своим железным посохом» (воинский заговор),⁵⁷³ «Есть море железное, на том море железном стоит мост железной, среди того мосту железного стоит муж. Высота его от земли до небеси, а широта его от востоку и до западу»⁵⁷⁴. А в рукописном охотничьем заговоре на удачную охоту, записанном С. Е. Мельниковым в середине XIX в. от удорских коми (Мезень) эту вертикаль символизирует образ Христа: «Сам ИХ – тьесн от земли подошвы и до небесныя волоты; а по другой стороне медян тын от земли подошвы и до небесныя волоты, постави, промеж тынов райские двери мои петли, и веревки и лук и самострелы, и нет в тех петлях ни духу, ни вони и смрыдо бы не бывало, как же отворится Рай, прежде Христа, идите Святым Духом, небесными Силами безповоротно и без опятно»⁵⁷⁵. Однако в имеющихся в нашем распоряжении русских заговорах «от ворона» мотив ограждения охотничьих угодий не встречается.

Строка 3. Сидит Ясен-Сокол и бил черные ворона

Параллелей к образу Ясен-сокола, как собственно и к мотиву «сокол бьет ворона» в русской заговорной традиции нам пока обнаружить не удалось. Вероятнее всего, здесь задействованы более широкие фольклорные источники (севернорусские былины, сказочный Финист-ясный сокол, свадебный фольклор и т.п.). Метафорическая пара «ясный сокол – черный ворон» наиболее характерна для русского песенного фольклора, где сокол символизирует молодца/ богатыря, а черный ворон – его противника. Например:

⁵⁷³ Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. / Отв. редакторы А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002. С. 282. Великоустюжск. сб. XVII в.

⁵⁷⁴ Там же, С. 186.

⁵⁷⁵ Мельников С. Е. Разнообразная ловля зырянами диких оленей // Живая старина, 1898. Вып. 1. С. 480–482.

Опустишь я, млад ясен сокол, ко сырой земле,
 Разобью я ваше стадо, черны вороны,
 Что на все ли на четыре стороны;
 Вашу кровь пролью я в сине море,
 Ваше тело раскидаю по чисту полю,
 Ваши перья я развею по темным лесам!⁵⁷⁶

Для нашего исследования важно, что в отличие от таких протоисточников, образы сокола и ворона в нашем заговоре денотативны, т.е. связаны с прямыми значениями. *Черный ворон*, в соответствии с прагматикой заговора, обозначает хищную птицу, воруящих дичь (ястреб/ коршун/ ворон). В коми языке нет орнитонима со значением «сокол», и в орнитологических знаниях *ясен-сокол* связан с фольклорными контекстами, совмещающими реальный и символический планы. В прямом значении *ясен-сокол* явно связывается с образом хищной птицы, способной одолеть ястреба/ коршуна/ ворона; в метафорическом – является магическим заместителем охотника, защищающим охотничьи угодья. При этом в самой формуле «ясен-сокол бил черного ворона» в свернутом виде присутствует мотив неизбежной победы сокола над вороном.

Строка 4. Раб божий ‘имя’: «Я сам Иисус Христос»

Очевидно, что эта строка возникла в результате специфического сцепления двух заговорных формул: «я, раб божий имярек» и «сам Иисус Христос». Сочетание «сам Иисус Христос», опять же, чаще всего встречается именно в «мужских» (промысловых, воинских) заговорах. Так, например, в еще одном пинежском заговоре («Чтобы ворон не ел попавших в ловушку животных») из цитируемой выше рукописи «Сам Иисус Христос» выступает в роли магического помощника – «охотника на ворона»: «Есть у меня раба божия (имярек) генеральный стрелец сам Иисус Христос; у Господа нашего Иисуса Христа солнце лук, месяц стрела стреляет, излучает тебя, черного ворона, и вороницу и слепых твоих родителей и в ночь и по всяку пору»⁵⁷⁷. Кроме того, как уже было

⁵⁷⁶ «Не от пламечка, не от огничка...» // Великорусские народные песни / Изд. проф. А. И. Соболевским. Т. VI. СПб., 1900. С. 382–384.

⁵⁷⁷ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М.: 1878. Ч. 2. Народная словесность. С. 182–183.

отмечено выше, образ «самого Ииуса Христа» в прототексте мог быть совмещен с образом «железного столба».

Если для русской заговорной (да и фольклорной) картины мира трансформа «я сам Иисус Христос» кажется абсолютно чуждой, то применительно к коми фольклорному сознанию здесь можно увидеть несколько подтекстов, конструирующих текст. Самый явный смысловой план может быть связан со спецификой коми соматизмов. В коми языке понятия ‘распахнутые крылья’ и ‘распахнутые, как крылья, руки’ обозначаются одним словом *сывборд* (*сыв* ‘сажень’ и *борд* ‘крыло’): *сывборд паськӧдны* ‘расправить крылья’ и ‘широко расправить руки’. Учитывая присущую многим производным от слова *борд* ‘крыло’ сему агрессивности (*бордйыны* ‘бить, побить, колотить’, *бордйысьны* ‘драться крыльями (напр. о петухах)’ и ‘драться, подраться (преимущ. о детях)’⁵⁷⁸; здесь же *бордйысьны-ветлыны* ‘ходить, широко размахивая руками’), можно говорить о явных ассоциациях с образом птицы-помощника, охраняющего, защищающего добычу, т.е. своего рода визуализация микротемы «*Ясен-Сокол бьет черного ворона*». Заговаривающий раскидывает руки, отождествляя себя с образом птицы *Ясен-Сокола*, бьющего ворона. Таким образом, возникает орнитологический «каркас» текста с определенной логической связью: ворон (ястреб/коршун) крадет добычу (прежде всего, попавшую в ловушку птицу) – *Ясен-Сокол*, сидящий на железном столбе, бьет ворона (ястреба/коршуна) – заговаривающий уподобляет себя *Ясен-Соколу*, бьющему ворона (ястреба/коршуна).

Далее, эта ассоциативная цепь «птица на высоком столбе» – «человек с раскинутыми как крылья руками» может быть спроецирована на словесное содержание текста: «раскинув руки, надо произнести: *Я сам Иисус Христос*». Соответственно, формула «я сам Иисус Христос» может быть связана и с образом распятия, т.е. заговаривающий, раскинув широко руки, отождествляется с

⁵⁷⁸ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 24.

распятым Иисусом Христом. Именно этот «перформанс» (не только «слово», но и «действие») может быть и отражен в замечании исполнителя о попах.

В контексте промысловой культуры коми-зырян образ распятия вызывает, прежде всего, ассоциацию с распространенным на Печоре и Вычегде способом наказания за воровство *рӧсьпинайтӧм* ‘распятие’ (< рус. ‘распинать, распнуть’). Уличенного в воровстве человека «распинали» – пропускали через рукава верхней одежды палку, привязывали к этой поперечине руки и в таком виде отпускали домой. Добраться до жилья с таким «распятием» в густом лесу, особенно зимой, было непросто. Нередко наказанный таким образом нарушитель, спасаясь от позора, переселялся в другую местность⁵⁷⁹. Здесь важно, что оба рассмотренных варианта «распятия» реализуют общую логическую (причинно-следственную) схему: ворон (ястреб / коршун) ворует у охотника добычу – его наказание связано с образом Христа / человек ворует у охотника добычу – его наказывают способом, символически связанным с образом Христа. При этом в обоих случаях подключается и вербальный и акциональный коды.

Таким образом, в результате вербально-магического акта создается символическая реальность, в которой образ охотника-заклинателя (и, соответственно, его ментальные установки) сливается с образами Ясен-сокола и Иисуса Христа. Эта символическая реальность, в результате «переворачивания» установленного, христианского миропорядка, инверсирована по отношению к обыденной реальности (в которой птицы-хищники воруют добычу охотников). В структуре самого заговорного текста финальная формула «раб божий имярек – я сам Исус Христос» замыкается с инициальной «Господи бог Исус Христос сын божий», замыкая-закрепляя магический смысл этого перформатива.

Формат данного текста не допускает детального изложения аналитических выкладок, поэтому остановимся только на общем для лингвосинергетических представлений о конструкторе, определяемом как «метроритмическая матрица». Метроритмическая матрица, понимаемая как ритм самой структуры целого,

⁵⁷⁹ Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983. С. 173.

встроена в текст и неосознаваемо воспроизводится человеком как общий, инвариантный сценарий пространственно-временной организации текста. Принципы этой организации выявляются методом позиционного анализа, основанного на идее «золотого сечения» как пропорции оптимальности (см. Главу 1.). Этой пропорции «золотого сечения», прежде всего, соответствует гармонический центр текста (далее - ГЦ), определяемый коэффициентом 0,618 от размера целого. Сегодня уже на обширном фактическом материале доказано, что именно позиция ГЦ текста является кульминативной на смысловом, интонационном, ритмическом и других уровнях его организации⁵⁸⁰.

В анализируемом заговоре (26 слов) позиция ГЦ текста совпадает со словом «сокол» (центральный смысловой образ *Ясен-Сокол*). Однако, учитывая то, что большинство молитвенных зачинов в заговорах формульны (для православных коми это тоже актуально), то есть первая строка, как дискретный микротекст, могла быть присоединена к основному тексту на втором этапе «сборки», то ГЦ текста (19 слов) перемещается на *чёрные ворона*. В обоих вариантах смысловым, и, соответственно, конструктивным центром данного текста является именно третья строка. Она задает определенный ритмический «шаблон», по которому разворачивается структура всего заговора. Прежде всего, по этому «шаблону» создается лексико-ритмическая структура заговора: перед нами акцентный стих, строки составлены из двух акцентных «фраз»; они совпадают и со смысловым и синтаксическим членением строк. Триадность этих «фраз» нарушена в концах первой и четвертой строки (дополнительный «акцент») – то есть как раз в тех самых «замыкающих», смыслоорганизующих формулах, о которых сказано выше.

Если с этой позиции еще раз «присмотреться» к грамматическим ошибкам, которые маркируют комиязычность респондента, то можно увидеть, что они обусловлены звукоритмически:

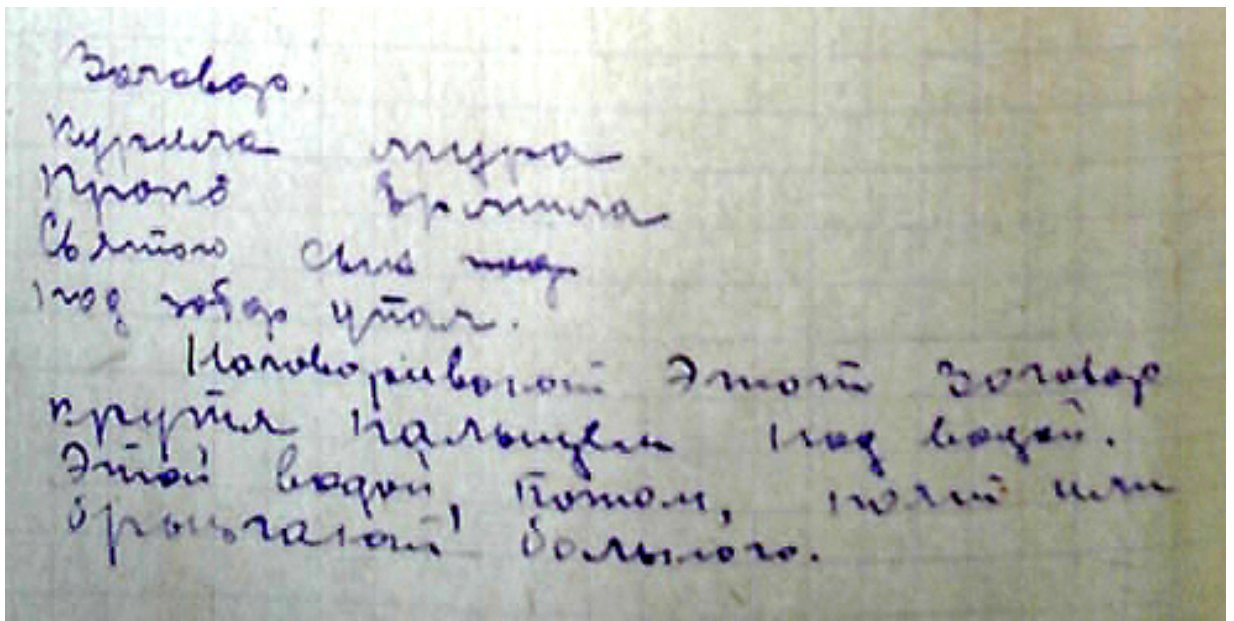
⁵⁸⁰ См.: Манаков Н. А., Москальчук Г. Г. Текст как природный объект // Педагог: Наука, технология, практика. Барнаул, 1999. № 2 (7). С. 58–62; Москальчук Г. Г. Структура текста как синергетический процесс. М., 2003; Корбут А. Ю. Текстосимметрия как раздел общей теории текста: автореф. ... д-ра филол. наук. Барнаул. 2005; и ряд других исследований.

С'ИД'ИТ йаС'ЭН СоКОЛ | и Б'ИЛ Ч'ОРНЫЙЭ ВоРОНА

Эта звукосимметрия исчезает при любых попытках построить правильную синтаксическую конструкцию (исходя из цитированных выше заговоров от ворона, в прототексте могло быть словосочетание «черного ворона» (всегда ед. ч.), т.е. можно исправить так: «Сидит ясен сокол и бьет черного ворона»). Другими словами, звукоритмический уровень организации строки здесь оказался важнее лексико-синтаксического. Что еще раз подтверждает автохтонность этого русскоязычного по форме, но комиязычного по смысловой организации заговорного текста. А о стратегии «сборки» такой «двуликой» конструкции расскажем на следующем примере.

4.2.5. К проблеме самоорганизации зауми: гипотеза порождения заговорного текста

Следующий заговор связан с традиционной магико-медицинской практикой, однако в нашем распоряжении есть только письменная фиксация заговорного «акта».



Илл. 7. Снимок страницы с текстом.

*Курила мура
Прокö Ермила
Святого сын
Под забор упал.*

*Наговаривают этот заговор крутя пальцем под водой. Этой водой, потом, поят или брызгают больного*⁵⁸¹.

По архивным данным, заговор был записан студенткой Сыктывкарского Педтехникума в июне 1935 г. во время фольклорной практики. К сожалению, собиратель не зафиксировал паспортных данных, но, если исходить из других записей, этот текст мог быть записан в Гривенском с/с Койгородского района Республики Коми. Как бы то ни было, по особенностям орфографии можно утверждать, что, несмотря на явную русскоязычность, он был записан от комиязычного исполнителя.

Вначале обратим внимание на **акциональный уровень**. Судя по действиям, сопровождающим заговаривание, перед нами вариант распространенного в коми традиции магического лечения от сглаза – *вомидз*, в котором опрыскивание и отпаивание заговоренной водой могут взаимодополнять друг друга. Например, в подробно описанных А. С. Сидоровым способах лечения *вомидз*, после опрыскивания заговоренной водой больному давали испить эту воду, «чтобы болезнь не бросилась во внутренности»; кроме того, могли еще устраивать «душ» из той же заговоренной воды: для этого на грядках печи – *сёр* ставили решето, и через него обливали сидящего под решетом больного⁵⁸². Однако в данном случае мы имеем дело с весьма упрощенным вариантом приготовления заговоренной воды, не требующим специальных условий или атрибутов (жесткая связь с определенным временем или местом, переkreщивание воды ножом, использование камней, пропускание воды через камни или дверную ручку и т.п.). Вероятно, перед нами окказионально возникший вариант «мобильного» – то есть легко воспроизводимого в любых условиях способа лечения, аналогов которому нам пока не удалось найти ни в каких других традициях. Тем не менее, именно

⁵⁸¹ НМРК КП-12481. Зап. Попова Софья в июне 1935 г. Без паспортных данных. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1932-1935 гг. Л.143.

⁵⁸² Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 159.

такой, нехарактерный для заговорной традиции вариант имеет своего рода «примарную мотивированность» – это водоворот. В культуре многих народов, воде, взятой из водоворота, приписываются особые магические свойства⁵⁸³. У коми-зырян магическими свойствами наделялся и песок, взятый из водоворота: «Песок, взятый из водоворота реки, обладает особым свойством изводить в жилых помещениях клопов. Поверье основано, по всей вероятности, на том, что в водовороте песок вертится, совершает круги и этим приобретает магические свойства»⁵⁸⁴. Исходя из того, что перед нами русскоязычный текст, деформировавшийся в силу попадания в чужеродную языковую среду, «прочитаем» его в русской просодике:

КУРиЛА МуРА

ПРОКö ЕРМиЛА

СВЯТоГО СыН

Под ЗАБоР УПаЛ.

Текст состоит из двух отличающихся и по формальным и по смысловым признакам частей (Микротекстов):

Микротекст 1 – явно деформированный фрагмент русскоязычного текста с комиязычным компонентом ПРОКÖ, который здесь, вероятно, является местной формой имени Прокопий. Соответственно, строка *Прокö Ермила* может быть интерпретирована или как местная форма полного имени Ермил Прокопьевич или как перечень имен (знаков препинания в рукописи нет). Кроме того, морфологически слово *ермила* аналогично слову *курила*, и нельзя исключать здесь и возможность глагольного осмысления.

Микротекст 2 представляет собой грамматически правильное предложение на русском языке *СВЯТоГО СыН Под ЗАБоР УПаЛ.*

При первом приближении Микротекст 2 действительно выглядит как вырванная из контекста «цитата» русского текста (прототекста). Однако

⁵⁸³ О славянских традициях: *Виноградова Л. Н.* «Та вода, которая...» (Признаки, определяющие магические свойства воды) // *Признаковое пространство культуры.* М., 2002. С. 35.

⁵⁸⁴ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 211.

достаточно в самых общих чертах знать заговорную традицию русских, чтобы увидеть явную чужеродность этой «цитаты». Если образ «святого сына» еще можно «вписать» в систему заговорных персонажей (при наличии соответствующих сакральным персонажам функций), то мотив «сакральный персонаж падает под забор» противоречит заговорной картине мира и в лучшем случае, может быть интерпретирован как пародия на традицию.

Еще большую абсурдность такой реконструкции Прототекста придает подобная же интерпретация лексического содержания Микротекста 1. Если рассматривать (в одном ряду с *ПРОКЪ ЕРМИЛА* 'Ермил Прокосьевич'/ 'Прокопий, Ермил') слово МуРА как некий антропоним или персоним, а слово *КУРИЛА* как русский глагол (соответственно, ограничив степень «заумности» синтаксическим уровнем: синтаксически правильная конструкция словосочетаний, не имеющая связного смысла), то к мотиву «сакральный персонаж падает под забор» может быть присовокуплен мотив «персонаж Мура курила/окуривала некоего человека по имени Прокъ Ермила/ Прокопия, Ермила» или «персонаж Мура курила/окуривала; персонаж Прокъ «ермила» (глагол). Возникающий таким образом «сценарий» складывается в определенный «сюжетный» ряд, но, очевидно, что дальнейшие разыскания в данном текстологическом русле не выведут к искомым протоисточникам.

Поэтому вернемся на исходные позиции и посмотрим на этот заговор с позиций доминантного, то есть коми языка. Поскольку лексическое содержание явно этому противоречит, попробуем обратить внимание на конструктивные особенности текста и найти хотя бы самый обобщенный, концептуально возможный выход на тему «заговорная традиция коми». Обозначим еще раз исходные пункты:

- перед нами заговорный текст, записанный от коми исполнителя и бытовавший в коми традиции;
- при всех недостатках фиксации магического акта сам заговорный текст записан полностью, и, по всей вероятности, в таком виде и бытовал в традиции;

– по своей лексико-синтаксической структуре текст ориентирован на русскоязычность и, с большой долей вероятности, восходит к русскоязычному прототексту (или прототекстам), однако его жанровая принадлежность нам неизвестна;

– соответственно, перед нами текст с неопределенно выраженной семантикой, что предполагает поиск заложенных в нем смыслов на периферии нормативного языка.

Итак, исходим из того факта, что перед нами заговорный текст, бытовавший в коми традиции. Наблюдаемая в коми языке тенденция ставить ударение на первый слог слов сказалась и на старых заимствованиях из русского языка, к которым в данном случае можно отнести слова КуРИТНЫ ‘курить’, СЪВаТӨЙ ‘святой’ (хотя здесь мы можем исходить и из церковнославянского СВЯТЫЙ). Принимая первую строку заговора за «шаблон» (она задает определенный слого-ритмический размер), можно попытаться реконструировать просодический «облик» – или в терминах ритмики – «лексический ритм»⁵⁸⁵ этого заговора. Оговоримся, что здесь мы не затрагиваем звуковысотную специфику ударения: в коми-зырянском языке ударение музыкальное, отличное от выдыхательно-долготного в русском, и знак «v», по сути, обозначает не столько ударение, сколько повышение тона.

В результате такой реконструкции перед нами возникает почти идеальный двустопный дактиль с пиррихием, отмечающим концы строк:

КуРИЛА МуРА	v – – v –
ПРОКӨ ЕРМиЛА	v – – v –
СВЯТОГО СЫН	v – – v
ПОД ЗАБОР уПАЛ	v – – v –

⁵⁸⁵ В связи с ударением принято говорить о ритмической структуре слова, которая проявляется в тексте как особый уровень его ритмомелодики: «Лексический» ритм можно считать своего рода просодическим фундаментом, над которым «надстраиваются» ритмы более высоких уровней, связанные с синтагмами и предложениями»: Касевич В. Б., Ягунова Е. В. Ударение и фонетическое слово в русском языке // Проблемы социо- и психолингвистики. Вып.3. Пермь, 2003. С. 19.

Помимо единственной неточности метра в третьей строке (выпадение безударного слога), мы имеем одно морфологическое несоответствие русскому языку (если исходить из тезиса о наличии русскоязычного прототекста), которое может быть объяснено так:

Под-ЗАБОР – допустимая в русской речи клитика (предлог сливается с последующим словом); формально мотивированный перенос ударения уПАЛ (< УПаЛ) соответствует ритмической структуре. Здесь стоит обратить внимание на орфографическую «заминку», возникшую у собирателя: первоначально предлог *под* был написан в одну строку с предыдущим *святого сын*, а затем вычеркнут. Это подтверждает наше предположение о наличии здесь просодического «сдвига», что и могло вызвать ошибку в слуховом восприятии.

Правомерность дальнейшей интерпретации в таком русле можно подкрепить тем, что реконструированная ритмическая структура уже позволяет видеть определенные соответствия вербального и акционального кодов. Если соотнести ритм с воспроизводимым во время заговаривания действием (вращательные движения пальцем в воде), логично предположить, что каждая стопа соответствует одному обороту пальца; при этом, вращение, соответственно, неравномерное, импульсное (ритм $\frac{3}{4} + \frac{2}{4}$) и совпадающее с ритмом заговаривания. Вращательные движения «под дактиль», в свою очередь, вызывают ассоциацию с ритмом вальса, однако была ли актуальна эта ассоциация заговора с вальсом для носителя коми традиции в 1935 г., судить сложно. Но едва ли случаен тот факт, что большинство традиционных танцев в ритме «три четверти» связаны с вращением. Так, например, сами названия предшественников современного вальса – немецкий «Waltzen» и итальянский «Volta» означают «вращаться». Другими словами, именно такая ритмическая (метрико-ритмическая) структура заговора наиболее соответствует акциональному уровню.

Теперь обратимся к единственной неточности метра в третьей строке (выпадение безударного слога) и попытаемся интерпретировать ее.

СВЯТОГО СЫН

v - - v

Если мы попытаемся восстановить «чистый» метрический вид Микротекста 2, то наиболее возможный вариант будет таким:

СВЯТОГО СЫНА

v - - v -

ПОД ЗАБОР УПАЛ

v - - v -

Будучи метрически правильным, этот вариант ошибочен с точки зрения русской грамматики, поскольку нарушено согласование по падежу. Поэтому можно допустить, что выпадение безударного слога есть результат правки Микротекста 1 «под правильный русский». Эта правка вполне могла возникнуть позже, в ходе бытования заговора в традиции и, возможно, является результатом вмешательства уже другого языкового сознания, носитель которого в определенной степени владел русским языком. Не исключено так же, что такая правка могла произойти и в сам момент фиксации заговора, поскольку для собирателя-студентки, а, возможно, и для исполнителя в 1935 г. подобная грамматическая неточность была очевидной и могла быть воспринята как речевая ошибка.

«Неправильное» словосочетание *святого сына* вызывает устойчивую ассоциацию с общеизвестной молитвенной формулой «Во имя отца, и *сына* и *святого* духа (Аминь)». В заговорно-заклинательной практике коми эта формула имела широкое распространение, могла применяться как самостоятельный *нимкыв*-заговор, так и в составе других вербальных текстов (некоторые из них мы рассмотрим ниже); кроме того, она была общеизвестна и из церковно-приходской практики. Однако заметим, что возникающая между образом «святого сына» и молитвенной формулой ассоциация **нелинейна** – то есть *святой сын* не является прямой цитатой из текста, а представляет собой некий концентрат, экспрессивно-смысловой срез формулы. Чтобы понять принцип такой концентрации (= преобразования), можно опять же обратиться к методу позиционного анализа текста, основанного на идее «золотого сечения» как пропорции оптимальности (см. выше). Этой пропорции «золотого сечения» соответствует гармонический центр текста (ГЦ), определяемый коэффициентом 0,618 от размера целого. В качестве единиц счета могут использоваться словоформы, синтагма,

предложение, строка, страница, глава, которые рассматриваются как доли от единицы (целого текста).

ВО иМЯ ОТЦА И СЫНА И СВЯТОГО ДУХА (АМИНЬ) > СВЯТОГО СЫНА.

Поскольку нас интересует только позиция ГЦ всего текста, процедура его вычисления достаточно проста: принимаем за целое 1 общее количество элементарных единиц текста и определяем точку пропорции 0,618 : 0,382. Исходя из того факта, что мы имеем дело с заимствованием, можно принять в качестве элементарной единицы позиционного анализа фонетическое слово⁵⁸⁶ или слог как минимальный элемент слоگو-ритмической структуры; для текста такого объема между ними не будет принципиальной разницы.

После несложных вычислений мы выясняем, что ГЦ этого 14 (16)-слогового (или 5 (6)-словного) текста (допуская возможность отсутствия слова *аминь* в формуле) оказывается между 8–9 слогами (или между 3 и 4 словами), т.е. или на втором слоге слова *сына*, или между *сына* и *святого*. Таким образом, мы можем предположить, что в результате трансформации (компрессии) этой молитвенной формулы (воспринимаемой языковым сознанием и, соответственно, синтагматически выделяемой в исходном прототексте заговора как отдельный микротекст) в конечном тексте сохранился компонент, соответствующий ГЦ формулы <сына и святого>. Инверсия этого компонента <сына и святого> → *святого сын(а)* может быть связана с принципом телеологичности «сборки» текстовой конструкции заговора (от конца к началу).

Далее, если мы таким же образом проведем позиционный анализ всего рассматриваемого заговора, то увидим, что ГЦ всего текста (19-слогового или

⁵⁸⁶ Фонетическое слово отличается от слова лексикографического или лексико-грамматического возможностью включать в свой состав, наряду с одним (в русском языке) знаменательным словом, одно, реже – несколько, служебных слов-клитик. В языковом сознании носителей коми языка членение русскоязычного текста на фонетические слова может быть несколько иным. Например, вариант молитвенной формулы, записанный Т. Е. Уотилой от верхневычегодского коми-зыряннина Михаила Жикина: *Госпоги помилуй слава отсуйу сынуйу съватама дуку ининейу приснэйу вовеки веком, аминь* (Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 2006. Bd.V. S. 16).

восьмисловного) совпадает с ГЦ молитвенной формулы и так же оказывается между словами *святого* и *сын*. Более того, в этом месте сходятся еще несколько уровней размерности текста: этот же ГЦ будет и на уровне метрики, и на уровне строфики:

КуРИЛА МуРА	v – – v –
ПРОКÖ ЕРМиЛА	v – – v –
СВЯТОГО * СЫН	v – – * v
ПОД ЗАБОР уПАЛ	v – – v –

Таким образом, несмотря на смысловую (лексическую) бессвязность рассматриваемый заговор достаточно жестко структурирован и гармонизирован. Находящийся в ГЦ заговора компонент *святого сына* является результатом нелинейного преобразования молитвенной формулы, входившей в состав русскоязычного прототекста.

Если истоки появления персонима *святой сын* в данном заговоре более или менее правдоподобны, то мотив «падения под забор» на таком прототекстовом фоне выглядит еще более абсурдным. Поэтому попытаемся и к этому мотиву подойти с тех же позиций нелинейности, т.е. не воспринимать его как фрагмент прототекста, а как вариант подобной же компрессии какой-то прототекстемы (заговорной формулы, поговорки и т.п.).

Итак, у нас есть вполне надежная точка отсчета – наличие в прототексте молитвенной формулы. Ограничившись имеющимися в нашем распоряжении вариантами лечения сглаза, мы обратили внимание на еще один заимствованный заговор от *воmidз* ‘сглаза’:

*Спаса-Варука,
Причистая владыка,
Железный стын,
Медные ворота!
Отойдите от меня,
Отшатните от меня
Все нечистые дуки
Все виды и все болезни. Сам Кростос “благослови Кростос”*

*Во имя отца... Аминь*⁵⁸⁷.

Вероятно, этот текст был переписан А. С. Сидоровым из рукописного текста в с. Лопыдино по р. Локчим (средняя Вычегда). Здесь, как мы видим, в качестве финальной закрепки используется та же формула «Во имя отца...», а сам заговор представляет собой набор типичных охранительных (оградительных) формул. Тем не менее, в нем явно видны следы специфического восприятия смысловой организации русскоязычного заговора, в соответствии с которым атрибутив *Спасова рука* трансформировалась в двойной персоним (агионим) *Спаса-Варука*. Возможно, по ассоциации с именем *Варук / Варука* 'Варюха (Варвара)', дополняющим *Пречистую владыку*. Еще одной причиной для подобного переосмысления, видимо, послужило изменение ритмического строя заговора, при котором русское слово *рука* стало произноситься с ударением на первом слоге РуКА. Об этом, в частности говорит и появление варианта с множественным числом РуКИ: *Христос во всем скот и двор, благодатной дом, круглой во дворы, крепкой стын, железной стын, неотданной ворота; от земли до небеса спасовая руки, Пречистая замыти, Христос печать*⁵⁸⁸. Эта «молитва при затворе ворот» была записана в начале прошлого века В. П. Налимовым на нижней Сысоле. К сожалению, это тоже рукописная запись, и мы не беремся точно воссоздать его ритмическую структуру; однако, судя по последней формуле, концовка была такой: СПАСОВАЯ РуКИ, ПРЕЧИСТАЯ ЗаМЫТИ, ХРИСТОС ПЕЧАТЬ. Для большей убедительности приведем еще один вариант (по аудиозаписи) этой же формулы: *аСЛАД аНДЕЛЫД ВеСЬКЫД, А НеЧИСТОЙЫД ШУЙГА ПельПОМ ВыЛАД. ВеК Пö Ti КуИМÖНÖСЬ, ШУЛЫВЛÖМАСЬ: «КРиСТОВА ПечА, ПаСОВЕЯ РуКА, ПРиЧИСТАЯ ЗаМОК, аНДЕЛЬСКЕЯ МОЛитВА». ЙиГНАЛАС и ТоМЛАЛАС ТэНÖ ЛёКСИС, аСЛАД аНДЕЛЫД. аСЛАД аНДЕЛЫД Пе СiЯ ВеК ТэНАД ПельПОМ ВыЛАД, ТэНЭС КРаНИТÖ*⁵⁸⁹ (Свой ангел на правом, а нечистый на левом плече <сидят>. Всегда, мол, вы

⁵⁸⁷ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 163–164.

⁵⁸⁸ Налимов В. П. Материалы по этнографии зырян и пермяков. I. 39. S. 1110.

⁵⁸⁹ ФФ ИЯЛИ А1117-3. Зап. студенты СГУ в с. Большелуг Корткеросского р-на РК от Ульяны Михайловны, 82 г. (фамилия не отмечена). 1994 г.

втроем, раньше сказывали: «Христова печать, Спасовая рука, Причистая замок, андельская молитва». Запрет и замкнет тебя от всего худого, свой ангел. Свой ангел, мол, всегда на твоём плече, хранит тебя). Как видим, лексический ритм заговора здесь абсолютно соответствует просодической структуре всего текста.

Итак, обозначим важные для наших разысканий моменты:

- атрибутив *Спасова рука* в силу семантической неопределенности, непонятности для коми исполнителей обладает повышенной вариативностью.
- во всех рассмотренных вариантах РУКа преобразована в «хорей» (РуКА/ РуКИ);
- кроме того, компонент СПаСОВА РуКа / СПаСА-ВАРуКа (СПаСОВАЯ РуКИ/ ПаСОВЕЯ РуКА представляет подходящую «заготовку» для двустопного дактиля с пиррихием, то есть для ритмической структуры нашего заговора.

Отталкиваясь от этих пунктов, мы предлагаем такой вариант нелинейного преобразования:

СПаСОВА РуКа

ПОД ЗАБОР уПАЛ

Поскольку анализируемый заговор как особая речевая форма (вербально-магический регистр) мог характеризоваться интонационным и артикуляционным усилением, ряд фонетических изменений можно связать с особенностями этого вербально-магического регистра:

- в результате артикуляционного усиления щелевое /v/ превращается в фонетически похожее звонкое твердое согласное /b/: СПаСОВА > СПаСОБА;
- в результате артикуляционного усиления происходит озвончение /S/ > /Z/: СПаСОВА > СПаЗОБА; кроме того, озвончение согласных (интервокальных и в начале слова) вообще характерно для коми-зырянского языка. В качестве еще одного варианта озвончения приведем инципит коми свадебного причитания «Пазда да Причистая» (< Спас да Причистая)⁵⁹⁰.
- ассимиляция согласных: СПаСОВА РуКА > СПаСАВА – РуПА;

⁵⁹⁰ НМРК КП-12480. Л. 37 об. Зап. Осипова Е. Е. от Ларуковой В. П., урожд. с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми, в 1935 г. Рукопись. Фольклор коми учащихся педтехникума.

– просодические сдвиги под воздействием этимологических ассоциаций
СПаЗАБА РуПА > (С)Па ЗАБА-Р уПА(Л);

Вероятно, можно особо выделить еще ряд закономерных фонетических изменений, однако и сказанного достаточно, чтобы представить общий порядок реконструкции:

СПаСОВА РуКА > СПаСАВА - РуПА > Па – САВАР - уПА(Л) > Па – ЗАВАР уПА(Л) > Па(Д) ЗАВАР уПАЛ > Под ЗАБОР уПАЛ

Слово *забор* в значении ‘забор, ограда’ (< рус.), скорее всего, является поздним заимствованием советского времени. Более распространенным и, по логике, первичным значением этого заимствования могло быть ‘загородка, перегородка (в избе)’⁵⁹¹.

Кроме того здесь могло иметь место промежуточное звуко-смысловое звено – заимствованное слово *завор* ‘разборное прясло (часть изгороди)’, ‘ворота в изгороди для проезда’ < рус. ‘околица, забор, городьба, прясла’;⁵⁹² оно зафиксировано во всех диалектах коми языка и, видимо, является достаточно ранним заимствованием, поэтому этимологизация асемантического *савор* в *завор* (а уже далее в *забор*) вполне ожидаема.

В нашем распоряжении нет устойчивой формулы или микротекста с атрибутивом *Спасова рука*, поэтому мы не можем повторить позиционный анализ, аналогичный выше проведенному разбору компонента *святого сын*. Несомненно то, что в гипотетическом прототексте *Спасова рука* занимала сильную позицию, закрепленную еще и слогоритмически (v – – v –).

Предварительные выводы. В результате предложенной реконструкции нам удалось выявить возможные истоки Микротекста 2. Таким образом, прототекст анализируемого заговора уже обрел определенное лексико-семантическое наполнение, характерное для заговорного текста. Формулы «Во имя отца...» и «Спасова рука...» присутствуют и в приведенных в качестве

⁵⁹¹ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 126.

⁵⁹² Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 104.

иллюстративного материала примерах, а заговор от сглаза-*вомидз* с инципитом *Спаса-Варука* в принципе может быть принят как вариант искомого источника. Имея уже вполне конкретные представления о возможном содержании прототекста, обратимся к первой части.

Микротекст 1.

КуРИЛА МуРА	v - - v -
ПРОКӦ ЕРМИЛА	v - - v -

Эта часть заговора имеет более глубокую степень семантической неопределенности, и, вероятно, морфологические соответствия (учитывая уже возникшие антропонимы ПРОКӦ ‘Прокопий’ < ?; ЕРМИЛА ‘Ермил’ < ? (или ‘Ермил Прокопьевич’) – это результат спонтанных этимологических аттракций. И любые попытки отыскать в них следы прототекста (? < *впрок/ проговорила/* и т.п.) будут выглядеть крайне неубедительно. Поэтому выберем другую тактику и попытаемся глубже проникнуть в формальную организацию этого микротекста.

Две первые строки заговора идентичны по метрике (двустопный дактиль с пиррихием), однако при этом по ряду параметров противопоставлены друг другу. Прежде всего можно отметить явную морфологическую (а если рассматривать слово *ермила* как глагол с неопределенной семантикой, то и синтаксическую) зеркальность двух строк: трехсложный «глагол» + двусложное «существительное» // двусложное «существительное» + трехсложное «существительное/ квазиглагол». Этот принцип зеркальной симметрии можно увидеть и на фоноритмическом уровне:

зеркальная симметрия

КуРИЛА МуРА	::	ПРОКӦ ЕРМИЛА
3 + 2	::	2 + 3
КР – МР	::	РК – РМ
РИЛА – М-Р	::	ПР – РМИЛА

Как видим, Микротексту 1 присуща вполне четкая зеркальная структура, поэтому совершенно логично предположить, что на нее накладывается еще и

звукоизобразительный план. Фоносемантический анализ в его современной интерпретации достоин отдельного исследования⁵⁹³, и чтобы не увязнуть в этой теме, обратимся к уже имеющимся наработкам в этой области. Поскольку звукоряд Микротекста 1 так или иначе соотнесен с общей звуко-ритмической структурой текста, отберем наиболее частотные для всего заговора звуки и соотнесем их с данными об универсальных фоносемантических типах⁵⁹⁴.

Частотный срез будет таким: гласные фонемы [U] – 3 ударных, [O] – 2 ударных + 4 безударных; согласные: [B/P] – 4; [R] – 5; [L] – 3; созвучия: [RL-ML-PL], [KR-MR-PR-JR-BR], [RLMR], [JRML];

Таблица потенциальных значений фонем

фонемы	Звукоподражательные значения	Артикуляционно-символические значения	Синестетическое развитие
[O/U]	Завывающие звуки	«округлый», «глубокий»	«тяжелый», «темный»
[B/P]	Взрывные, бьющие, булькающие звуки	«удар», «объемное», «раздутое»	«круглое», «полное», «большое»
[R]	Длительные дрожащие шумы	«круговое вращение», «повторяемость», «напряженность»	«круглый», «движение вообще»
[L]	Длительные дрожащие шумы	«лаkanie», «лизание», «жидкость»	«льющийся»

Таблица 1. Потенциальные значения фонем.

⁵⁹³ обзор см.: Михалёв А. Б. Современное состояние фоносемантики // Новые идеи в лингвистике XXI века. Материалы 1 Международной научной конференции, посвященной памяти профессора В. А. Хомякова. Ч.1. Пятигорск, 2009. С. 52–59.

⁵⁹⁴ Михалёв А. Б. Теория фоносемантического поля. Пятигорск, 1995. С. 86 и след.

Фонемы [U], [0] (в нашем тексте встречаются 9 раз, из них пять – ударные): лабиальные – «округлость»; заднего ряда, далеко (глубоко) от выхода звука – «глубокий». Понятия «тяжелый» и «темный» – следствие синестезии с «глубоким».

Лабиальные взрывные [B/P] (в нашем тексте встречаются четыре раза): лабиальность указывает на понятие «округлости» (особенно в сочетании с **лабиальными гласными**); взрывной характер согласных прекрасно передает звукоподражательное значение «взрыв», а сильное отталкивание губ друг от друга изображает «удар»; разновидностью взрыва может представляться «бульканье», или «кипение», в то время как раздувание щек перед выбросом воздуха способно символизировать нечто «объемное, раздутое». Заметим, что эти звукоизобразительные параметры также могли «спровоцировать» реконструированный выше переход РуКА > РуПА и далее уПАЛ.

Вибрант [R] (в нашем тексте встречаются пять раз): чрезвычайно широкие звукоподражательные возможности в изображении длительных дрожащих шумов («континуантов»); колебательные движения языка изображают различные виды «дрожания, колебания»; одна из основных черт процесса колебания — многократное возвращение в первоначальное положение, т.е. «повторяемость, возвращение назад», что явилось одной из символических функций [R]; с другой стороны, дрожание очень напоминает катание языка по небу – отсюда возможность обозначать через него «вращательное, круговое движение» и далее «круглое» и «движение вообще»; энергичная артикуляция звука со свойством «напряженность».

Латеральный сонант [L] (в нашем тексте – три раза): связывается с «жидкостью» на основании характерного жеста языка как органа лизания и лакания; в свою очередь, «жидкость» создает возможность символизирования по таким свойствам, как «льющийся», «плавный, ровный, гладкий», «липкий», «скользкий», «легкий» и т.п.

Таким образом, выделенные фоносемантические характеристики могут быть объединены в общий звуко-символический образ «**круговое движение,**

вращение жидкости». А этот образ весьма точно соответствует и акциональному уровню, и метрико-ритмической структуре заговора в целом.

Гипотеза порождения заговорного текста

Заговорный текст имеет жестко формализованную ритмическую структуру. Количественные и качественные параметры этой структуры определены тем, что она обладает гармоническим центром и соответствующими этому ГЦ границами. Поэтому правомерно говорить не о структуре, а о наличии особой ритмической матрицы. Именно эта матрица воспроизводится на разных уровнях организации словесного текста (звукоритмическом, слогоритмическом, метрико-ритмическом и т.д.) и на акциональном уровне заговорного акта. Реконструированные нами компоненты заговорного прототекста демонстрируют нелинейный характер его трансформации в конечный текст. Часть заговора (Микротекст 2) представляет собой лексико-синтаксически верифицированную как «русскоязычное предложение» комбинацию компонентов формул «Во имя отца и сына и святого духа» и «Спасова рука». Первая часть заговора представляет собой микротекст с деформированной лексико-семантической структурой (морфологическую заумь), также верифицируемый как русскоязычный. Исходные компоненты первоисточника выявить не представляется возможным. В общей ритмической матрице эта часть согласована по всем рассмотренным уровням, кроме лексико-синтаксического. На фоносемантическом уровне две части заговора объединены общими звуко-символическими значениями, обобщенными нами в образ «круговое движение, вращение жидкости»; этот образ соответствует акциональному уровню магического обряда и ритмической матрице в целом. Таким образом возникает уникальная перформативная форма, соединяющая текст с магическим действием.

Отсутствие смысловой связности при столь жесткой формальной организации текста позволяет уверенно говорить о том, что между источником заимствования – прототекстом и конечным результатом в принципе не могло быть промежуточных вариантов. При любом отклонении от матрицы текст

потерял бы связность и целостность и распался. Поэтому речь здесь должна идти об одношаговой, одномоментной трансформации заимствуемого прототекста в текст. В пользу такой гипотезы играет еще один важный параметр – это объем заговорного текста (8 слов), соответствующий объему разового восприятия текста⁵⁹⁵. 7 ± 2 объекта – объем разового восприятия сознания, ширина информационного коридора или средний объем кратковременной памяти взрослого человека (кратковременной называют память, способную сохранять информацию в течение 25-30 секунд после прекращения процесса ее восприятия). В лингвистике этот объем называется числом Ирвин-Миллера и определяет максимальное количество слов в устном предложении, позволяющее речи быть понятной: когда мы воспринимаем чью-то речь на слух, нам приходится выкладывать в голове все слова в единое целое, чтобы получился смысл. Поле этой выкладки ограничено 5–9 элементами. И только потом мозг переходит к пониманию следующего предложения.

Говоря об одноразовом действии, наиболее вероятно здесь представить коммуникативную ситуацию «учитель – ученик»: учитель воспроизводит заговорно-заклинательный акт с прототекстом, а ученик в силу определенных установок воспринимает не сам заговорный текст, а более глубокие уровни магико-ритуального перформатива. Эти уровни со всей очевидностью связаны с реконструированной нами ритмической матрицей. Какие-то параметры этой матрицы в силу недоступности нами не учтены (ритмомелодика речи, особенности звукоизвлечения, включенность предметно-изобразительного ряда и т.п.). Для достижения коммуникативной цели ученик, вероятно, должен уметь входить (или вводится учителем) в определенное психофизиологическое состояние (измененное состояние сознания, возможно психотехнически обусловленное), активизирующее когнитивные процессы в ситуации цейтнота. Ученик вначале воспринимает ритм заговаривания, синхронизирующий речь и действия учителя; далее в его сознании «собирается» ритмическая матрица, в

⁵⁹⁵ Подробнее об этом: Рабинович М. Оперативная память и число семь // Наука и жизнь, 2010. № 8. С. 13–15.

которую «встраивается» вербальный ряд, собранный из компонентов текста-источника, «выхваченных» кратковременной памятью обучаемого. Вероятно, произносимый учителем заговорный текст воспринимается как динамическое смысловое целое, из которого выделяются гармонические или резонирующие соответствия матрице. Так, в ГЦ матрицы «вставляется» компонент, занимающий ГЦ молитвенной формулы «Во имя отца...»; вероятно, определенный «резонирующий» признак (помимо метрико-ритмического соответствия) был присущ и формуле *Спасова рука*. Можно предположить, что словесный текст конструируется «снизу вверх», то есть от звуко-ритмических ассоциаций к слоγο-ритмическим, морфемо-ритмическим (из слоγο-ритмических ассоциаций собираются морфологические подоби́я), лексико-ритмическим (из морфологических соответствий собираются лексические подоби́я), и далее лексико-синтаксическим. Первая часть текста «застывает» на предпоследнем уровне, превращаясь в морфологическую заумь. То есть опять же «заумность» – это результат компрессии словесного материала в ритмическую структуру, и в идеале, новый текст мог бы полностью соответствовать доминантным нормам связности и цельности.

Очевидно, что такой, «нелинейный» способ перенимания заговора не согласуется с общераспространенными представлениями о прямом обучении вербальным знаниям и может быть интерпретирован как особый, эзотерический вариант посвящения. Не случайно среди популярных в фольклоре коми представлений о передаче магических знаний встречаются типологически близкие, «когнитивные» версии, например: *Нимкыв-заговор передают, только последнее слово не договаривают. И так каждый раз, всё короче и короче. Не знаю, наверно, самому нужно это слово найти*⁵⁹⁶. Кроме того, наша гипотеза согласуется с рассмотренными С. Б. Адоньевой фактами существования надвербального, стратегического уровня заговорного знания: «Компетентность

⁵⁹⁶ Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995-1998 гг. / Сост. А. В. Панюков, Г. С. Савельева. Сыктывкар, 1999. С. 60.

проявляется не в знании ритуальных текстов, но в свободном владении различными магическими стратегиями, владении, дающем возможность породить магические высказывания самостоятельно, за счет подключения дополнительных кодов, меняющих форму знаков, используемых для магических актов»⁵⁹⁷. А рассмотренный нами коммуникативный акт фиксирует рождение нового вербально-магического регистра, нового заговора-*нимкыв*, в силу начальных условий «посвящения» соответствующего психофизиологическим параметрам посвящаемого и, вероятно, его биоэнергетике.

Выводы по главе

Парадоксальная, на первый взгляд, изменчивость, динамичность развития коми заговорной традиции связана с широким спектром инновационных процессов, как экзогамных, связанных с прямыми заимствованиями из русской заговорной традиции, так и эндогамных. В самой традиции возникают многочисленные формально-смысловые «сдвиги», выравнивающие в соответствие народную терминологию и возникающие инновации. Нам удалось постулировать целый ряд возможных составляющих концепта *нимкыв видзны*, на которые исследователи еще не обращали внимание: это и возможная этимология *нимкыв* ‘заклинание, заговор’, ритуально-магическая линия развития представлений о *нимкыв* – славе, профилактическая основа традиции *нимкыв видзны*, выводящая к мифоритуальным установкам социума, «текстологические» детерминанты, связанные со спецификой самих заговорных текстов и многое другое. Исходя из возникших расхождений и наслоений, достаточно сложно выдвинуть на первый план какую-либо из отмеченных линий. Таким образом, под влиянием инноваций заговорная традиция *нимкыв видзем* стала представлять собой многоуровневую и многократно продублированную концептуальную картину, соответствующую фрактальному принципу самоорганизации.

⁵⁹⁷ Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 123.

Тема «заговорная заумь» в контексте фрактального устройства заговорной традиции коми-зырян занимает одно из ключевых позиций. Мы рассмотрели четыре конкретных примера из заговорной зауми, характерной для традиции коми. В аналитической части данной главы нами выдвинуты две авторские гипотезы.

Гипотеза первая: языковые трансформы, верифицируемые как заумь, могут возникать в результате компрессии грамматически правильного текста-источника (предтекста, прототекста) в ритмическую матрицу заговорного акта. Под ритмической матрицей понимается сложноорганизованная, фиксированная структура ритмических подсистем: звуко-ритмической, ритмомелодической, метрико-ритмической и других размерностей.

Гипотеза вторая: компрессия прототекста в заговорный текст может иметь нелинейный характер и являться результатом особой стратегии передачи заговорного знания от учителя ученику. В силу определенных психофизиологических установок и ограничений ученик не запоминает сам заговорный текст, а воспроизводит более глубинные уровни магико-ритуального перформатива, связанные с ритмической матрицей. И уже в эту матрицу, воспроизведенную его сознанием, встраивается новый вербальный ряд, собранный из компонентов текста-источника, зафиксированных кратковременной памятью обучаемого. Можно предположить, что словесный текст конструируется – самособирается «снизу вверх», то есть от звуко-ритмических ассоциаций к слоگو-ритмическим, морфемо-ритмическим (из слоگو-ритмических ассоциаций собираются морфологические подобия), лексико-ритмическим (из морфологических соответствий собираются лексические подобия), и далее лексико-синтаксическим. Первая часть текста «застывает» на предпоследнем уровне, превращаясь в морфологическую заумь. То есть опять же «заумность» – это результат компрессии словесного материала в ритмическую структуру, и в идеале, новый текст мог бы полностью соответствовать доминантным нормам связности и цельности.

Таким образом мы переходим к еще одной составляющей синергетической концепции, связанной с «техническими» проблемами порождения фольклорных текстов. Понимая общие принципы самоорганизации всей системы в целом, мы можем перейти от макроуровней системы к ее микроуровням, связанным с возникновением и вхождением в общую фольклорную систему сюжетных инноваций, проявляющих те же принципы самоорганизации на локальном участке традиции.

ГЛАВА 5. САМОСБОРКА СЮЖЕТА В ФОЛЬКЛОРЕ

Термин «самоорганизация» (англ. – self-organization) возник исторически раньше, чем появилось понятие самосборки (англ. – self-assembly), которому чуть более трех десятков лет. Наличие двух понятий – «самосборка» и «самоорганизация» при описании процессов в открытых диссипативных системах вызывает определенную путаницу. В самом общем смысле самосборка – это локальная самоорганизация на одном из иерархических масштабных уровней на основе свойственных этому уровню взаимодействий. Для самоорганизации характерны понятия бифуркации и потери устойчивости, приводящей к установлению незатухающего процесса, аналога которому нет в методологии процесса самосборки. Самосборка – процесс, в котором принимают участие только компоненты конечной структуры, т.е. включаемые в собирающуюся структуру. Результат самосборки – это некоторая конечная структура. Можно также заметить, что понятие самосборки имеет более явно выраженный технологический аспект, тогда как самоорганизация по смыслу восходит к своему теоретическому (синергетическому) прототипу⁵⁹⁸. В нашем филологическом контексте результатом самосборки может стать фольклорный артефакт как структурированный объект. В предыдущей главе мы делали акцент на самоорганизации фольклорных заимствований, выявляя общие принципы. Технологически – рассмотренные выше заумные заговоры – и есть результат некоего аналога самосборки, его конечный результат, если исходить из того, что заимствованный заговор уже был внедрен в традицию, и его передача соответствовала выработанными традицией способам. Тогда в этом узколокальном процессе задействовано только те составляющие фольклорной

⁵⁹⁸ Лебедев-Степанов П. В., Кадушиников Р. М., Молчанов С. П., Иванов А. А., Митрохин В. П., Власов К. О., Рубин Н. А., Юрасик Г. А., Назаров В. Г., Алфимов М. В. Самосборка наночастиц в микрообъеме коллоидного раствора: физика, моделирование, эксперимент // Российские нанотехнологии. Т.8. № 3-4. С. 5–23. – URL: <http://i.uran.ru/webcab/system/files/journalspdf/rossiyskie-nanotehnologii/rossiyskie-nanotehnologii-2013-t.8-n-3-4/rnt3-42013.pdf> (дата обращения 2.02.2024).

среды, которые в итоге и становятся компонентами конечной структуры: все, что втянуто в вербально-магический акт, реструктурируется: возникают новые структуры – фоносемантическая, метро-ритмическая, семантическая – в которые «вписывается» и акциональный и заимствуемый вербальный тексты. В данной главе мы сконцентрируемся именно на технологии сборки подобных фольклорных артефактов.

Современное понятие «самосборка» выводит нас, прежде всего, к исследованиям в области биохимических процессов, т.е. к атомарно-молекулярному уровню нашего физического мира. Изоморфизм языковой системы и физического микромира, основанный на древних представлениях об атомизме языка, и сегодня является активно разрабатываемой зоной поиска новых интегративных концепций и гипотез. Однако в силу целого ряда причин текстологические исследования последних десятилетий развивались по пути умножения «атомарно-молекулярных» сущностей, что привело к появлению огромного числа дефиниций («-текстов» и «текстем»), в совокупности представляющих вербальный – и уже – художественный текст как объект исследования⁵⁹⁹. Это начисто обесмысливает любую попытку представить его

⁵⁹⁹599 Список элементарных единиц – «атомов», используемых в современных исследованиях, выглядит так: фонема, аллофонема, апофонема, архифонема, квазиархифонема, гиперфонема, мегагиперфонема, супергиперфонема, гипофонема, группофонема, квазифонема, морфонема, морфофонема, парадигмо-фонема, полифонема, синтагмофонема, слогафонема, субфонема, суперфонема, супрафонема, фонестема, глоссема, аллоглоссема, глоссотмема, грамматема, граммема, квазиграммема, морфограммема, графема, аллографема, фонографема, дериватема, диэрема, интонема, кенема, кинакема, кинема, классема, коммуникатема, номема, семема, ономатема, лексоморфема, синтагмоморфема, коммуникема, конверсиема, когнема, лексема, аллолексема, архилексема, лексотмема, лингвема, микролингвема, монема, морфема, алломорфема, лексоморфема, синтагмоморфема, слогоморфема, морфонема, морфотмема, номема, номинатема, нофема, ноэма, ономатема, плерема, прагмема, предикатема, просодема, сапиентема, сема, архисема, изосема, семантема, асемантема, семема, эписемема, силлабема, морфосиллабема, синтагмема, синтаксема, синдема, синтема, сонема, альтернема, апофониема, артикулема, бинема, бихевиорема, социалема, макросоциалема, микросоциалема, стилема, стронема, структема, суффиксема, тагмема, таксема, тонема, фемема, флексионема, фразема, херема, хронема, экспрессема, эпистема, классема, когнема, номинатема, холестема, стратегема, кардема, культурема, лингвокультурема, речема, текстема, наррема, экспрессема, креатема, эвристема, эпистема, логоэпистема, мотивема, мифема. В свою очередь, группа актуальных для современного научного познания «- текстов» может быть представлена, как минимум, авантекстом, автотекстом, аллотекстом, антитекстом, архетекстом, архитекткстом, генотекстом, гипертекстом, гипотекстом, затекстом, интертекстом, интекстом, интратекстом, инфратекстом,

инвариантное устройство. Между тем, простое продолжение аналогий между двумя системами позволяет говорить о том, что в общем иерархическом тождестве вербальные тексты представляет собой объекты следующего, супрамолекулярного (надмолекулярного) уровня, обладающего своими специфическими характеристиками⁶⁰⁰. Дальнейшее развитие этого тезиса открывает и определенное сходство принципов и механизмов агрегации «субмолекулярных» объектов, связанных с понятиями «слабые, нековалентные взаимодействия» и «комплементарность». В отличие от привычных молекул, в которых атомы объединены валентными связями (исходный аналог лингвистической валентности), в супрамолекулах удерживание отдельных фрагментов происходит за счет совершенно иных – вторичных, слабых, нековалентных межмолекулярных взаимодействий (водородные связи, электростатические силы, гидрофобные взаимодействия и другие – энергия таких взаимодействий в 10-100 раз меньше энергии валентных связей, но ее бывает достаточно для создания прочных и эластичных ассоциатов). Образование супрамолекул подразумевает комплементарность (геометрическую и химическую взаимодополняемость) составляющих ее элементов, называемых молекулярными рецептором и субстратом. В молекулярной биологии наиболее распространено понятие структурной комплементарности по принципу «ключ – замок». Общеизвестная модель двойной спирали ДНК основана на таком типе комплементарности четырех азотистых оснований. Взаимодействие комплементарных фрагментов или биополимеров приводит к образованию

квзитекстом, контекстом, ксенотекстом макротекстом, метатекстом, микротекстом, минитекстом, монотекстом, мультитекстом, мегатекстом, надтекстом, онтотекстом, паратекстом, перитекстом, подтекстом, политекстом, посттекстом, пратекстом, пре(д)текстом, прототекстом, псевдотекстом, сверхтекстом, сотекстом, стерео-текстом, субтекстом, супертекстом, транстекстом, унитекстом, фенотекстом, экстратекстом и эпитекстом (о «-текстах» см. напр.: *Литвиненко Т. Е.* К вопросу о статусе единиц с формантом «- текст» в современной науке о тексте // Вопросы теории текста, лингвостилистики и интертекстуальности: Вестник ИГЛУ. №11. Сер. Лингвистика. Иркутск, 2005. С. 73–81.

⁶⁰⁰ *Лен Ж.-М.* Супрамолекулярная химия. Концепции и перспективы. Новосибирск: Наука, 1998. – 334 с.; *Зоркий П. М., Лубнина И. Е.* Супрамолекулярная химия: возникновение, развитие, перспективы // Вестник Московского Университета. Т. 40, № 5. 1999. С. 300–307.

множества вторичных, слабых связей с достаточно большой суммарной энергией, что приводит к образованию устойчивых молекулярных комплексов.

Формирование супрамолекулярных ансамблей может происходить самопроизвольно – такое явление называют самосборкой. Под самосборкой понимается процесс, в котором небольшие молекулярные компоненты самопроизвольно соединяются вместе, образуя намного более крупные и сложные супрамолекулярные агрегаты. Молекулярная самосборка является важным аспектом подхода «снизу вверх»: параметры итоговой структуры задаются формой и функциональными группами молекул⁶⁰¹.

В переводе на язык лингвистики – агрегация текста как «супрамолекулярного» образования может быть рассмотрена как процесс структурирования его составляющих на основе «слабых», ассоциативных связей, комплементарных по форме или содержанию. В соответствии с предлагаемой интерпретацией ассоциативно-смысловые связи, участвующие в создании «супрамолекулярного» макрообъекта–текста, «текстогенны» по своей «физике». Такое положение отвечает исходным постулатам текстоцентрического подхода в исследованиях вербальных ассоциаций (положение об ассоциативной паре «стимул-реакция» как акте предикации). В рамках этого подхода ассоциативное поле рассматривается не просто как совокупность всех слов-реакций на определенный стимул, а как совокупность различных текстов-реакций (или фрагментов таких текстов), которые так или иначе вступают в парадигматические отношения со словами – стимулами⁶⁰². Ну и что не менее важно в контексте фольклористических исследований – еще раз возвращает к исходным представлениям об ассоциативно-образном характере художественного слова, проявляющем текстообразующую сущность заложенных в тексте ассоциативных

⁶⁰¹ См. об этом: *Спивак Л. В., Щепина Н. Е.* Физико-химические основы процессов микро- и нанотехнологии [Электронный ресурс]: учеб. пособие: в 2 ч. Пермь, 2019. Ч. 2. – URL: <http://www.psu.ru/files/docs/science/books/uchebnie-posobiya/spivak-shhepina-fiz-him-osnovy-processov-mikro-i-nanotexnologii.pdf>. (Дата обращения 12.02.2024).

⁶⁰² См. об этом: *Сахарный Л. В.* Введение в психолингвистику. Л.: ЛГУ, 1989; *Овчинникова А. Г.* Ассоциации и высказывание: структура и семантика. Пермь, 1994.

связей. Несомненно, структура художественного произведения представляет собой сложнейшую иерархию ассоциированных структур, в число которых входит и структура сюжета. Одному из возможных путей ее порождения и посвящена данная глава.

5.1.1. Предание об убийстве князя Василия Вымского: в поисках истоков

Возможно, в метатексте многовековой истории Российского государства пятидесятилетнее наместничество вымских князей (1451-1502 гг.)⁶⁰³ могло бы вообще затеряться, если бы не ключевая роль именно этого хронотопа в определении будущей, евразийской судьбы России. Отсюда, с Перми Вычегодской, в эти годы было совершено шесть крупных походов великокняжеских войск, связанных с покорением зауральской Югры и окончательным присоединением пермских земель – а вслед за ними – и Новгорода к Москве. Князья Вымские управляли краем, ходили вместе с московской ратью «воевать Югорскую землю», участвовали в походе на Казань. И видимо, не случайно на всем пространстве России остался единственный населенный пункт с символическим названием Княжпогост, и на гербе Княжпогостского района изображена шапка Мономаха – символ древнего центра страны, которого удостоены только бывшие столицы великих княжеств.

⁶⁰³ В 1451 г., после подавления «Шемякиной замятни» Великий московский князь Василий Темный, укрепляя свою власть, назначает московских наместников в города, отобранные у противника. «Правити пермской землей Вычегоцкою» в качестве московского наместника был отправлен князь Ермолай; о его дальнейшей судьбе нам ничего неизвестно. Его старший сын Михаил возглавляет династию Пермских князей, а младший Василий (около 1435-1480 гг.) после смерти отца становится вторым вымским князем. О князе Василии Ермолаевиче мы знаем, что он в 1465 г. возглавлял отряды вымичей и вычегжан в походе устюжского войска под предводительством воеводы Василия Скрябы в земли Югры, а в 1480 г. погибает от рук вымичан (сюжету о его гибели собственно и посвящена наша статья). Князю Василию наследовали сыновья Федор и Петр. Петр Вымский погибает в 1499 г. при штурме Пельма во время очередного зауральского военного похода. В 1502 г. князь Федор Васильевич был сведен с Выми и отправлен наместником в Пустозерский острог, где через несколько лет умирает, и род вымских князей пересекается.

Тем не менее, на уровне местной истории именно Княжпогост не оставил ни одного исторического свидетельства: неведомо, кто его основал, неведомо, жил ли так кто-либо из вымских князей. Этот парадокс абсолютно прозрачной этимологии и абсолютно темной истории на протяжении пяти веков выполнял и продолжает выполнять аттрактивную роль в формировании локальной истории. Однако, из всего спектра имеющихся на сегодняшний день фольклорных, литературных и околонучных ретроспекций на тему вымского княжества только один сюжет обладает всеми признаками исторической достоверности – это сюжет об убийстве князя Василия Вымского. Помимо того, что в фольклорной традиции бытуют предания об этом событии с четкой фиксацией места убийства (место могут показать и сейчас), факт убийства князя в 1480 г. зафиксирован в письменном источнике XVI века – Вычегодско-вымской летописи⁶⁰⁴ (далее – ВВЛ). Таким образом, у нас есть уникальная возможность сопоставить фольклорную и историческую версии этого, надежного по аргументации события местной истории, и попытаться понять, как оно пережило пять столетий. Начнем с последнего источника.

ВВЛ начал вести в конце XVI столетия (т.е. спустя сто лет с момента рассматриваемого нами события) основатель Усть-Вымской Архангельской пустыни Мисаил; после его смерти летописные записи были продолжены устьвымским благовещенским попом Евтихием. Изложение событий доведено летописцами до 1619 года – в этом году вологодский архиепископ Макарий запретил вести летописи «малым попам», то есть священнослужителям низких рангов. Какое-то время летопись хранилась в Усть-Выми, а потом в Окваде. В 1813 г. ее по распоряжению вологодского епископа Евгения отослали в Вологду, где рукопись бесследно исчезла. Однако перед этим вологодский семинарист А. Шергин снял с летописи копию, которая в течение многих лет находилась сначала во Введенской церкви в Окваде, затем в частных руках, а с 1915 г. – в Усть-Вымской Благовещенской церкви. В 1927 г. эту копию обнаружил в Усть-

⁶⁰⁴ Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. С. 257–271.

Выми начинающий писатель и краевед П. Г. Доронин и сделал с нее список. Впоследствии шергинская копия также где-то затерялась, а Доронин спустя 30 лет подготовил текст летописи по своему списку к печати, и в 1958 г. она была опубликована. Летопись написана на русском языке, охватывает период с 1178 по 1619 гг., и, по всей видимости, была известна достаточно узкому кругу лиц.

Согласно ВВЛ князь Василий Ермолаевич Вымский решил построить на Выми возле Турьи новый укрепленный городок, но был убит взбунтовавшимися местными жителями. В погодной записи за 1480 г. сообщается: *«Лета 6988 почал князь Василей Вымской город на Выме на Турею строити, а вымичем не любо тое городок строити: пошто нам этот городок и на кого, и посекли вымичи Василья князя на смерть»*⁶⁰⁵.

При целом ряде спорных моментов, выявленных исследователями в тексте ВВЛ⁶⁰⁶, описанное событие подтверждается целым рядом косвенных свидетельств. Достоверно известно, что в 1481 г. князя Василия уже не было в живых, хотя нигде больше не упоминается об убийстве. Так, в первое описание Перми Вычегодской 1481 г. Ивана Гаврилова попали сысольские угодья, отданные пыелдинскому монастырю сыновьями князя Василия на поминование родителя; о них говорится в «Жалованной грамоте» великого князя Ивана Васильевича жителям Перми Вычегодской 1484/85 г.⁶⁰⁷ Достоверность этой записи придает и точное описание произошедшего убийства. По мнению Б. Н. Флори – первого исследователя ВВЛ – летописец пользовался источниками

⁶⁰⁵ ВВЛ. С. 262.

⁶⁰⁶ Анализ целого ряда уникальных сведений летописи, начиная с титула «от роду Верейских», см.: Флоря Б. Н. Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967. С. 218–231; Вершинин Е. В. Статус князей Вымских и Великопермских как правителей (административный аспект присоединения Северного Приуралья к Русскому государству) // Культурное наследие Азиатской России: Мат-лы I Сибиро-Уральского исторического конгресса. Тобольск, 1997. С. 122–124; Мухин В. В. Еще раз о пермских князьях // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России. Пермь, 1999. С. 104–106; Вершинин Е. В. И еще раз о князьях Вымских и Великопермских // Проблемы истории России. Вып. 3. Новгородская Русь: Историческое пространство и культурное наследие. Екатеринбург, 2000. С. 285–305; Корчагин П. А. Из ранней истории Перми Великой: князья Пермские и Вымские // Филолог / Интернет-журнал Пермского государственного педагогического университета. Пермь, 2011. – URL: <http://philolog.pspu.ru/module/magazine> (дата обращения 20.01.2024).

⁶⁰⁷ Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Вып.4. Сыктывкар, 1958. С. 246.

XV в., в частности, не дошедшей до нас Пермской владычной летописью, которая велась в Усть-Выми при епископе Филофее (1471–1501 гг.)⁶⁰⁸. Таким образом, погодная запись за 1480 г. могла быть зафиксирована во владычной летописи в хроникальном порядке, а уже оттуда была переписана в ВВЛ.

Эти аргументы придают историческую правдивость и фольклорным произведениям, дошедшим до нас. В отличие от краткого сообщения ВВЛ, устные предания о князе Василии достаточно детально описывают это событие, и в целом, летописное описание гибели князя входит в сюжет народных преданий о князе.

Согласно основному сюжету предания, весьма точно подтверждающему запись летописи, князь Василий был убит в местечке, которое и теперь называется «местом убийства Василия»: *«Эта история в Турье была когда-то. Турья была московским пограничным постом, пограничным округом. И были здесь турецы что ли, поэтому и название Турья дали. И потом они здесь и остались, здесь жили. А в Княжпогосте – погост так называют, там жил князь, а сюда пришел какой-то Василий – то ли царь, то ли князь, здесь он хотел построить город. Там есть местечко Кар яг (букв. 'бор, в котором стоял город'). И в Кар яге он начал строится. А прежде ведь, сам посуди, промышляли охотой, на этом и жили. А места здесь богатые для промысла были. И вот если бы этот купеческий, этот князь поселился, то народу и промышлять было бы невозможно. Стали бы они бедно жить, он бы стал их эксплуатировать. И вот, этого Василия убили где-то у этого ручья. И ручей стал называться Васьюс вийём 'убийство Василия', а бор – Кар ягом всегда называют. Это место, где он хотел город – кар построить. Бор там красивый, там грибы всегда растут, даже белый гриб. Мы туда часто ездим, на другой берег, за грибами. А это место у ручья напротив устья Пожега, где Василия убили»*⁶⁰⁹.

⁶⁰⁸ Флоря Б. Н. Коми-Вымская летопись. С. 231.

⁶⁰⁹ ФФ ИЯЛИ А0696-8. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. от М. А. Жилиной 1931 г.р. в с. Турья Княжпогостского р-на РК. Дается перевод текста на русский. Отредактированный текст на коми языке опубликован в: Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 35–36, №23.

При всей схожести описываемого события – убийства Василия Вымского, сюжет предания имеет четко выраженный «оттопонимический» характер: есть точное место строительства городка – *Кар яг*, есть точное место убийства – ручей *Васьёс вийём* недалеко от городищенского бора. Кроме того, народные предания передают множество деталей и подробностей об этом событии, которых нет в ВВЛ: *«Жил тут в Турье Василий Вымский. Жил он в 1642 году. Был у него здесь дом, на месте избы Лава. А место, где дом у Коша, все это было лесом. Кругом был бор. И на месте дома Кош Ваня была кузница у Василия Вымского. И пойдет Василий Вымский налог собирать, сборы, как сказать правильно, у крестьян. И в Весляны поднимется Василий Вымский. В Веслянах он непосильный налог брал. И крестьяне, в конце концов, взбунтуются и догонят его. Догонят, и здесь, до Жигановки не доходя, там километра четыре не дойдет, есть местечко Васьёс вийём, перед Пожсегом. У устья Пожсего. Там его догонят веслянские крестьяне и там его и убьют, на камне порубят, отрубят ему «мужское» – “киласэ кераласні из вылын”. И это место от веку и сейчас еще называют Васьёс вийём – “убийство Василия”. И это место, и участок вокруг называют Васьёс вийём»*⁶¹⁰.

Даже при беглом сравнении летописного текста и устных преданий их органическая взаимосвязь кажется очевидной. Устные предания развивают и детализируют тот же сюжет, в основе которого лежит реальное историческое событие прошлого. В этой исторической действительности сама взаимосвязь устной и письменной традиций предстает как абсолютно очевидная историческая реальность (назовем ее **Реальность 1**), соотносимая с хронологией: в 1480 г. происходит убийство князя, спустя сто лет это событие фиксируется в ВВЛ; параллельно с этим, устная традиция не только сохраняет память об этом событии, но и фиксирует его топологию в местной топонимике (точное место убийства, место строительства городка), благодаря чему в мельчайших деталях сохраняет и транслирует на протяжении пяти веков предания о князе Василии. После публикации текста ВВЛ в 1958 г. эти две версии – фольклорная и

⁶¹⁰ ФФ ИЯЛИ А0697-10. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в с. Турья Княжпогостского р-на РК. Данные об исполнителе не зафиксированы. Дан перевод на русский.

летописная взаимоподтверждаются и далее уже сосуществуют как единый исторический нарратив.

Однако есть одно объективное противоречие, не позволяющее принять **Реальность 1** за достоверную и единственно возможную. Дело в том, что четко зафиксированный на местности «город» устных преданий никак не может быть «городом на Турею» летописи, поскольку он не имеет никакого отношения к вымским князьям. Этот археологический памятник, получивший название «Пожегское городище» сегодня имеет довольно точную датировку⁶¹¹. Городище расположено в местечке Карьяг, напротив устья р. Пожег, правого притока Выми, на 4 км. выше с. Турьи (и на два километра ниже ручья *Васьёс вийём шор*). Археологические исследования позволяют уверенно говорить о том, что это было укрепленный древнерусский (новгородский) стан дружинников XII-XIV вв., переросший в торгово-ремесленный и военно-административный центр края. Городище перестает функционировать в конце XIV в., вероятней всего, погибает в одной из вооруженных стычек с московскими войсками, и его уже существовало к моменту прихода на Вымь Стефана Пермского, т.е. к 1380 г. (за сто лет до смерти Василия Вымского).

Мотив «строительства города» по исторической логике должен быть связан с Княжим погостом, который находится ниже с. Турьи на 50 км. и расположен примерно на середине пути между селами Усть-Вымь и Турья. «Княжеский погост» впервые упоминается в жалованной грамоте великого князя Московского Ивана III епископу пермскому Филофею (1490 г.), т.е. этот населенный пункт возникает при жизни князя Василия. Но ни ВВЛ, ни какой-либо другой исторический документ не сообщает о князе-основателе погоста, да и едва ли летописец мог назвать Княжий погост «городом на Турею».

Возникает явное противоречие между летописным фактом и устными сюжетами, и само собой напрашивается вопрос: а где же тогда был город,

⁶¹¹ Савельева Э. А., Кленов М. В. Пожегское городище / Серия препринтов «Научные доклады». Коми научный центр УрО РАН. Сыктывкар, 1992.

который хотел построить Василий Вымский в 1480 г., и был ли он в исторической действительности?

Чтобы прояснить общую картину, возвращаемся назад в будущее, к фольклорной традиции двадцатого века, и обнаруживаем один удивительный факт.

В 1946 г., в той же Турье, где бытовали приведенные выше предания, был записан вариант сюжета, в котором вместо князя фигурирует местный герой-богатырь Василий – *Ён Вась* (букв. ‘Сильный Василий’). Согласно этому сюжету, именно богатырь Василий решает построить город в местечке *Кар яг*, но погибает от рук коварных веслянцев: *«Он жил в Кони, этот богатырь Василий. Жил он один, очень сильный человек. У него был серый конь, большой, громадный. И был он богатым. От Турьи выше по реке есть маленькая речка под названием Пожег. На другой стороне устья Пожега, выше по течению, место называется Кар Яг. Там, оказывается, он, богатырь Василий, хотел один построить город. А место на бору, очень красивое и ровное. Вот однажды он дал в долг денег веслянским мужикам. Веслянцы обещали за это город построить. Но веслянцы не пришли на работу. Трижды он просил вернуть долги, но веслянцы не вернули. Пошел он в страдную пору к должникам. Взрослых в это время никого не было, все были на сенокосе. Он пришел в Весляну. И за то, что долги ему не вернули, он все их дома разрушил. Пришли веслянцы со страды, а дома разрушены, все развалены. Собрались веслянцы, посоветовались и решили убить Василия. Излучиной убийства – “Виём кӧтшиас” называют место, где они это сделали – там от излучины была дорога, ведущая в гору. Туда к дороге пришли веслянцы, все с копьями. Богатырь Василий стал подниматься по этой горе, по этой дороге. А место было лесистое, мелкий ельник. Набросились веслянцы со своими копьями и закололи его, свалив с коня. Человек двенадцать напали. Сбросили с коня и убили там Василия. Большой камень там еще есть у дороги, на нем и разрубили его всего на куски. Потом соседи спохватились: “Ох, ты, наш Василий уехал и не приехал. Жив он или нет?” Только это сказали, конь его и прискакал сам. Вымь переплыл. Соседи и пошли, человека четыре. А дорогу знают, где он ездит. Пошли, забрались на гору*

и нашли – разрублен весь. Вот они потом труп его зарыли, похоронили. А его хозяйство все осталось»⁶¹².

Опять же очевидно, что перед нами два варианта одного и того же предания с целым рядом совпадающих деталей и с общей топонимической привязкой. Но куда девался образ князя?

Здесь мы, прежде всего, вспоминаем, что приведенные выше устные предания об убийстве князя Василия зафиксированы в 1981 г., т.е. уже после публикации текста ВВЛ (1958 г.). И, вероятно, совсем не случайно в последнем тексте предания о князе просвечивает «летописная стилистика» (перед нами не просто предание, а своего рода «погодная запись за 1642 г.» – дата, возможно, каким-то образом связана с историей таможни в с. Турья). Кроме того, в эти самые годы именно на этом участке Выми велись активные археологические работы, и, если не сам сюжет из ВВЛ, то образ князя Василия Вымского мог быть занесен в устную традицию и археологами.

Чтобы быть беспристрастным, сделаем еще один шаг назад и переместимся к началу двадцатого века, и еще раз утвердительно скажем, что

ни в середине прошлого века, ни в его начале устная традиция не знала о вымском князе Василии.

Этот факт подтверждается и разысканиями известного исследователя (этнографа, археолога, фольклориста и лингвиста) Алексея Семеновича Сидорова – которому принадлежит и честь открытия Пожегского городища в 1920-е гг. В своих археологических разысканиях А. С. Сидоров всегда опирался и на полученные от местных жителей сведения; в данном случае – он к тому же несколько лет (1913-1915 гг.) до этого работал сельским учителем в д. Кони, и не мог не знать местного фольклора. Итоги его археологических разведок на Выми были опубликованы в статье «Памятники древности в пределах Коми края»⁶¹³. Вот что он пишет о Пожегском городище (А. С. Сидоров назвал его Турьинским

⁶¹² Записан Г. А. Федоровым в 1946 г. от В. А. Кучменева (68 лет) в с. Турья. На коми языке опубликован: Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 51–52, №36.

⁶¹³ Сидоров А. С. Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 7-10. С. 58–60.

по близости к этому селу) в 1924 г.: «С одним из ручьев, впадающих в р. Вымь в трех километрах выше данного городища, *Vases vийõм шор'ом*, связано предание о богатыре Василии: Василий хотел здесь устроить город (в современном смысле), и он исполнил бы, конечно, свое намерение, если бы его не убили Веслянцы (он был захвачен ими хитростью)»⁶¹⁴.

Очевидно, А. С. Сидоров здесь пересказывает сюжет, близкий к варианту, записанному в 1946 г.; во всяком случае, никаких других версий, как-то связывающих это предание с вымскими князьями, он не приводит, хотя там же упоминает о существовании преданий о князьях, живших когда-то в Турье. Более того, отталкиваясь от известной ему погодной записи Архангелогородской летописи за 1465 г. о походе Василия Скрябы в Югорскую землю, в котором участвовал князь *Василей Вымский Ермолаевич*, А. С. Сидоров первым выдвигает предположение о возможной связи названия *Vases vийõм шор* и, соответственно, предания о богатыре, с именем князя Василия Вымского⁶¹⁵ (то есть первым вводит в интеллектуальный оборот эту версию). В последующей, неопубликованной работе 1937 г. «Археологические памятники Вымского района Коми АССР»⁶¹⁶ А. С. Сидоров ссылается на те же источники и повторяет это же предание, добавляя к нему мысль о русском происхождении вымских князей: убийство чужеродного, богатого русского князя более соответствует сюжету. Более того, основываясь на полученных им археологических данных, А. С. Сидоров связывает само Пожегское городище со временем деятельности вымских князей. Так, он предполагает, что остатки хорошо оборудованного жилища (наличие остатков болгарского замка) в центре городища могут быть связаны с княжеской резиденцией – т.е. в точности предсказывает появление записи ВВЛ за 1480 г.: «*Почал князь Василей Вымской город на Выме на Турею строити...*» (Отметим еще раз, что в 1927 г. П. Г. Доронин уже сделал копию

⁶¹⁴ Там же. С. 59, прим. 20.

⁶¹⁵ Там же. С. 59.

⁶¹⁶ Сидоров А. С. Археологические памятники Вымского района Коми АССР (по материалам обследования 1928 г.). 1937 (машинопись) // Архив ИИМК РАН Фонд №35, оп. 2, № ед.хр. 9. Л. 53.

ВВЛ, и, наверняка, он был знаком и с самим А. С. Сидоровым, и с его работами, но по каким-то причинам еще тридцать лет молчал об этой рукописи).

Итак, перед нами возникает следующая хронологическая последовательность: в 1480 г. происходит убийство князя Василия, которое зафиксировала ВВЛ; устная традиция по каким-то причинам создает и транслирует предание о местном богатыре *Ён Вас'е*, но к 1981 г. возвращается к исходному образу князя Василия. Такой «двойной бриколаж» устной традиции уникален, но, видимо, вполне, возможен, учитывая активное внедрение в повествовательную традицию исторических сведений. Но он не дает ответа на самый первый вопрос: где этот «город на Выме на Турею»? Ведь совершенно очевидно, что ВВЛ не должна говорить о Пожегском городище, к которому четко привязаны народные предания. А если это не тот город, то и место убийства *Васьёс вийём*, явно привязанное к Пожегскому городищу, так же не имеет отношения к убийству князя Василия. Чтобы как-то увязать фольклорную и летописную версии события, нам необходимо внести коррективы в возникающую на основе этих фактов последовательность (**Реальность 1**). Итак, что мы имеем:

В **Реальности 1** (место события нам неизвестно) происходит убийство князя Василия, которое спустя сто лет фиксируется ВВЛ. Устная традиция сохраняет память об этом убийстве, но в соответствии с повествовательными канонами заменяет образ князя на более привычный образ местного героя-богатыря Василия; далее это предание приобретает топонимическую привязку (место строительства города в *Кар яге*, и место убийства у ручья *Васьёс вийём шор*), создав новую **Реальность 2**, имитирующую **Реальность 1**. Далее, спустя пятьсот лет в 1980-х гг. в устную традицию из ВВЛ возвращается исходный образ князя Василия, а в историческом дискурсе место **Реальности 1** прочно занимает его имитация.

Как только мы принимаем такую последовательность развития устной традиции, мы вынуждены задаться вопросом: если реальное место убийства неизвестно, то какой хронотоп воссоздают топонимические предания? Ответ напрашивается сам собой: устная традиция буквально воспроизводит запись ВВЛ:

«город на Турею» четко соотносится с реально существовавшим местом городища в *Кар яг*; а далее спонтанно возникает и место убийства. Возникает временная петля, не поддающаяся рациональному объяснению: устные предания не могли возникнуть без записи ВВЛ, а запись летописи подтверждается только устной традицией.

Этот парадокс можно снять, если только выдвинуть в качестве «истинной» **Реальности 3** обратную последовательность: В местечке *Васьёс вийём шор* происходит убийство местного жителя *Ён Вас'я*, в устной традиции возникает топонимическое предание об этом событии; случайно оказавшееся рядом место городища втягивается в сюжетную канву, etc. Какой-то вариант устного предания попадает в двуязычную прицерковную среду, образ *Ён Вас'я* идентифицируется с образом Василия Вымского; далее уже сюжет об убийстве князя Василия обретает новую датировку и попадает в ВВЛ. Спустя четыреста лет «квазиистория» летописи воспринимается устной традицией и возникает та самая **Реальность 1** с ретроспекцией на событие 1480 г. Именно **Реальность 3** воссоздается на основе народных преданий, она транслируется современной фольклорной традицией, но в ней уже нет даже отголосков о богатыре *Ён Вас'е*.

В такой версии развития сюжета об убийстве остается одна «случайность» – это совпадение имен двух героев. Несомненно, имя Василий на Руси занимало второе место по популярности (после имени Иван; даже в нашем тексте четыре *Василия*) вплоть до XIX в.; в истории православия известно более тридцати святых покровителей имени Василий, что отражено и в святцах. С большой натяжкой этот тезис можно спроецировать и на вымских коми, за сто лет до описываемых событий принявших православие, и объявить совпадение имен *Ён Вас'я* и князя Василия случайным, но вполне возможным. Однако, уже зная по опыту чреватость подобных допущений, стоит еще раз вернуться к истокам и внимательно проанализировать топонимическую основу сюжета.

Топоним *Васьёс вийём шор* ‘ручей убийства Василия’

PRO. Связь топонима с местом смерти человека – явление весьма распространенное, мотив гибели конкретных людей характерен и для

«ситуативных», т.е. отражающих связанное с географическим объектом событие, топонимов, и для широкого спектра топонимических текстов. Коми топонимия здесь не является исключением. Близкие к анализируемому *Васьёс вийём шор* и по структуре и семантике названия зафиксированы, например, в микротопонимии Прилузья: ойконим *Малань вийём дзиб* букв. ‘гора, на которой убили Малания/Маланью’; гидроним *Вийсьём шор* букв. ‘ручей, где произошло убийство’⁶¹⁷. Для сложносоставных коми топонимов глагольные (причастные) конструкции такого типа – явление абсолютно исконное и распространенное⁶¹⁸. Кроме того, топоним четко привязан к городищу и явно имеет нарративное происхождение, т.е. представляет собой «свернутый» в топоним микросюжет, неотделимый от стоящего за ним события.

CONTRA. *Васьёс вийём* фигурирует в вариантах *Виём кётшас* ‘Излучина реки, где произошло убийство’, *Васьёс виём* ‘Убийства Василия (место)’, *Васьёс вием шор*, *Васьёс вийём шор*, и окказиональное *Васим вием шор* – т.е. при четкой привязанности убийства к устью ручья сам апеллятив *шор* здесь явно вторичен. Учитывая то, что общим элементом для всех вариантов является слово *вийём/виём/вием*, логично предположить, что первичным здесь мог быть гидроним *виям* ‘проток по низине, образуемый в половодье, полый’ (в летнее время обычно остается небольшой ручеек; *виям* < *виявны* ‘течь тонкой струйкой, капать’), в результате деэтимологизации ставший частью собственно названия. Это соотносится и с топографией местности, и «вписывается» в общий гидроконтекст (чуть выше *Васес вийём* в Вымь впадает ручей *Ыджыд ёль* букв. ‘Большая лесная речка’; ниже – безымянный ручей *Шор* и ручей *Каршор*). Апеллятив *виям* встречается по всей Вычегде, включая бассейны Сысолы и Выми, весьма распространен в микротопонимике Усть-Вымского района в силу

⁶¹⁷ Мусанов А. Г. Географические названия Лузско-летского бассейна Республики коми. Сыктывкар, 2006. С. 72.

⁶¹⁸ Мусанов А. Г., Понарядов В. В. Причастия в коми топонимах (на материале топонимии верхнего Прилузья) // Коренные этносы севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Материалы международной научной конференции (17–19 мая 2000 года). Сыктывкар, 2000, С. 482–484.

сложности гидрорельефа Вычегды на этом участке. Апеллятив *виям* обычно входит в структуру состав сложносоставных топонимов в качестве коннотатора, поэтому есть смысл продолжить реконструкцию гидронима ‘*проток Васес/Васьёс*’.

На определенные размышления наводит и неправильная грамматическая форма топонима *Васес/Васьёс вийём*. В коми языке винительный падеж имеет две формы: нулевую, сходную с именительным падежом (т.н. винительный неоформленный), и форму с суффиксами, в данном случае –*ёс*. Вторая форма несет выделительную функцию и выражает определённый, конкретный объект, понятный по речевому контексту. То есть *Васьёс вийём* правильно перевести как ‘моего/нашего Василия убийство’, а значением ‘Василия убийство’ обладает именно нулевая форма. Как и принято в топонимических конструкциях, здесь должно быть *Вась вийём*; так же как и в вышеприведенном ойкониме *Малань вийём дзиб* букв. ‘гора, на которой убили Малания/Маланью’ (но никак не *Маланьёс вийём дзиб*). Вероятно, антропоним *Васес/Васьёс* возник на основе двусложного апеллятива с размытой семантикой, более похожего на такую, суффиксальную форму.

На сегодняшний день микротопонимика республики исследована очень слабо, поэтому наши выводы могут показаться недостаточно аргументированными. Тем не менее, нам удалось обнаружить несколько параллелей.

Прежде всего, отметим гидроним *Васем*, связанный с глубоким местом на Вычегде ниже устья Выми между д. Тыдор и с. Айкино. По местному преданию, записанному в 1978 г., *Васем* соединялся с болотом *Кутипозья* и составлял старое русло Вычегды: «*Раньше называли, вот насколько уже берег реки изменился, был пережат. Пережат был от нас в двух километрах, был он там, где теперь <болото> Кутипозья, это была старая река, Вычегда. И про эту старую Вычегду говорят: когда обратно на этом месте появится пережат, только тогда жизнь прежняя вернется, но старые притчи нам не знать, что она означала? И вот тогда Кутипозья была старым берегом реки. И вот ниже*

озера, называют место *Васем* – вот этот *Васем* тоже старая *Вычегда*, очень глубокая (старича), безмерная. Глубину не знают, в некоторых местах у берега восемнадцать метров, измеряли когда-то, знают. А дальше не знают о глубине. Глубокая и темная вода. А *Кутишозья* <болото> было старой *Вычегдой*»⁶¹⁹. Идентифицировать это место на карте нам пока не удалось; судя по описанию, речь идет о месте соединения озера с рекой – небольшом заливе на правом берегу реки, соединяющим озеро с рекой.

Далее, на верхней *Вычегде* мы обнаружили близкие к искомому *васес* топонимы *Васевойт* (урочище близ с. Аныб) и *Васёвгöплек* (урочище, с. Деревянск)⁶²⁰. Как нам удалось выяснить, микропоним *Васевойт* связан с местом на берегу реки ниже села Аныб, а также с обозначением рыбной тони – небольшого залива на реке *Вычегде*; по убеждению местных жителей, никак не связан с именем *Василий*, хотя они и затрудняются объяснить происхождение этого названия. Вероятно, этот микропоним так же состоит из двух гидронимических апеллятивов: *васе(в)* (вариант приведенного выше гидронима *васем*) и *войт* 'сырое, глухое место в пойме реки, поросшее кустами черемухи и смородины', но в данном конкретном случае формант связан не с поймой реки, а с низиной у крутого берега, поросшей кустарником. Эта залив связан с цепью руслообразных озер, вероятно, некогда представлявших старичу реки *Вычегды*. Таким образом, апеллятив *васе/васев* можно связать со значением 'залив, связанный с озерами старичного происхождения'. Соответственно, другой верхневычегодский гидроним *Васёвгöплек* так же состоит из двух апеллятивов: *Васёв* и *гöплек* < *гоблек* 'омут, глубокая яма на дне реки или озера'⁶²¹. К сожалению, в современной традиции так же пока не удалось восстановить его точное местонахождение.

⁶¹⁹ ФФ ИЯЛИ К382. Зап. в 1978 г. Н. Д. Бараксанова от А. Е. Коняевой в д. Тыдор Усть-Вымского района РК.

⁶²⁰ Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 236.

⁶²¹ Там же. С. 81.

Таким образом, слово *Vases/Vasъös* в названии *Vases(Vasъös) вийём шор* – явно восходит к апеллятиву с основой *ва* ‘вода; река’. Лексемы *васем, vase(в), васёв и vases* сложно подвести к одной форме; поэтому можно предположить этимологий: *ва + сён* ‘ложбина, лощина’ (< общепермское ‘залив в долине реки’, ‘протока’); *сёнмас* ‘ложбина в долине реки, заливаемая в половодье водой’. В этом же ключе допустима параллель с удмуртским *сюм* ‘маленькое продолговатое озеро около реки’⁶²², ‘залив’, ‘затон’⁶²³: и *Vасем* и *Vасевойт* и *Vасёвгöплек* связаны с небольшими, но глубокими местами, близкими к понятию ‘залив’; здесь же вариант *вием кётшас* < излучина на реке, залив, куда впадает *Vases вием шор*. Как бы то ни было, гидронимическое происхождение слова *vases* не подлежит сомнению, а антропонимическое осмысление этого реликта – результат вторичного народно-этимологического осмысления.

Итак, перед нами возникает еще одна **Реальность 4**, которая будет выглядеть следующим образом:

1. Гидроним *Vases виям* ‘проток в водоем-*vases*’ (возможно, исходная форма была другой – *Vасем виям/ Васев виям*) под воздействием вошедшего в местный ономастикон имени *Вась* ‘Василий’ деэтимологизируется в гидроним *Vases(Vasъös) вийём шор* ‘ручей, где убили Васю/ Василия’.
2. Под воздействием оказавшихся поблизости антропогенных микролокусов (площадка бывшего городища-*Кара*, бор *Кар яг*, ручей *Кар шор*) возникает сюжет об убийстве строителе города Василия, связывающий два локуса – место городища и место убийства.
3. Далее, уже по устойчивому сценарию, один из вариантов этого топонимического сюжета попадает в прицерковную среду и идентифицируется с именем князя Василия Вымского.
4. Сюжет об убийстве князя Василия фиксируется в ВВЛ.

⁶²² Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 252.

⁶²³ Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 406.

5. Сюжет об убийстве князя Василия из ВВЛ во второй половине XX в. «возвращается» в устную традицию и сливается с преданиями о богатыре *Ён Вась*, замещая главного персонажа на князя Василия.

6. Предания об убийстве князя Василия внедряются в научный дискурс.

Здесь стоит отметить, что встречающиеся во многих исторических исследованиях тезисы о том, что убийство князя было вызвано «боязнью последующего усиления феодального гнета» или «боязнью за свои угодья» – это почти дословные цитаты из народных преданий, приведенных выше.

Вывод: в исторической действительности никакого строительства «города на Турею» не было, и вымичане не убивали князя Василия Вымского, как не убивали и богатыря *Ён Вас'я*. Сюжет об этом историческом событии имеет чисто фольклорные корни, и возник в результате народно-поэтического осмысления случайно оказавшихся рядом топонимов. А о поэтических особенностях этого уникального сюжета, о механизмах его самопорождения расскажем ниже.

5.1.2. Самосборка сюжета предания об убийстве Василия Вымского

Общий вывод из проведенного выше исследования: в исторической действительности никакого строительства «города на Турею» не было, и вымичане не убивали князя Василия Вымского, как не убивали и богатыря *Ён Вас'я*. Сюжет об этом историческом событии имеет чисто фольклорные корни и возникает в результате языковой игры.

Если «детективное» расследование сюжета об убийстве на этом можно завершить, то собственно фольклористический анализ еще весьма далек от завершения. Дело в том, что в сюжете об убийстве есть мотивы, которые абсолютно чужды коми повествовательной традиции. Прежде всего, это мотив жестокого убийства с расчленением тела на камне и оскотлением – не зафиксированный ни в финно-угорских, ни в русской повествовательных

традициях. Не менее уникален для коми традиции и мотив строительства города, противопоставленный устойчивому для таких преданий мотиву гибели чудских городков-*кар'ов*. Однако, при столь явной инородности, сам сюжет проявляет удивительную устойчивость даже в своих деталях, хотя по логике, попав в фольклорную традицию, должен бы был пройти сквозь повествовательные фильтры и «вписаться» в традицию. А это в свою очередь, позволяет предположить, что сюжет этот автохтоничен, но его истоки скрыты от стороннего наблюдателя.

Итак, что мы имеем. Согласно наиболее общему представлению о жанре преданий, структурный стержнем этого вида повествований выступает событийный сюжет – как определенный способ художественного осмысления, организации событий. Соответственно, и в анализируемых текстах есть устойчивый событийный ряд, организованный сюжетом, – последовательная цепь событий, связанных и в пространстве-времени и причинно-следственной логикой. Кроме того, в нашем распоряжении есть исходный событийный компонент, связанный с переосмыслением гидронима *Васес виям*. Чтобы попытаться понять, как возник сюжет, можно попробовать повторить тот путь, который должно пройти нарративное сознание, направляемое сюжетным «вектором» с известной начальной координатой. Не вдаваясь в данном месте в теоретическое обоснование предлагаемого метода реконструкции, попытаемся представить эту последовательность в виде пошагового движения «снизу вверх», т.е. от микрокомпонентов к макроконструкции всего сюжета.

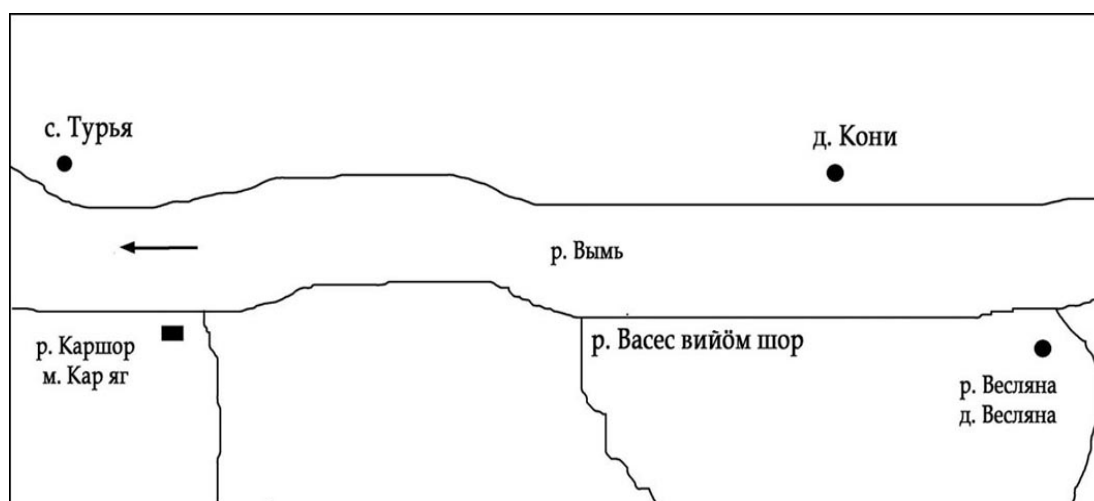
Итак, **уровень 1.** Гидроним *Васес* виям* ‘проток из водоема-*васес*’ (возможно, исходная форма была другой – *Васем виям/ Васев виям*) под воздействием паронимических аттракций: *виям* ‘проток’ >< *виям* ‘убьем’/ *вийём* ‘убийство’; *васес/ васем/ васюм /васев* >< *Вась* ‘Василий’ деэтимологизируется в микропоним *Васес вийём* – с «возвратом» в гидронимический пласт *Васес вийём* + *шор* ‘ручей, где убили Васю/ Василия’.

Уровень 2. Получив такую событийную предикацию, т.е. превратившись в свернутый топонимический мотив «место убийства Василия», эта связка начинает

Таким образом, мы уже имеем исходную конфигурацию инициальной части: если финал связан с убийством, то в антропоцентрической проекции начало каким-то образом должно быть связано с рождением; если в финале Василий – объект убийства, то в инициальной части – он субъект действия «рождение».

Уровень 4. Далее, эта структура, уже имеющая локальную привязку (место действия) проецируется на топографию местности в поисках подходящего хронотопа.

В упрощенном виде **топографическая схема местности** выглядит так:



Илл. 5. Топографическая схема местности.

Перед нами возникают две возможные топографические проекции:

а) «горизонтальная» (правый – левый берега + река) – в соответствии с которой две части структуры распределяются так:

Инициальная часть	//	Финальная часть
правый берег	//	левый берег
с. Турья, д. Кони	//	р. <i>Васес вийём</i> , м. <i>Кар яг</i> , д. <i>Весляна</i>
жизнь – рождение	//	смерть – убийство;

б) «вертикальная» – вдоль левого берега; соответственно

Инициальная часть	//	Финальная часть
--------------------------	----	------------------------

м. <i>Кар яг</i> , р. <i>Кар шор</i> / д. <i>Весляна</i>	//	р. <i>Васес вийём шор</i>
жизнь – рождение	//	смерть – убийство

С возможной дополнительной ориентацией на гидронимический план: ручьи *Кар шор*, *Васес вийём шор* и река *Весляна*. В центре фокуса этой проекции оказывается место убийства, а м. *Кар яг* и д. *Весляна* топографически противопоставлены друг другу.

Уровень 5. Далее, в поле ассоциативно-смыслового притяжения попадает м. *Кар яг*, находящееся ниже «места убийства» на два километра. Помимо того, что этот локус сам обладает сюжетогенным потенциалом, и, возможно, уже имеет определенную фольклорную мотивацию, для первичного взаимопритяжения двух ключевых образов важным становится наличие общих ассоциатов: «шор» (*Кар яг шор* и *Васес вийём шор*) и квантитатив «человек» (убийство одного человека и город как место, связанное с множеством людей).

Уровень 6. Возникает ключевая для дальнейшего развития сюжета ассоциативная связка (условно ее также обозначим словом «мотив»): «рождение» + «город» => мотив «строительство города/городища». Далее этот мотив строительства города/городища стимулирует выравнивание противоположной пары:

«убийство Василия» => «убийство строителя Василия».

Обобщенный результат структурирования:

Инициальная часть	//	Финальная часть
м. <i>Кар яг</i> , р. <i>Кар шор</i> / д. <i>Весляна</i>	//	р. <i>Васес вийём шор</i>
жизнь – рождение	//	смерть – убийство
<i>шор</i> + <i>кар</i> + «человек» + «много»	//	<i>шор</i> + «человек» + «один»
рождение города/городища	//	убийство Василия
строительство города	//	убийство строителя Василия

Таким образом, в результате несложных ассоциативных аттракций возникает общий контур искомого нами событийного ряда: некто Василий строил город в местечке *Кар яг* и его убили у ручья *Васес вийём шор*.

Уровень 7. Дальнейшее усложнение ассоциативно-смысловых связей уже направлено на конкретизацию и детализацию этого «контура».

Поскольку ключевым для понимания специфики этого сюжета является мотив строительства города, рассмотрим вначале его «детали». В силу своей необычности мотив строительства *кар'а* - городища/города естественным образом противопоставляется традиционным для исторических преданий мотивам строительства-основания местных деревень и гибели *кар'ов*-городищ, связываемых обычно с чудью. Кроме того, мотив строительства здесь получает денотативные «закрепки»: место городища в *Кар яг* представляет собой ровную площадку, как бы подготовленную под строительство; на самой поверхности земли находятся около десятка скоплений камней, оставшихся от оборонительных сооружений⁶²⁴. Это уже предопределяет появление предиката «каменный», в проекции на нашу структуру противопоставленный «деревянному» деревням. Кроме этого, в общий топонимический дискурс мог быть вовлечен и ойконим *Изкар* (букв. 'каменный город') – урочище где-то напротив ручья *Васес вийём шор* на другой стороне Выми, которое по предположению А. С. Сидорова тоже может быть связано с ненайденным археологическим памятником. Далее, стоит еще раз обозначить важность качественно-количественного уровня, на котором финальный и инициальный образы изначально разведены по разным полюсам: убитый человек – один, а *кар* 'город' связан с признаком множества (много жителей, много строений, частей и т.п.); дополнительный вариант: «большой» город – «маленький» человек и т.д. Качественно-количественные связки конкретизируют образ городища/города и приводят к появлению мотива строительства «большого» = «каменного» города.

Здесь стоит остановиться и обратить внимание на возникшее расхождение в сюжете. На самом деле, в зафиксированных вариантах анализируемого сюжета об убийстве Василия нет образа каменного города. Хотя возможно, что он и имел место, поскольку А. С. Сидоров в работе 1924 г. отмечает, что в преданиях речь

⁶²⁴ Савельева Э. А., Кленов М. В. Пожегское городище.

идет о строительстве города в «современном смысле»⁶²⁵. В общей ассоциативно-смысловой структуре образ «каменного» играет другую, более важную роль, связанную с мотивом жестокого убийства.

Вернемся к нашей структуре.

Мотив «строительство каменного города» проецируется на субъектно-объектный уровень событийной матрицы; соответственно: субъект действия «строительство» – строитель Василий («один»); объект действия – город (с уточнением – «город + жители города», «много»); на противоположном полюсе структуры роли противоположны: объект действия «убийство» – строитель Василий («один»); субъект действия – город (потенциальные «горожане», «много»). В соответствие с «вертикальной» топографической схемой роль потенциальных «горожан» может быть отведена жителям д. Весляна (общие связки: «много», «люди»). Противопоставления «один – много»/ «сильный – слабый» закрепляют и другие ассоциации, в том числе и предопределяют противопоставление один убитый – много убийц.

Далее происходит ассоциативно-смысловое «выравнивание» – т.е. комплементарное взаимодополнение акциональных составляющих: действие «строительство» => конструирование, собирание частей (камней) в целое (город); на противоположном полюсе – «разрушение» = разделение целого на части (ассоциативно связанное с «камнем») => «расчленение». Возникающий далее обратный ассоциативно-смысловой перенос мотива убийства в технологический план *делания* (разрушение – «антистроительство») приводит к дальнейшему выравниванию образов: если делание-убийство = разрушение – «антистроительство»), то делание-строительство в антропоморфном плане – зарождение – зачатие города. Соответственно, если «строительство» = «зарождение-зачатие», то «убийство» = антизачатие => оскотление. Таким образом, основные ассоциации как бы образуют конечные циклы: рождение – убийство – зачатие – антизачатие; строительство – разрушение – собирание –

⁶²⁵ Сидоров А. С. Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 7-10. С. 58.

расчленение; то есть комплементарные пары закрепляются еще и диагональными связями.

Теперь попробуем суммировать наши результаты и представить их в виде единой ассоциативно-смысловой структуры:

Инициальная часть

кар 'город, городище'
 жизнь
 зарождение
 зачатие
 строительство
 сочленение
 камни – «много»
 части в целое
 субъект действия – *Василий* –
 объект – город (+ горожане)
 действие «из частей в целое»
 объект – «много»
 субъект – «один»
 субъект – «большой/сильный»

Финальная часть

место убийства *Васес вийём*
 смерть
 убийство
 антизачатие (оскопление)
 разрушение
 расчленение
 камни – «один»
 целое на части
Василий – объект действия
 («горожане») – субъект действия
 действие «целое на части»
 объект – «один»
 субъект – «много»
 субъект – «маленький/слабый»

Можно попытаться записать эту структуру в виде логически связанного выражения:

Один сильный человек по имени Василий совершает зачатие-строительство города из камней в местечке *Кар яг* – много слабых жителей разрушают-расчленяют Василия на части с камнем у ручья *Васес вийём шор*.

Как видим, перед нами уже достаточно насыщенный конкретными деталями каркас «протосюжета», который может быть развернут в рассказ об убийстве Василия-строителя.

Теперь обратимся к имеющимся в нашем распоряжении фольклорным текстам и попытаемся их сопоставить с полученной схемой.

Образ богатыря Ён Вась: герой-богатырь, отличающийся физической силой, является центральным персонажем многих местных преданий, однако в этих сюжетах обязательно присутствует **мотив проявления богатырской силы**, а в большинстве случаев он становится центральным – в наших текстах этого мотива нет. Собственно «богатырство» зафиксировано в имени героя Ён Вась ‘сильный’ и в образе его богатырского коня, на котором стоит остановиться особо. Если приглядеться к нашей ассоциативной-смысловой структуре, то образ «сильного» вырастает «от обратного» в результате многократного квалитативно-квантитативного «бриколажа»: один убитый / много убийц – один строитель большого города – «сильный» / много «слабых» разрушителей. Эта ассоциативная связка занимает сильную позицию и «прорывается» в повествование, но не на событийный, а на образный уровень. Здесь же, видимо, можно отметить и появление мотива **богатства Ён Вась** (в значении ‘крепкий достатком’), усиливающего противопоставление героя его противникам.

Образ богатырского коня. Применительно к сюжету о князе Василии появление княжеского коня не вызвало бы никаких вопросов – вероятно, в силу такой «клишированности» в обоих анализируемых текстах предания о князе этот мотив опущен, и образ богатырского коня появляется только в предании о богатыре Ён Вась. Специфичность (если не уникальность) персонажа-всадника в роли центрального героя коми преданий указывает на то, что искать его истоки стоит в нашей же структурной схеме – а здесь мы имеем топоним *Кони*, с которым по сюжету связан персонаж Ён Вась. По общему убеждению лингвистов, этот топоним не имеет отношения к русскому слову *кони*; гипотетически, его можно связать с антропонимами *Коньы* ‘белка’ – возможное прозвище основателя или *Конё*, *Конэй* ‘Кондратий’⁶²⁶. Что касается народно-этимологического восприятия топонима *Кони*, то оно кажется абсолютно прозрачным. Так, например, от исполнителя одного из преданий о Василии Вымском был записан и сюжет о князе Йиркапе; с его «княжением» связывается происхождение этого

⁶²⁶ Топонимия Республики Коми. Словарь-справочник / Сост. А. П. Афанасьев. Сыктывкар, 1996. С. 78.

названия (приводится перевод с коми языка): «*В Конях был действительно, Ёиркап этот ездил, из Коней туда, до Куштысевки. На коне ездил. Этот Ёиркап как князь был, князь. Почему Ёиркапом звали, я не знаю. А это я слышал. Ездил из Коней в Вейкони и до Куштысьорда. И оттого и назвали Кони, деревню. На коне ездил по округе, туда и обратно. Он князь какой-то был, над тремя деревнями Кони*»⁶²⁷. Кроме того, по одной из версий предания о князе Василии, услышанной нами в 1990 г. от одного из местных жителей, у деревни *Кони* был убит конь князя (поэтому и назвали *Кони*), а его самого догнали уже у ручья *Васес вийём*. В варианте предания о богатыре *Ён Вась* образ богатырского коня выполняет «архетипическую» роль вестника гибели Василия, но «прорастает» он из тех же сигнификативных аттракций топонима *Кони* в связке с квалитативно-квантитативными ассоциациями *конь* – «один», «большой», «высокий» – «конный» // «пешие» – «низкие», «маленькие», «много» – кони. В общем ключе стоит учитывать и цветовые ассоциации, связанные с конем богатыря: *серёй* – «необычный» // «обычный» – «черный»; хроматизм *серёй* здесь правомерно перевести как «сивый; с преобладанием белого» – в квантитативной проекции **черный** – «тьма», «множество» // **белый** – «один». Обратим внимание и на то, что в структурном выражении ассоциаты «кони», «конь» должны быть продублированы: в первый раз, в соответствии с горизонтальной топографией, д. Кони и с. Турья («правобережные» + «жизнь» => родина героя) противопоставлены д. Весляна и м. *Васес вийём* («левобережные + «смерть» = место гибели); во второй – сигнификат *кони* противопоставлен образу *коня*. Видимо неслучайно и в самом сюжете предания конь в финале переплывает реку и возвращается в деревню, т.е. его образ как бы актуализирует весь этот ассоциативно-смысловой цикл.

Образы веслянцев – жителей д. Весляны в роли убийц *Василия*: эта роль, как мы уже отметили, предопределена приведенной выше «вертикальной» топографической схемой, которая и получает дальнейшее развитие.

⁶²⁷ ФФ ИЯЛИ А0697-12. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в с. Турья Княжпогостского р-на РК. Данные об исполнителе не зафиксированы. Дается перевод с коми языка.

Причинно-следственная связь

Теперь вернемся к третьему необходимому для сюжета компоненту – причинно-следственной связке (далее – ПСС) между инициальным и финальным событиями. Поскольку наиболее близким к протосюжету является вариант предания о богатыре *Ён Вась*, остановимся на нем подробнее, тем более что и устные и летописная версии о князе Василии весьма скупо передают причину убийства. По сути, ПСС в них можно выразить формулой «строительство города вызывает социальный протест (бунт), который приводит к убийству строителя».

ВВЛ: *«Лета 6988 почал князь Василей Вымской город на Выме на Турею строити, а вымичем не любо тое городок строити: пошто нам этот городок и на кого, и посекли вымичи Василья князя на смерть»*⁶²⁸;

Устные предания: *«И в Кар яге он начал строится. А прежде ведь, сам посуди, промышляли охотой, на этом и жили. А места здесь богатые для промысла были. И вот если бы этот купеческий, этот князь поселился, то народу и промышлять было бы невозможно. Стали бы они бедно жить, он бы стал их эксплуатировать. И вот, этого Василия убили где-то у этого ручья»*⁶²⁹; *«И пойдет Василий Вымский налог собирать, сборы, как сказать правильно, у крестьян. И в Весляны поднимется Василий Вымский. В Веслянах он непосильный налог брал. И крестьяне, в конце концов, взбунтуются и догонят его. Догонят, и здесь, до Жигановки не доходя, там километра четыре не дойдет, есть местечко Васьюс вийём, перед Пожегом. У устья Пожега. Там его догонят веслянские крестьяне и там его и убьют, на камне порубят, отрубят ему "мужское"»*⁶³⁰.

⁶²⁸ ФФ ИЯЛИ А0696-8 Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. от М. А. Жилиной 1931 г.р. в с. Турья Княжпогостского р-на РК. Дается перевод с коми языка. Отредактированный текст на коми языке опубликован в: Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 35–36, №23.

⁶²⁹ Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. С. 262.

⁶³⁰ ФФ ИЯЛИ А0697-10. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в с. Турья Княжпогостского р-на РК от того же исполнителя. Дается перевод с коми языка.

В отличие от этих версий, в сюжете о богатыре *Ён Вась* ПСС представляет собой достаточно развернутый микросюжет: *«Вот однажды он дал в долг денег веслянским мужикам. Веслянцы обещали за это город построить. Но веслянцы не пришли на работу. Трижды он просил вернуть долги, но веслянцы не вернули. Пошел он в страдную пору к должникам. Взрослых в это время никого не было, все были на сенокосе. Он пришел в Весляну. И за то, что долги ему не вернули, он все их дома разрушил. Пришли веслянцы со страды, а дома разрушены, все развалены. Собрались веслянцы, посоветались и решили убить Василия»*⁶³¹.

На фоне основного и общего для всех версий событийного ряда этот компонент представляется чем-то дополнительным и не столь существенным для развития действия – неким микросюжетом – отростком, который можно озаглавить как «Поиск компромиссов»: Василий пытается договориться с *веслянцами*, те его обманывают; Василий в ответ разрушает деревню – веслянцы решают его убить. Кажется совершенно естественным, что эта часть выпадает из «соцреалистической» трактовки сюжета о князе-эксплуататоре; вероятно, и в летописном каноне эта событийная «деталь» выглядела столь же невозможной.

Если попытаться спроецировать содержание этого микросюжета на представленную выше ассоциативно-смысловую структуру, то нетрудно заметить, что основные ассоциации (предикации) те же самые, но здесь они зеркально «вывернуты»: «нищие» веслянцы становятся «богатыми» и дают согласие быть «строителями»; Василий становится «нищим» и трижды просит вернуть «богатство», после чего «строитель» становится «разрушителем» – и еще конкретнее и ближе к тексту – «строитель каменного» становится «разрушителем деревянного». Кроме того, на акциональном уровне всего событийного ряда эти ассоциаты-предикации также распределены на две части («до» и «после»), но абсолютно по иному: в первой части все персонажи – «строители», во второй – «разрушители»: В инициальной части: **строитель** *Ён Вась* нанимает местных жителей (имплицитно – **строителей деревни**, которую он разрушает), они

⁶³¹ Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 61–52. Дается перевод с коми языка.

получают аванс и дают согласие **строить город** – в финальной части все превращаются в **разрушителей**: *Ён Вась* разрушает деревню, а деревенские «разрушают» его самого (еще раз обратим внимание – ничего «богатырского» здесь нет).

Можно попытаться выразить эту инверсированную структуру в виде зеркально отраженной надстройки к основному уровню, и каким-то образом обозначить переход между ними. Здесь можно предложить несколько вариантов:

а) в терминах «классической поэтики» эта инверсия («оборотничество») – не что иное, как архетипический для мифологического повествования прием «метаморфоз»: убийцы-разрушители надевают личины строителей, а строитель превращается в разрушителя;

б) в терминах полифонизма: перед нами типичный прием контрапунктирования: непрерывности общей событийной линии, когда ни один элемент не мыслится и не воспринимается как независимый среди остальных. В литературоведении термином контрапункт обычно обозначается противопоставление нескольких сюжетных линий (как вариант «многоголосия»). Отталкиваясь от выстроенной нами структуры сюжета, можно сказать, что здесь представлен тип сложного – зеркального, или обратимого контрапункта⁶³², в котором производное соединение (микросюжет ПСС) создается посредством обращения основного «голоса». Именно это создает «объемность (хронотопа)» событийному ряду (при абсолютно элементарной «фабульной схеме» убийства, «схваченной» версиями сюжета о князе Василии); кроме того, именно контрапункт здесь создает необходимую цельность и завершенность сюжету;

в) в терминах «бриколажа» Леви-Стросса: в наших рассуждениях мы уже прибегали к этому термину, поскольку вся выстроенная нами ассоциативно-смысловая структура возникает в результате многократных ассоциативных аттракций, характерных, по Леви-Строссу, мифологическому мышлению⁶³³. Этот

⁶³² *Богатырев С. С.* Обратимый контрапункт. М., 1960.

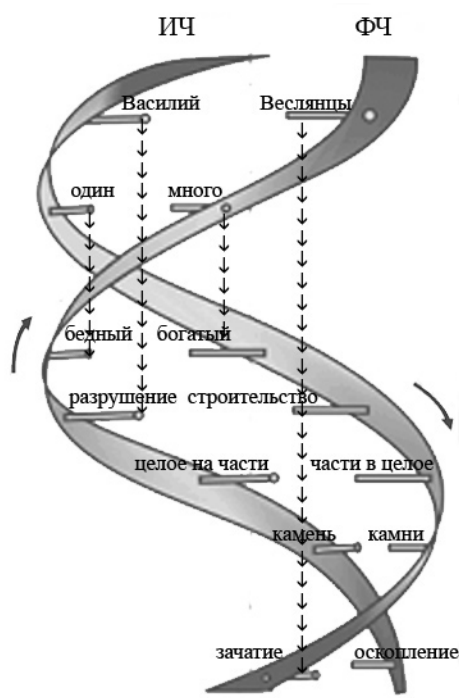
⁶³³ Об этом см.: *Леви-Стросс К.* Структурная антропология/ Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М., 2001; *Леви-Стросс К.* Структура и форма // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1986. С. 9–34; *Мелетинский Е. М.* Структурно-

пункт требует отдельного обсуждения в рамках теории сюжетосложения. Здесь отметим только то, что касается ПСС: совершенно очевидно, что перед нами типичный «мифологический» способ разрешения фундаментальной оппозиции «жизнь-смерть»: «убийство строителя», дающего жизнь городу, «мягко» заменяется «устранением разрушителя деревни»; в терминах формулы медиации $F_x(a):F_y(b)=F_x(b):F_a^{-1}(y)$ это можно выразить примерно так: если действия строительства F_x Василия (а) приводят к разрушению строений F_y веслянцев (в), то действия строителей F_x веслянцев (в) приводит к разрушению и устранению самого Василия $F_a^{-1}(y)$;

г) в терминах структурной стереометрии: представленная нами структура в виде двоичной цепочки ассоциатов явно сопоставима с общеизвестной двоичной структурой ДНК. Если добавить к ней диагональные «стяжки», составляющие ассоциативно-смысловый ряд ПСС, то нетрудно перейти к образу двоичной спирали, в которую сворачивается структура ДНК в результате возникновения подобных «поперечных» связей между связками-нуклеотидами молекулы. Развивая дальше этот образ спиралевидной структуры, внесем в него еще одну корректировку: когда мы в нашем ассоциативном «прочтении» сюжета доходим до последней предикации «зачатие города» и переходим к ассоциативному ряду ПСС, мы непротиворечивым образом «считываем» ту же структуру, но как бы с обратной стороны или ее «негатив» (левый столбик нашей схемы становится правым, и проецируется на финальную часть, и наоборот). Для того чтобы, не пересекая ассоциативных рамок, попасть на оборотную сторону, наша двойная цепь должна быть замкнута в виде «ленты Мебиуса». Таким образом, набор ассоциативных пар не просто конечен, но и циклически замкнут – т.е. перед нами типичная циклическая структура сюжета. Именно эту цикличность разрушают сюжеты о князе Василии Вымском – что представляется явным вмешательством в самособранную структуру. ПСС в этих версиях сведена к элементарной инверсии

субъектно-объектных отношений, хотя и реализованной в ментальной плоскости: местные решают убить Василия.

Итак, мы имеем двойную цепь ассоциативно-смысловых пар, представляющую структуру будущего сюжета. Принципиально важно, что выраженная в таком виде структура сюжета содержит не только информацию о сюжетных событиях, персонажах, о пространстве-времени сюжета, но и четко предопределяет конкретику многих деталей, и, прежде всего, связанных с искомым нами мотивом жесткого коллективного убийства с осклоплением на камне; так, в одном из преданий появляется и сам камень на берегу на месте убийства. Совершенно очевидно, что ПСС развивает ту же самую двоичную структуру ассоциаций, добавляя в нее диагональные «стяжки», составляющие ассоциативно-смысловой ряд ПСС. Отсюда уже нетрудно перейти к образу двоичной спирали, в которую сворачивается структура ДНК в результате возникновения подобных перекрестных связей между связками-нуклеотидами молекулы:



Илл. 6. Структура сюжета предания.

Далее, уже в ходе рассказывания нарративное сознание расщепляет (образно можно представить раскрываемый замок-молнию) двоичную структуру сюжета и превращает ее в линейный текст повествования.

Ну и самое важное. Сконструированная нами структура сюжета весьма точно отражает принципы супрамолекулярной самосборки, с которых мы начинали эту главу. Собственно, мы уже совершили «мягкую» попытку перехода к «надмолекулярному» взгляду на сложноорганизованную структуру художественного текста.

5.2. Самосборка демонологического сюжета и измененные состояния сознания

Измененные состояния сознания (ИСС) представляют собой одну из самых динамично развивающихся областей междисциплинарных исследований последних десятилетий. Особое место здесь занимают лингвистика измененных состояний сознания, основой постулат которой можно выразить в виде тезиса о «лингвоцентричности» ИСС: все ИСС характеризуются, в первую очередь, изменением языка и речи человека, которая и является непосредственным репрезентантом сознания. Этот параметр подвержен вполне адекватному анализу методами лингвистики⁶³⁴. Возникшая на основе лингвистики ИСС филология измененных состояний сознания значительно расширила и проблематику, и жанровую принадлежность изучаемого материала, направив основное внимание на исследование взаимосвязи различных видов словесного творчества, в том числе и фольклорных, с модусами измененных состояний сознания⁶³⁵.

⁶³⁴ *Спивак Д. Л.* Лингвистика изменённых состояний сознания. Л. 1986; *Спивак Д. Л.* Изменённые состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000.

⁶³⁵ *Спивак Д. Л.* Лингвистика измененных состояний сознания: проблема текста // Вопросы языкознания. 1987. № 2. С. 77–84; *Спивак Д. Л.* Матрицы: пятая проза? (Филология измененных состояний сознания) // Родник. 1990. № 9. С. 33–39; *Спивак Д. Л.* Изменённые состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000; *Сидорина Е. В.* Способы экспликации измененного состояния сознания в художественном произведении // Филологические науки в

Что касается народной демонологии, то ее изучение в русле исследований ИСС на сегодняшний день не представляется особо перспективной и актуальной. Отсутствие интереса связано, прежде всего, с тем, что в демонологических представлениях отражаются в основном т.н. «низшие» (т.е. спонтанно возникающие, субъективные и «неокультуренные») виды ИСС⁶³⁶, трудно поддающиеся верификации и далекие от основной проблематики антропологических (в широком смысле понятия) дисциплин. Это же справедливо и для исследований демонологических текстов как основной нарративной формы трансляции демонологического опыта традиции⁶³⁷. При этом очевидно, что широкий спектр сюжетобразующих ситуаций⁶³⁸ в быличках связан именно с попаданием человека в ИСС – в необычное психофизическое состояния, когда возможен его «выход» за пределы обыденного и контакт с «иным» миром (состояние опьянения, болезни, дремоты или внезапного пробуждения, страха, тревоги и т.д.). Однако в рамках традиционной поэтики индивидуальные переживания ИСС обычно остаются за текстом или воспринимаются как

России и за рубежом: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, июль 2015 г.). СПб., 2015. С. 105–107. – URL <https://moluch.ru/conf/phil/archive/138/8468/> (дата обращения: 01.11.2018); *Черных Н. В.* Поэтический текст как языковое свидетельство измененного состояния сознания автора (на материале стихотворений Марины Чешевой) // Известия Сочинского государственного университета. – URL: http://vestnik.sutr.ru/journals_n/1393076548.pdf (дата обращения: 15.04.2015).

⁶³⁶ По аналогии с подразделением психических функций у Л. С. Выготского, ИСС могут быть разделены на «высшие» и «низшие». «Высшие» – это культурно-исторически обусловленные формы ИСС (культура может обуславливать или задавать определённый набор ИСС, их специфические характеристики, способы вхождения в конкретное ИСС и многое другое), а «низшие» – «натуральные», нецеленаправленные, случайные ИСС, наступающие в результате дезорганизации ИСС и характеризующиеся хаосом, отсутствием структуры психической жизни (*Гордеева О. В.* Изменённые состояния сознания и культура: основные проблемы и направления исследования в современной психологии / Изменённые состояния и культура. Хрестоматия. О. В. Гордеева – автор-составитель. СПб., 2009.).

⁶³⁷ Можно отметить единичные пока попытки обращения к теме ИСС при анализе современных демонологических рассказов: *Абанькина Е. В.* "Мифологическая" функция туристской былички // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. 18-20 февраля 1998 года. СПб., 1998. С. 223–229; . *Шумов К. Э.* Прагматика и ритуалистика в русской быличке // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. 18-20 февраля 1998 года. СПб., 1998. С. 210–218.

⁶³⁸ О сюжетобразующих ситуациях и вариантах их развертывания в демонологический сюжет см.: *Лурье М. Л., Разумова И. А.* Анализ структуры устных демонологических рассказов как этап систематизации их сюжетов. Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/lurjem_razumova2.htm (Дата обращения 29.10.2023).

событийный фон, соотнесенный с темой достоверности или как исполнительский шаблон. Между тем, психофизиология многих демонологических представлений, соответственно, необходимость учета «сюжетогенерирующих» ИСС сегодня уже очевидна. В качестве хрестоматийного примера здесь можно привести ситуацию с характерными для многих мифологий образами «давящих демонов», имеющими общие психофизиологические истоки и буквально воспроизводящими «сюжет» т.н. сонного паралича (см. напр. статью «Сонный паралич» в Википедии).

Отталкиваясь от «лингвистической относительности» любых описаний ИСС, мы попытались сконцентрировать внимание на том, как эти описания отражаются в демонологических рассказах. Аналитическим материалом наших изысканий послужили охотничьи былички коми-зырян, повествующие о контактах охотников с миром сверхъестественного и необъяснимого. Выбор материала обусловлен рядом специфических черт, присущих охотничьей субкультуре. Промысловая жизнь достаточно часто проходит на пределе адаптивных возможностей человека, поскольку в своей основе связана с большими физическими и психологическими нагрузками: напряженное ожидание, частое полное одиночество или необходимость жить в замкнутом мужском коллективе, отсутствие женщин и домашнего комфорта, постоянный контроль эмоционального состояния. Ну и к тому же лес традиционно воспринимается как «чужое», «необжитое человеком» пространство, населенное лесными духами⁶³⁹. Все эти факторы способны индуцировать попадание в ИСС, сопровождаемые теми или иными расстройствами восприятия (иллюзиями, галлюцинациями), что не могло не отразиться и в демонологических представлениях. Кроме того, для наших разысканий важна повышенная «чистота канала» трансляции этой повествовательной традиции. Как правило, такие охотничьи былички-мемораты не направлены на широкую публику и бытуют в среде самих охотников и их близких – то есть в меньшей степени подвергаются типизации и поэтизации.

⁶³⁹ Уляшев О. И., Ильина И. В. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009. С. 100–130.

Обозначив исходные позиции, проанализируем один из демонологических сюжетов самой распространенной темы «охотник устраивается на ночь в лесной избушке и сталкивается с демоническими существами» и, характерной для этой группы сюжетов ситуации отхода ко сну. Сразу отметим, что физически кратковременное состояние засыпания или пробуждения сознания связано с целым спектром качественно отличающихся переходных состояний, верификацию которых мы выносим за рамки данного исследования⁶⁴⁰.

Краткое содержание анализируемого текста типично: охотник в своей охотничьей избушке ложится спать, глядя на мерцающие угли печки; вдруг перед его глазами начинают кружиться женщины в длинных черных сарафанах; охотник вспоминает, что надо делать в такой ситуации; он пропускает сквозь свою рубашу несколько горячих углей; видение исчезает: *«Это Александра Алексеевна, моя жена, рассказывала. Отец, мол, как-то вернулся с охоты: “Допекло, – говорит, – меня!”* (*«пöгибö вови»* – букв. ‘попал в погибу, в тяжелую ситуацию’). *Своя охотничья избушка у него была. Лег, мол, спать в избушке. И печка еще топилась, угли тлели. “На огонь, – говорит, – смотрю, покурил и лежу. Потом вдруг бабы в длинных черных сарафанах стали передо мной ходить* (*«Сэсса, пö, зэв кузь съöd сарапана бабаяс кутісны син водзын ветлöдлыны»*)’’. *А это от углей*

⁶⁴⁰ В нейрофизиологическом аспекте переход ко сну и пробуждение от сна представляет собой сложный, многоступенчатый процесс с кардинальным изменением функциональных состояний мозга. Нейродинамическая теория выделяет несколько фаз. В состоянии бодрствования действует «закон сил», в соответствии с которым сильный раздражитель вызывает сильную реакцию, а слабый – слабую. Первая переходная фаза называется «уравнительная», когда и сильный раздражитель, и слабый дают одинаковую по силе реакцию. Далее следует «парадоксальная фаза», где все переворачивается «вверх ногами»: слабый раздражитель вызывает сильную реакцию, а сильный – слабую. Последняя фаза – «ультрапарадоксальная», она меняет качественную направленность реакции: положительные раздражители приобретают значение отрицательных и наоборот. Для психотерапии и гипноза особое значение имеет парадоксальная фаза, позволяющая усилить воздействие словесных (слабых) внушений и иных факторов информационного воздействия, ослабив критику, вызываемую жизненным опытом и привычными установками. Психиатрия, в свою очередь, выделяет ряд непатологических онейроидных (сноподобных) состояний, в том числе и галлюцинаторного характера. Помимо уже упомянутого «паралича сна», это и т.н. галлюцинации сна, возникающие при отходе ко сну (гипнагогические) или при пробуждении (гипнопомпические). Они могут напоминать кошмары сна, поскольку человек не всегда уверен, спит он или бодрствует, что абсолютно не присуще состоянию сна – проснувшись после кошмара, человек точно знает, что это был сон, и видения не имели места в действительности.

всё... А он настоящим охотником был, вот и жена о том же говорила. Спрашиваю, мол, может это твой отец придумал всё? – Нет, мол, отец наш никогда не врал, не обманывал никого, и нам, детям, не врал. “Допекло, – говорит, – меня. Перед глазами ходят, кружатся люди в сарафанах, меня все овевают. А меня научили: надо пуговицы рубашки расстегнуть и горячий уголёк скинуть. (Соб.: Куда?) – На землю. Через пазуху. Так я, – говорит, – и сделал, расстегнул рубашку и сбросил через ворот рубашки несколько горячих угольков. Потом подождал сколько-то, и все стихло”. Возле Усть-Нема это было. Саня еще подростком была. Вот это вправду было. И жена, сколько лет она учительствовала там, теперь в библиотеке работает, она просто так не стала бы рассказывать. А в чем там дело? Я уже по-всякому размышлял. Что-то ведь бывает такое»⁶⁴¹.

Быличка представляет собой нарратив «третьей степени» (муж пересказывает рассказ жены о случае, произошедшем с ее отцом). В самом описании «контакта» с демоническим явлением все действия достаточно конкретны и взаимосвязаны, можно предположить, что это часть текста точно передает прототекст «контактера». На первый взгляд, демонологический рассказ вполне соответствует сюжетной схеме: человеку ночью является демон, человек «догадывается», что надо сделать для защиты от него; демон исчезает. В тексте есть незаконченная фраза: «Это от углей будто все...» (букв. ‘угли – они что-то делают’). Рассказчик не смог подобрать нужного слова для обозначения действия: не сомневаясь в достоверности рассказанного случая, он не в силах объяснить его как результат «обмана зрения» или как суеверное *каститчис* ‘померещилось’. Возможно, и сам «контактер» не давал «демонологического» объяснения своему видению, хотя его действия говорят о четком понимании ситуации: он знает, что нужно делать в таких ситуациях. Тем не менее, именно включенный в повествование магический акт, которому «его научили», вызывает сомнения. Поэтому вначале рассмотрим эту, «этнографическую» часть сюжета.

⁶⁴¹ Фольклорный фонд ИЯЛИ Х137-9. Зап. Ю. Г. Рочевым в 1977 г. от С. Е. Панюкова, 1922 г.р. в с. Керос Корткеросского р-на РК. Дан перевод с коми языка.

Если исходить из содержания текста, то магический способ защиты, использованный «контактером», восходит к промысловой традиции: его научили, что надо делать в таких ситуациях. Однако этот способ сложно «вписать» в традиционный набор защитных приемов, предписываемых традицией. Даже если ограничиться собственно демонологическими рассказами, набор таких приемов достаточно большой (перекрестить демона/ перекреститься, прочитать молитву или заговор, матюгнуться, дать нужный «ответ», выстрелить особым образом или особой пулей и т.п.), но все они обладают определенной «магической» логикой, которую сложно увидеть здесь.

Несомненно, описываемое магическое действие имеет некоторые параллели с традицией. Так совершаемые охотником манипуляции с угольками явно воспроизводят известный ему «пронимальный» обычай пропускать через ворот рубахи остриженные ногти. По мифологическим представлениям коми-зырян о смерти, эти ногти помогают душе подняться на крутую железную гору, лежащую на пути в рай. С этой целью ногти, остриженные пропущенные через рубаху, собирались в течение всей жизни, и по смерти подкладывались в гроб покойного⁶⁴². По нашим наблюдениям, на верхней Вычегде в конце прошлого века обычай класть остриженные ногти за пазуху еще соблюдался старшим поколением, хотя ногти уже не собирались, а «прятались за пазуху». Возможно, такая форма «собирания» существовала параллельно (ср.: у ханты ногти с рук надо класть за пазуху, ногти с ног в обувь; если бросить где попало, на том свете будешь искать⁶⁴³). Других параллелей к рассматриваемому «пронимальному» действию с угольками в традиции коми не зафиксировано.

Что касается магически осмысляемых действий с огнем очага, то в охотничьих быличках они встречается достаточно часто. Однако все они, так или иначе связаны с магией очага, не нуждающейся в особых мотивировках. Например: пришедший к охотникам леший не может перешагнуть через огонь

⁶⁴² Шаранов В. Э. Рай // Мифология коми. С. 328.

⁶⁴³ Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. С. 32. Ногти надо хранить. – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/115_54.htm. (Дата обращения 12.02. 2024)

костра; охотник читает молитвы на огонь костра, при попытке схватить охотника руку лешего обжигает как огнем⁶⁴⁴. На Удоре получил распространение мотив «кормления» огня: охотник бросает в очаг кусочки хлеба – демоны исчезают. Так, именно этот мотив является смысловым центром мемората «Кусок хлеба спасает»: *«Как-то был я на охоте. Зашел в свою лесную избушку переночевать. Оставил собаку на улице, да там же и ружье повесил. В избушке тепло, оно запотеваает и может испортиться. Повесил под застреху. Заснул, но скоро проснулся: собака лает. Лаяла, лаяла, и вижу: входит кто-то вроде человека. В лесных избушках запоров нету. Собака его облаяла, но не тронула. Я здорово струхнул: с виду вроде человек, а не человек. Человек – он человек и есть, это сразу видно, а это не человек, бес. «Я пришел», - говорит. Я схватил кусок хлеба и бросил в печку. Бес и говорит: «Голоухий, сумел ты уберечься!» - и вышел в двери. Собака снова долго лаяла. А следов не видно! Я после долго не мог заснуть. Печь остыла давно. Это кусок хлеба меня и спас. Бес, он некоторым и не показывается. Свистит иногда. Дымник шевелит, толкает. Когда спишь, может прийти, когда думаешь о нем»⁶⁴⁵. При всем сходстве исходных ситуаций, описание видения в данной быличке приведено в соответствии жанровым «ожиданиям»: «мохнатоухий» лесной дух является «голоухому» человеку в антропоморфном облике: охотник «догадывается», как защититься от демона. Использованный здесь магический способ защиты от демонов восходит к охотничьему обычаю кормления огня, совершаемому перед едой⁶⁴⁶ или непосредственно при разжигании очага. Кроме хлеба, огонь очага могли «угостить» чем-то вкусным, принесенным из дома (например, бросали в очаг кусок луковицы и т.п.). В силу каких-то причин в удорской локальной традиции этот обычай приобрел магическую функцию защиты от демонов. По материалам А. С. Сидорова, удорские промышленники на охоте каждый вечер «кидают наотмашь крошку хлеба на свой очаг»⁶⁴⁷, а многие из охотников, «боясь*

⁶⁴⁴ Му пуксьом – Сотворение мира / автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. № 326, С. 346.

⁶⁴⁵ Там же... С. 336.

⁶⁴⁶ Конаков Н. Д. Огонь // Мифология коми. С.88.

⁶⁴⁷ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. С. 224.

проникновения к себе лесного духа, на ночь кладут под свою подушку нож, кусочек хлеба и щепотку соли⁶⁴⁸. Автор приводит и рассказ о трагическом случае, вызванном несоблюдением этого обычая: *«Три брата-охотника ночевали в одной избушке. Устав в высшей мере в утомительной охоте, братья легли спать, не затопив очага и не бросив туда по обычаю крошки хлеба. Пришло целое «стадо» *tutij'ev* (лесных духов). Они все навалились на одного из братьев и свернули ему шею, другой пытался затопить очаг и бросить крошку хлеба (чтобы этим спастись), но вместо хлеба засунул в огонь свои задние конечности, третий брат свихнулся с ума. Дня через три приходят сюда соседи из ближайших избушек, подозревая что-то неладное, так как братьев не стало слышно на охоте уже в течение трех дней. Открывая двери, спрашивают, живы ли они (*köpkö-rö loujaös'ö-na*). Один подал голос: «Я, – говорит, – жив еще, а брат, кажется, уже окоченел». Еле живого, обгоревшего, вытащили его из очага, другой брат оказался мертвым, а третий с перепугу сошел с ума. Он жил еще лет 15, а потом в припадке галлюцинации умер»⁶⁴⁹.*

Кроме того, связь магической защиты с огнем костра/ очага может быть опосредованной. Например, подсевших к костру демонов в образе трех девушек обрызгивают наотмашь кипятком из котелка – те улетают прочь⁶⁵⁰; в верхневычегодских быличках о лешем встречается мотив изгнания нечистой силы с помощью огня папиросы; здесь же можно отметить и представление о табаке (и самом слове «табак») как обереге от лешего. При необходимости магическими (защитными) свойствами могут наделяться любые предметы, связанные с очагом (кочерга, хлебная лопата, помело, ухват). Ну и как еще одну метатекстуальную линию к анализируемому сюжету можно отметить применяемые в народной магии манипуляции с угольками: при определении болезни угольки бросают в сосуд с водой, углём/ головешкой очерчиваются от нечистой силы.

⁶⁴⁸ Там же. С. 185.

⁶⁴⁹ Там же. С. 18.

⁶⁵⁰ *Fokos-Fuchs D. Volksdichtung der komi (syrjänen)*. Budapest, 1951. P. 208–209.

Вероятно, более интенсивные поиски в «этнографическом ключе» могли бы дать еще какие-то результаты. Однако этот пространственный экскурс в этнографию нужен здесь только для того, чтобы убедить возможных оппонентов в очевидном для нас выводе: описываемый в тексте магический обряд не имеет отношения к традиции. Он уникален и возникает именно в данном сюжете в результате комбинации фрагментарных знаний из разных пластов культуры. Но при этом совершенно очевидно, что в данном рассказе весь событийный ряд сконцентрирован вокруг очага, и «этнографическая» отсылка неотделима от собственно «демонологической» части. Поэтому попытаемся еще раз сосредоточить свое внимание на самом тексте и сопоставим «детали», конкретизирующие образы персонажей.

Полученные результаты можно представить так:

Ирреальное (демоническое)	Реальное
Женщины	мужчина
Много/ несколько	один
Стоят, двигаются	лежит
подвижные	статичный
Женский + низ	мужской + верх
(Женщины в длинных сарафанах)	(охотник в рубахе)
Черный + низ + широкий	белый/светлый + верх + узкий
(Подолы сарафанов)	(ворот рубахи)
Прохлада + внешнее	горячее + внутреннее
(сарафаны «овевают»)	(горячие угли за пазухой)
Мелькающие сарафаны	мерцающие угли
(«сарапан»)	(«сэрапом/ сэрапон»)

Как видим, взятые из содержания текста характеристики четко выстраиваются в две комплементарные (взаимодополняемые) части единой структуры, на которой и держится сюжет. Если на уровне содержания связать мотивы «демоны в образе женщин в черных сарафанах кружатся перед глазами

охотника» и «охотник пропускает несколько горячих угольков сквозь рубаху» проблематично, то на уровне представленной структуры они неотделимы и «прорастают» друг из друга. Иными словами, образ «магического» пронимания углей через расстегнутый ворот рубахи не мог бы появиться в сюжете без появления образа мелькающих и оббегающих охотника подолов женских сарафанов, и наоборот.

Далее. Акцентируя свое внимание на языковом сознании, т.е. на «вербально-оформленном отражение действительности», мы можем предположить, что ключом к появлению образа мелькающих черных сарафанов могла послужить звуко-смысловая аттракция *сэрапом*, *сэрапон* 'головешка, головня' // *сарпан* 'сарафан' с подключением признаков «черный» + «мерцающий/мелькающий» + «длинный/короткий». Денотативно, т.е. в данной ситуации, следить, наблюдать за огнем очага означает и следить за тем, чтобы не оставалось недогоревших головешек; Таким образом, слово *сэрапом* ситуативно маркировано.

Чтобы прояснить эту ситуацию, попытаемся еще раз вчитаться в текст и посмотреть на описываемые события с точки зрения психофизиолога.

Исходная ситуация, описанная в данном тексте, соответствует ситуации попадания человека в ИСС, пограничное между бодрствованием и сном: человек находится в состоянии полного покоя, близкое к состоянию сна (лег, закурил, стал смотреть на огонь). Тело уже расслаблено, первичное сознание⁶⁵¹ (перцептивное осознание внешних и внутренних раздражителей) готово ко сну, связь с внешним миром минимальна, остается только визуальный образ мерцающего огня очага, на котором сконцентрирован взгляд. Однако

⁶⁵¹ В современной психологии, несмотря на разделяемое всеми понимание феномена сознания, определения типов сознания расходятся. Так, Г. В. Фартинг предложил различать первичное сознание – простое перцептивное осознание внешних и внутренних раздражителей, и рефлексивное сознание – осмысление собственных сознательных переживаний. Э. Тулвинг выделяет три составляющих: простое осознание внешних раздражителей, осознание символических репрезентаций окружающего, осознание себя и личностного опыта, протяженного во времени. См. об этом: Психология. Учебник для гуманитарных вузов / Под общ. ред. В. Н. Дружинина. СПб., 2001. С. 67–69.

рефлексивное сознание (осмысление собственных сознательных переживаний) еще не отключилось (человек знает, что не спит). Человек впадает в состояние транса (возникает внутренний фокус внимания), в ситуации сенсорной депривации однообразный и неинформативный визуальный образ мерцающего огня компенсируется внутренними впечатлениями. На фоне мерцающего огня возникает галлюцинаторный образ мелькающих черных сарафанов. Отталкиваясь от содержания самого текста, можно назвать это видение «огненной галлюцинацией»: индуктором – возбудителем галлюцинаторного образа послужил мерцающий огонь; в тексте этот момент может быть соотнесен с рассмотренной выше незаконченной фразой «это от огня будто все...». Сам галлюцинаторный образ возникает из игры светотеней, порождаемых мерцающим огнем очага (мелькающий вертикально удлинённый черный низ + светлый верх (имплицитно представленный более светлыми лицами «женщин»). Отмеченная нами звуко-смысловая аттракция *сэраном, сэранон* 'головешка, головня' // *саранан* 'сарафан' разрабатывает этот же образ. Кроме того, стоит обратить внимание и на то, что галлюцинации не просто исчезают, а медленно «затихают/затухают».

Что происходит дальше? Сознание (еще не уснувшее) пытается осмыслить переживаемое видение, т.е. соотнести ворвавшихся в объективное (психическое) пространство «женщин в черных сарафанах» с образом самого охотника, спокойно лежащего в избушке. Вероятно, далее возможно несколько сценариев развития: возникшее психоэмоциональное напряжение просто «будит» человека (возвращает в обыденное состояние), «включает» режим максимальной мобилизации ресурсов организма с последующими эмоциональными реакциями (тревога, паника, страх, ярость, агрессия) или вызывает психотическую реакцию паталогической направленности (яркие варианты подобного развития ситуации изложены в рассмотренных выше удорских рассказах). Однако в данном случае происходит нечто абсолютно иное: когда психоэмоциональное напряжение достигает определенного порогового состояния, языковое сознание (измененное) переключается в нарративный регистр и порождает сюжетную реальность, непротиворечивым образом разрешающую психологический (когнитивный)

конфликт. Прежде всего, в силу того факта, что это сюжет с заранее известным «удачным» финалом, возвращающим сознание в исходное состояние ОС (охотник отдыхает один в избушке). Кроме того, организованный сюжетом событийный ряд четко связан и в пространстве-времени и причинно-следственной логикой. Т.е. перед нами обоснованная с точки зрения каузальности и правдоподобная с жизненной точки зрения и нарративная реальность. И здесь мы непосредственно выходим на концепцию сосуществования логико-научного и нарративного модусов мышления (как равноправных, но фундаментально различных способах убеждения и самоубеждения) Дж. Брунера, развитой в последствии в теорию идентичности⁶⁵². Обсуждение этой темы мы так же выносим за рамки данной работы.

В силу определенных психофизиологических условий возникшая нарративная (виртуальная) реальность воспринимается измененным сознанием как «явь» и фиксируется в памяти реципиента как действительная история, произошедшая с ним. Вероятно, этот эффект «слияния» связан с особенностями рефлексии и саморефлексии в ИСС, в частности, с проблемой их необратимости, может быть еще одним проявлением необратимости рефлексии и саморефлексии, характерной для ИСС, т.е. с невозможностью воспроизвести динамику психических состояний⁶⁵³. Однако это так же тема отдельного исследования.

Рассматриваемое ИСС, в котором произошло полное слияние нарративной (художественной) и физической реальностей можно обозначить как «нарративный транс», обозначив, таким образом, выходы к целому ряду современных концепций, связанных с проблемой т.н. «художественного

⁶⁵² Брунер Дж. Жизнь как нарратив // Постнеклассическая психология. 2005. № 1(2). С. 9–29.

⁶⁵³ Критерием ясного сознания, с точки зрения В. А. Петровского, является обратимость саморефлексии, «след в след» сопровождающей действия человека и динамику его психических состояний (человек при этом может вернуться назад, и вновь пройти пройденное). ИСС характеризуется необратимостью саморефлексии, то есть человек не может «вернуться в прошлое», с тем, чтобы пройти путь заново (Петровский В. А. «Идея» Гегеля, «оператор сознания» Лефевра и самопричинность «Я» // Рефлексивное управление. Тезисы международного симпозиума. 17-19 октября 2000г., Москва / Под редакцией А. В. Брушлинского и В. Е. Лепского М., 2000. С. 67–69).

транса»⁶⁵⁴. Не менее важна для понимания психофизиологических механизмов «нарративного транса» и проблема «трансотерапии»: с точки зрения психологии, трансовые состояния очень сильно различаются по степени: практически любое сосредоточение на чём-либо из внутреннего фокуса внимания приводят к появлению транса, так как внимание человека, пусть и незначительно, но уже в меньшей степени, чем до этого направлено на «внешний», окружающий мир. Человек может входить в транс также под воздействием усталости, информационной перегрузки и т.п., таким образом организм защищает себя от стрессов. В контексте наших исследований вхождение в т.н. «нарративный транс» как минимум терапевтичен: согласно мнению известного американского психиатра и психотерапевта Милтона Эриксона во время транса возможно психическое переструктурирование, сложно осуществимое в «обычном» состоянии сознания⁶⁵⁵.

Но вернемся к сюжету. Очевидно, что рассмотренная выше комплементарная структура, из которой разворачивается сюжетная реальность в самом грубом представлении и является каркасом (ассоциативно-образной структурой) данного сюжета. Эта структура соотносится с событийной матрицей, которую можно выразить в виде трехчастной схемы: *начало*, *финал* и некая *причинно-следственная связь*, превращающая события в сюжет. Собственно, подключение к этой матрице и можно обозначить как переключение в нарративный регистр, если понимать под ним одно из состояний сознания, в котором действительность (реальная или виртуальная) воспринимается и интерпретируется в виде дискретных событий и явлений, связанных между собой во времени-пространстве и/или причинно-следственными связями. «Прорастающие» на этой матрице две комплементарные части становятся двумя сюжетообразующими ситуациями: инициальной ситуацией, где главным

⁶⁵⁴ Друшкин Ю. С. Техника художественного транса: художественная культура и технология формирования художественного мирозерцания. М.

⁶⁵⁵ Об этом: Гинзбург М. Р., Яковлева М. Е. Эриксоновский гипноз: систематический курс. М., 2008. С. 14–16.

действующим лицом становится демон и финальной – с человеком в главной роли.

Необходимая для событийной матрицы «причинно-следственная связь» в данном случае и есть тот самый магический обряд «пронимания», возникающий из этой же структуры. Образ пронимания возникает из дополнительных «стяжек» «белый/ светлый, узкий, верх» – «черный, широкий, низ» + «внешне – внутреннее», «горячее – прохладное»: расстегнул (узкий > широкий) рубашку (белый верх) и сбросил (верх > низ) через ворот рубашки несколько (несколько черных снаружи > несколько внутри) горячих угольков. Потом подождал сколько-то, и все стихло = потухло (горячий, мерцающий/ мелькающий > холодный, потухший). Выбор углей в качестве «медиатора», с одной стороны, связан с восприятием огня как магического защитника, с другой – образом, воплощающим и «черное» и «светлое/ огненное».

Как и в предыдущем сюжете событийная матрица уже обладает определенной логической структурой, которую здесь удобнее выразить в обратном порядке, поскольку галлюцинаторный образ запускает события: инициальная субъектно-объектная триада (субъект S – действие A – объект O) формирует свое «зеркальное» отображение – т.е. финальная часть потенциально обладает подобной же субъектно-объектной «триадой», но зеркально противопоставленной ($S^{-1} - A^{-1} - O^{-1}$), как, собственно, начало и конец. Определенную трудность здесь представляет выражение действий $A - A^{-1}$, поскольку возникает соблазн обозначить их «демонологически»: нападение/ защита и т.п. На самом деле, эти действия отражены в структуре, хотя их комплементарность сложнопредставима: A «окружение», A^{-1} «пронимание» (прохождение, проведение чего-либо через отверстие насквозь) = антиокружение. Соответственно субъект S «несколько мелькающих в черных сарафанах женщин» инициальной части становится O^{-1} «несколько черных, мерцающих углей» в финале; комплементарность S и S^{-1} очевидна.

Ну и далее, как и в предыдущем примере, нарративное сознание расщепляет эту структуру и разворачивает в линейный текст.

Отталкиваясь от «лингвистической относительности» любых описаний ИСС, мы попытались сконцентрировать внимание на том, как эти описания отражаются в демонологических рассказах. Пафос наших изысканий связан с возможностью говорить о сюжетогенерирующих аспектах ИСС. Основной тезис нашей концепции может быть выражен так: в определенном ИСС могут возникать не только индивидуальные галлюцинаторные образы, типизируемые в демонологических персонажах в соответствии с поэтическими канонами, но и индивидуальные сюжеты с уникальной сюжетной структурой и содержанием.

На данном этапе исследования нам необходимо, прежде всего, статистическое подтверждение основных положений предложенной концепции. Для того, чтобы сконцентрировать внимание на механизмах вхождения в искомое нами ИСС, рассмотрим следующий демонологический рассказ, очень близкий по содержанию и по исходной ситуации, но принципиально отличающийся отсутствием попадания в состояние «нарративного транса»: *«Тогда рябчиков было очень много. <...> Иной раз настреляешь пятнадцать, двадцать штук, осенью, на седьмое ноября. К ноябрьским хочу обратно вернуться. В конце октября было. <...> И вот я из местечка Кушник ходил, километр, прямая дорога там есть. С неделю ходил так, а все же устаешь, выхожу рано утром, поздно вечером возвращаюсь. Тяжело. А там стояла избушка Ерема, на Зимовке. Там, в избушке старик Ерем Семе оставил светильник, самодельный. (Реплика: “Керосиновый”). И печка железная, железная уже. Ну, значит, я продуктов набрал, а Марфа Вань – он туда, в сторону Турьи ходил, А Ерем Миш, напарник его, остался. Я попросился: “Переночую несколько ночей там”. Чем ходить туда - обратно, все же рано утром выходишь, потом поздно вечером возвращаешься. Взял котелок, продуктов. Рябчиков настрелял, на суп. И что дальше. Первую ночь я спал, устал, много ходил днем, поднимался до местечка Куимакерка, по реке, километров пятнадцать вверх по реке, и обратно вернулся. На следующую ночь, наварили еды, двух рябчиков себе разделал, поел. Лег, значит, сено постелено, под головой ватник, своим ватником укрываюсь. Свет погасил, к полуночи дело, и*

вроде как пробудился. Дверь со скрипом открылась. Спрашиваю, мол, кто это? Зашел кто-то – вижу: в высоких болотных сапогах старик. Зашел значит и схватил меня за волосы. Я вскочил и свет зажег. Никакого старика нет. Откуда знать, что это? (Реплика: “Это тебе приснилось”). Ну, может быть. Я вроде вижу, уже не сплю, сижу. И как-то удаётся освободиться от него. И вроде он уже обратно вышел. Я затем, значит, свет зажег и смотрю: никого нет, дверь закрыта. Вышел в предбанник, рюкзак с рябчиками на полке. А в то время жили там поселенцы, выше, на участке, на Веслянском участке. Вышел на улицу, правда, ружье, двустволка была рядом, взял ее и с ружьем вышел. Это, думаю, ко мне пришли и хотят обокрасть, вот и заходили. Вышел, кругом осмотрелся – ничего нет. А уже немного снег лежал. И следов никаких нет. Неужели я с ума схожу? Так сам начинаю думать, чувствовать. Сидел, сидел, свет не стал гасить. Снова заснул. Долго так думая, снова и заснул. И снова дверь – скрип! И сам уже вздрогнул. Снова он зашел и стукнул меня по голове. Без шапки, старый вроде, сапоги болотные, голенища подняты. Снова этот старик. Стукнул и снова вскачь выскочил. И ясно так увидел, глаза открыл, и вроде как он выскочил. Ну, думаю, это он выжидает, он ведь меня убьет. Думаю, что это действительно какой-то человек, с зимовки Тэвьем сюда пришел, с верхнего участка. Снова вышел, зажег бересту, на палку насадил и так высматриваю, все углы – никаких следов нигде нет. Зашел обратно, лег было, но сон никак не идет. А время уже к рассвету, часа три-четыре утра. Ну, думаю, теперь он еще раз зайдет и уж точно убьет меня. (Реплика: “Кто же убьет-то? Следов же нет?”). Да, ничего вроде нет, а мне вот так как наяву (Реплика: “Показалось что наяву, а это тебе, приснилось”). Да. Оделся я, ружье взял, патронташ, рябчиков в рюкзак закидал. Разложены были аккуратно. Вышел, огонь погасил, речку перешел, там переход был сделан, я еще жердей положил на всякий случай. А ночь темная. Поднял по ложбинке, а там просека спускается, семь километров. Она вверх уходит, просека эта. И просека эта специально еще и обозначена, «пас» поставлен. <...> Пришел, дверь не заперта, Ерем Миш не запирается, зашел. Гляжу, огонь горит, я скорее к огню. “Что случилось, чего ночью пришел?

– он подшучивать любил, - что ты по ночам бродишь?» - «Не кричи, - говорю, - мне сегодня и так уже стучались», - стал ему рассказывать. А он стал высмеивать меня: “Ну и охотник!” (Реплика: “А не признается, что там пугает...”). А я так ему и рассказываю. – “Ну и такому великому охотнику пришлось уйти?!” – “Да, - говорю, - ушел, не смог дальше терпеть. Хотел было еще продержаться...” А Иван Вась рассказывал. (Реплика: «Что рассказывал, что, мол, ничего там не мерещится или что?») – Да нет. Он рассказывал, что ему тоже стучали в этой избушке. Несколько раз, мол, стучалось. Но только к нему не мужчина заходил, а старуха, мол, заходит, волосы тоже длинные, распущенные. А это был старик с длинными белыми волосами. И мне, мол, тоже так было, но я, мол, до утра не спал, все терпел»⁶⁵⁶.

Итак, общее содержание сюжета таково: охотник с разрешения хозяев ночует в чужой охотничьей избушке. Ночью «вроде как проснулся», со скрипом открывается дверь и заходит старик с белыми волосами в высоких болотных сапогах, пытается схватить охотника за волосы и исчезает; охотник не обнаруживает никаких следов, оставляет гореть светильник и засыпает снова; внезапно просыпается, видение повторяется: старик заходит, бьет охотника по голове и выскакивает из избушки; охотник опять не обнаруживает никаких следов, однако решает, что этот старик пришел его ограбить и может убить; охотник ночью уходит из избушки.

Быличка представляет собой меморат от первого лица – рассказ о необъяснимом происшествии, случившемся с нарратором. Исходная ситуация идентична: человек засыпает в охотничьей избушке, при этом состояние перехода из обыденного состояния сознания (ОСС) в измененное (ИСС) достаточно четко фиксируется, более того, повторяется дважды: 1) ОСС: лег спать – «свет погасил, к полуночи дело»; 2) ИСС: «и вроде как пробудился» – появляется видение и исчезает; 3) ОСС: «свет зажег и смотрю: никого нет, дверь закрыта» – вышел на

⁶⁵⁶ ФФ ИЯЛИ А0696-20. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в с. Турья Княжпогостского р-на РК от И. В. Жилина (в присутствии двух собеседников). Текст записан на коми языке, здесь приведен русскоязычный перевод автора.

улицу, посмотрел следы, лег обратно, не гася свет; 4) ИСС: «Долго так думая, снова и заснул. И снова дверь – скрип! И сам уже вздрогнул. Снова он зашел и стукнул меня по голове. Без шапки, старый вроде, сапоги болотные, голенища подняты. Снова этот старик. Стукнул и снова вскачь выскочил. И ясно так увидел, глаза открыл, и вроде как он выскочил». 5) ОСС: проснулся и больше не смог уснуть. (Стоит обратить внимание и на такую деталь: в первую ночь уставший охотник уснул моментально без всякого перехода).

Описываемый рассказчиком галлюцинаторный образ «беловолосого старика в длинных болотных сапогах» соотносим с ранее рассмотренным образом «женщин в длинных черных сарафанах» и так же может быть определен как «огненная галлюцинация». Индуктором – возбудителем галлюцинаторного образа послужил мерцающий огонь; сам образ возникает из динамичной игры светотеней, порождаемых мерцающим огнем «керосинки» и, имплицитно, печки-буржуйки (не случайно и та и другая включены в повествование): мелькающий вертикально удлинённый черный низ (высокие черные болотные сапоги // длинные черные сарафаны + светлый верх (белые длинные волосы // имплицитно представленный более светлыми лицами «женщин в сарафанах // в конце истории приводится еще один случай контакта (уже хозяина избушки) со «старухой с длинными распущенными волосами».

Итак, исходная ситуация попадания в ИСС, пограничное между бодрствованием и сном – сноподобное состояние идентично: человек находится в состоянии полного покоя, близкое к состоянию сна; тело уже расслаблено, первичное сознание (перцептивное осознание внешних и внутренних раздражителей) готово ко сну, связь с внешним миром минимальна, однако рефлексивное сознание (осмысление собственных сознательных переживаний) еще не отключилось (человек знает, что не спит); 2) человек впадает в состояние транса (возникает внутренний фокус внимания), в ситуации сенсорной депривации на фоне мерцающего огня возникает галлюцинаторный образ чрезвычайно подвижного беловолосого старика в высоких болотных сапогах; 3) сознание (еще не уснувшее) пытается осмыслить переживаемое видение, т.е.

соотнести ворвавшихся в объективное (психическое) пространство «старика» с образом самого охотника, спокойно лежащего в избушке. 4) Далее, как мы уже отмечали, возможно несколько сценариев развития, и в данном случае возникшее психоэмоциональное напряжение «будит» человека (возвращает в обыденное состояние) – и не происходит никакого переключения в состояние «нарративного транса». Более того, несмотря на то, что рассказ по многим параметрам воспроизводит «доминантный» (и для данной фольклорной традиции) сюжет «лесной дух изгоняет охотника из избушки», здесь как бы и нет переключения на демонологический план. Пробужденное сознание рассказчика начинает осмыслять происходящее в рациональном ключе, воспринимая галлюцинаторное видение именно как потенциально опасного человека. Вероятно, это обусловлено реальной криминогенной обстановкой в данном регионе: обилие мест заключений, нередкие побег заключенных; в промысловом фольклоре бытуют рассказы о связанных с ними случаях грабежа охотничьих угодий или убийства; в представлении местных, пришлое население лесозаготовительных поселений на Выми также имело криминальный статус⁶⁵⁷. Установка сознания на потенциальную опасность ситуации ночевки в данном месте оказывается доминантной и «обрывает» ИСС. Можно предположить, что сам образ агрессивного бужения определенным образом вызван именно этой психологической установкой. Механизм двукратного «попадания» в одну и ту же галлюцинаторную ситуацию мы пока комментировать не беремся. Ну и далее – по тексту – все события происходят в физической реальности, а «необъяснимое» находит фольклорное подтверждение в виде другой былички.

Для того, чтобы сконцентрировать внимание на этой, принципиальной для нас разнице механизмов сюжетопорождения, рассмотрим еще две былички, записанные от одного «контактера». От этого исполнителя – охотника был

⁶⁵⁷ О специфике вымской традиции см.: *Панюков А. В.* Вымь в устной народной прозе // *Вымская земля – родина Питирима Сорокина*. Сыктывкар, 2011. С. 371–396; *Панюков А. В.* Фольклорная традиция Выми в жанрах несказочной прозы // *Фольклористика коми: Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте*. Сыктывкар, 2012. С. 21–45.

записан целый цикл рассказов о столкновении с лесными духами, два из которых связаны с ним лично. К сожалению, в данном репортаже коми исполнитель рассказывает на ломанном русском, многие событийные детали остаются за текстом или не допускают однозначной интерпретации. Тем не менее, необходимый минимум интерпретации нам доступен.

1. *«Я видать-то не видал. А один меня спросил, в своем избушке там: «Кто, – говорит, – вы?» Ну, полка, просто полка, Что-нибудь там, сено, или если есть шкура лосиная. Там я лежу и курю. Смотрю на окно, утром. И кто-то спрашивал меня «Кто, – говорит, вы?» Я ничего не сказал. Все из-под нар, подымал доски, там стелено. Доски и все поднял. Я говорю, кто-нибудь днем пришел, и спрашивает. Лежу, курю, курил тогда еще, смотрю на окно, чуть-чуть как будто не светло. И спрашивал: «Кто, – говорит, вы?». Но я ничего не сказал. Только посмотрел везде. Я, говорю, может быть днем кто-то пришел и спрятался. Ничего не видал, кто тут. (Соб.: Вы голос слышали?) – Только голос слышал. (Соб.: А голос-то в избушке был?) – В избушке, да. В избушке. Я не спал. Ну курил, уже готов был выйти на охоту. Но чуть-чуть темновато было. Смотрел в окно».*
2. *«В одной избушке тоже, это не моя избушка была, чужая. «Выйди!» – потребовали. Но я не вышел, ружье взял в руки и сижу. “Выйди, - только, очень часто, – выйди. Выйди”. Но я не вышел. Темно, куда ночью выйдешь? А я сильно там ругался. Пришел, но поздно вечером уже было поздно, вот-вот стемнеет. Не вижу, где тут сухостой, топить нужно, вот «пес» (дрова). Но сам я ругался, там всяким видом. Топил то эське всё поздно. И там двое собака в избушке, тоже на полу лежат. Двое собака и на голос ничего не лают, как будто не слышат. А мне только голос: “Выйди, выйди”. “Пет, – шуэні, – пет!” (Выйди, – говорят, – выйди!). По коми «пет» – выйди. Но я не вышел. Не вышел, они говорят: “Бросьте за волосы! Бросьте за волосы!” <Рассказчик смеется> Но я все равно сидел. Я говорю: “Волос-то у меня уже сейчас нету”. Я как раз в Ухту ходил, и было выстрижено совсем. Я говорю: “Через волосы не бросите”. (Соб.: Так их несколько что ли было?) – Да. Один*

там говорит только: “Выбросьте, выбросьте!” Не видно ничего, тёмно. Голос-то слышно, а не видно. Один мне говорит: “Выбросьте”. Они там наверно несколько были. “Выбросьте, - слышу, выбросьте”. Сперва пожелали “выйди”, а потом “выбросить”. Один там говорит. Но я не вышел, пока не светло. Утром встал, тоже так, из-под полки все поднимал, посмотрел. Потом я, когда посветлело, ушел, туда, в свою избушку спустился. Ездил в Ухту, в гарнизон, боеприписанный. (Соб.: А это здесь было?) – Это по этой реке, сотня километров отсюда. В верховьях. Один человек там с ума сошел. Испугался. Он из Богородска. Они два брата охотились. Старший брат осень, пока река совсем не встала, спустился лодкой, дичь повез. А младшего брата оставил там. И когда обратно поднялся, он, говорит, сухим веником как будто парится. Кос корёсен бытьте пывсе пö бытьте, кос корёсен не вачкылэ асьсэ сія. Керкаас сія коді колема сэтче, мөд вокыс. Ешише тай мыйке, лёка сёрнитны кутіс (Сухим веником, мол, будто парится, сухим веником себя хлещет. Это то, кто в избушке оставался, другой брат. После этого плохо разговаривать стал, речь стала невменяемой)... Вот он рассказать-то не может. (Соб.: Это всё в той же избушке?) – Да. Есть места, где не постишь»⁶⁵⁸.

Итак, попробуем прокомментировать и сравнить два этих нарратива. Первый случай (текст 1) слухового «контакта» случился с рассказчиком в собственной охотничьей избушке. Исходная ситуация та же: охотник ночью один отдыхает, лежит на нарах, курит, отдыхает в ожидании рассвета: «Лежу, курю, курил тогда еще, смотрю на окно, чуть-чуть как будто не светло». Вероятно, в состоянии дремоты, но не спит. Ему начинает слышаться голос, многократно повторяющий один и тот же вопрос: «Кто вы?». Обращение во множественном числе, вероятно, в исходной варианте было на коми языке: «Кодьяс ті?». Охотник не отвечает, дожидается рассвета и осматривает под нарами, думая, что какой-то человек мог пробраться в избушку заранее.

⁶⁵⁸ФФ ИЯЛИ А1114-11а-б. Зап. Г. С. Савельева от Иванова И. К. 1921 г.р. в с. Нившера Корткеросского р-на РК, 1994 г.

Общий сценарий развития ситуации: при попадании в галлюциогенное состоянии ИСС сознание (еще не уснувшее) осмысляет переживаемую слуховую галлюцинацию в рациональном ключе: возможно, кто-то еще находится в избушке, но в темноте не видно. Принципиально важным для психического состояния, видимо, является то, что охотник ночует в собственной избушке.

Другой подобный случай (текст 2) происходит с охотником уже в чужой избушке. В темноте он долго искал сухостой на дрова и ругался (матом) по этому поводу, именно ругань (как неосознанный призыв нечистой силы), на его взгляд, и послужила поводом для появления демонов. Ночью некто невидимый многократно произнесенным «пет» (выйди) требует охотнику уйти из избушки; не дождавшись реакции на эту настойчивую просьбу, этот некто приказывает кому-то схватить охотника за волосы и вытащить из избушки. Однако охотник незадолго перед этим постригся «под ноль», и совершить задуманное невидимым демонам не удастся, что и было озвучено самим охотником. Охотник не испытывает особого страха, дожидается рассвета и уходит.

Общий сценарий развития ситуации таков: охотник ночует в избушке, в какой-то момент попадает в ИСС, возникает слуховая галлюцинация. В данном случае, эта слуховая галлюцинация воспроизводит доминантный для традиции мотив «Лесной дух выгоняет охотника из чужой избушки». В психофизиологическом ракурсе: 1) человек находится в состоянии полного покоя, близкое к состоянию сна; тело уже расслаблено, первичное сознание (перцептивное осознание внешних и внутренних раздражителей) готово ко сну, связь с внешним миром минимальна, однако рефлексивное сознание (осмысление собственных сознательных переживаний) еще не отключилось (человек знает, что не спит); 2) человек впадает в состояние транса (возникает внутренний фокус внимания), в ситуации сенсорной депривации на фоне полной темноты возникает слуховая галлюцинация, воспроизводящая доминантный мотив; 3) сознание (не уснувшее, понимающее, что две собаки

охотника никак не реагируют на «голос») пытается осмыслить переживаемое видение, т.е. соотнести ворвавшихся в объективное (психическое) пространство невидимых «демонов» с образом самого охотника, находящегося в избушке. Если соотнести с предыдущим случаем, то очевидно, что «контактер» здесь находится в крайне напряженном психическом состоянии: физически уставший + в полной темноте + непроизвольный мат, осознаваемый как мотивированный вызов нечистой силы (тоже доминантный для традиции мотив «демоны пристают к матюгающемуся человеку») + знание о других демонологических событиях, связанных с этой избушкой (приведенный в этом же рассказе несчастный случай с двумя братьями; в следующем тексте (см. ниже) дается еще одна мотивировка – в этой избушке закопан убитый беглыми заключенными человек). Соответственно, можно предполагать и качественно иное, более глубокое, состояние испытываемого транса. 4) Далее, «когнитивный» конфликт достигает порогового значения, и сознание переключается в нарративный регистр и находит нарративное «решение». Более детально: когда психоэмоциональное напряжение достигает определенного порогового состояния, языковое сознание (измененное) переключается в нарративный регистр и порождает сюжетную реальность, непротиворечивым образом разрешающую психологический (когнитивный) конфликт: лесные демоны пытаются выгнать охотника из избушки, утащив его за волосы: им это не удастся, поскольку охотник ранее постригся под ноль. Организованный сюжетом событийный ряд четко связан и в пространстве-времени и причинно-следственной логикой – т.е. перед нами обоснованная с точки зрения каузальности и правдоподобная с жизненной точки зрения и нарративная реальность. Когнитивный конфликт устранен, сюжет с «удачным» финалом возвращает сознание в исходное состояние ОСС (охотник отдыхает в избушке в ожидании рассвета). Поскольку анализируемый текст деформирован в языковом отношении, ассоциативно-образная структура сюжета, выстраивающую комплементарные связи между реальной (физической) и ирреальной (демонологической) частями достаточно размыта. Очевидно, что

эмоциональное усиление исходного мотива-образа «изгнания» вызывает и количественно (многократное и долгое повторение одного и того же слова; один демон > два демона > два или три демона) и качественно усиливающиеся аттракции: попросить выйти > настойчиво попросить выйти > потребовать выйти > выкинуть за волосы (как крайне жесткий вариант действия); последняя находит комплементарный отклик «волосатый – лысый» и возникает элементарный сюжет на достаточно популярную анекдотическую тему «хватать лысого за волосы».

Ирреальное (демоническое)	реальное
демон	охотник
хозяин	гость
невидимый	видимый
свой дом	чужой
просьба выйти: <i>Пет!</i>	сидит молча
требование: <i>Пет! Пет! ...Пет!</i>	собаки тоже молчат
угроза	опасности нет (собаки спокойны)
много демонов	один
схватить за волосы	постричь волосы

Эта структура соотносится нарративным сознанием с событийной матрицей, которую можно выразить в виде трехчастной схемы: *начало*, *финал* и некая *причинно-следственная связь*, превращающая события в сюжет. Две комплементарные части становятся двумя сюжетообразующими ситуациями: инициальной ситуацией, где главным действующим лицом становятся демоны (хватаящие за волосы) и финальной – с «опытным» человеком в главной роли, постригшим волосы. Далее нарративное сознание расщепляет эту структуру и разворачивает в линейный текст. Более подробно принципы такого сюжетосложения – самосборки сюжета рассмотрены нами выше. Особо отметим, что для создаваемой нарративной (виртуальной) реальности с нарративным хронотопом физическая последовательность действий не имеет особого значения:

охотник «знает», что нужно делать. Более того, в проекции на событийную матрицу именно мотив «человек постригает волосы» и вызывают комплементарную аттракцию «демоны хватают за волосы».

Чтобы показать, что может происходить с прототекстом в устной традиции, рассмотрим еще одну быличку, повествующую об этом же случае, но в пересказе другого охотника. К сожалению, текст тоже был записан на ломанном русском языке от коми исполнителя: *«Один рассказывал. Не дошел до своей избышки, зашел в чужую. Когда заходишь, надо сказать: “Ты принимай меня хорошо, ночевать...”*. *«Я, – говорит, – это сказал, зашел. Потом печку затопил. Чай сварил, поел. Потом слышу, кто-то говорит: “Выброси его за волосы! Возьми, – говорит, – за волосы и выброси!”* *Ночь, – говорит, – около двенадцати часов. Часов нет, ночью. “Выброси!”* *А я, – говорит, – думаю: у меня волос-то нет». Он охотник из Ивановской, он живой еще, расскажет. “За волосы, – говорит, – выброси”. А у меня волос-то нет. Я говорю: Куда за волосы? У меня волос-то нет, выбросить. Потом, я, – говорит, – всю ночь лежал. Спать то не спал, а так. Потом как немного стало светать, я оттуда и вышел. Это каснится. <мерещится, чудится– А.П.> (Соб.: А так кто это говорил-то?) – А я не знаю, – говорит, – там кто. Кто-то, леше <леший – А.П.>, наверное, тоже был. “Выбросите, – говорит, – его за волосы”. А у меня волос нет. “За волосы его возьмите и выкиньте на улицу! Почему он зашел сюда, в наш дом?!” Они вдвоем или втроем, леше-то, а меня, – говорит, – один говорит: “Возьмите и за волосы выбросите на улицу!” Не знаю, может и испугался. А он говорит, что здесь беглые убили одного, закопали возле дверей. Вот и каснится человек, – говорит. (Соб.: Это возле той избышки?) – Да. (Соб.: Так он только их слышал, а не видел?) – Да. “Не вижу, – говорит. – Говорит “выброси“, а у меня волос нет. Темно, говорит, там же лампы нет. Я ночью, – говорит, – пришел. Я, – говорит, – в Ухту куда-то ходил, и напрямую шел домой”. Ничего с ним не случилось. По-коми это Емель деревня, а по-русски – Ивановск. Кон Вань, Иван Кондратьевич. Вот в дом зайдешь, надо попроситься хорошо, тогда не каснится. Хоть под*

елками будешь ночевать, тоже просить надо елку. Ругаешься – он и приближается, лешак, вот и каснется»⁶⁵⁹.

Какие трансформации сюжета произошли в данной быличке? Прежде всего, исчезла исходная мотивировка «нарушение правил поведения» (мат и ругань), которая заменена на абсолютно (!) противоположную – «правильное поведение» (попросился ночевать у «хозяев»); нет ни слова об усталости (*печку затопил, чай сварил, поел*) – т.е. нет никаких предпосылок для попадания в ИСС. В качестве доминантного мотива включен мотив «нечистого» места (убийство и захоронение мертвеца под порогом избушки) + мотив «полночного часа». В силу языковой деформации рассказа сложно сказать, какую роль в данном пересказе играет «сюжетообразующий» мотив «хватать лысого за волосы»; во всяком случае, отсутствие мотива «охотник постригся под ноль» начисто разрушает механизм сюжетопорождения прототекста.

Выводы по главе

Представленная в данной главе концепция порождения сюжета основана на двух гипотетических посылах. Фольклорная традиция как самоорганизующаяся система обладает свойствами, характерными для других синергетических систем. Доказательству этой гипотезы посвящена вся данная работа. Соответственно, самосборка как частный, узколокальный вариант самоорганизации на отдельных участках системы, тоже может иметь место и в фольклорной системе. Наш вариант проявления механизмов самосборки, в исходных своих параметрах соответствующий принципам самосборки на субмолекулярном уровне материального микромира, может быть представлен как один из возможных аналогий синергетического процесса эволюции системы от неупорядоченности к порядку. В отличие от более широкого понятия самоорганизации, самосборка – это формирование упорядоченных структур за счет взаимодействия между

⁶⁵⁹ ФФ ИЯЛИ А1113-14. Зап. Г. С. Савельева от Латкина И. С. 1927 г.р. в с. Нившера Корткеросского р-на РК, 1994 г.

частицами данной среды, без внешнего специфического воздействия. В определенных ситуациях внешнее воздействие может оказывать стимулирующее (или подавляющее) влияние. В случае с первым оттопонимическим сюжетом об убийстве Василя, средой порождения сюжетной структуры становится локальная фольклорная топография, аффективно-ассоциативное осмысление которой и заполняет лежащую в основе этой структуры событийную матрицу.

Рассмотренные во втором параграфе демонологические сюжеты выдвигают на первый план проблему нарративного сознания. Гипотетически, событийная матрица (или набор подобных событийных матриц) представляет собой заложенный в человеческом (когнитивном) сознании фокус нарративного осмысления окружающего мира в виде связанных между собой событий.

«Нарративный транс» – это еще одна гипотетическая концепция автора, построенная на разработках когнитологии, в частности на концепцию сосуществования логико-научного и нарративного модусов мышления (как равноправных, но фундаментально различных способах убеждения и самоубеждения) Дж. Брунера. Однако в нашем случае эти два модуса могут быть рассмотрены как два взаимосвязанных процесса восприятия действительности. Ассоциативно-смысловая структура – это продукт парадигматического (логико-научного, аффективно-ассоциативного мышления) модуса. Дальнейшая нарративизация этих структур зависит от степени их соответствия «событийным матрицам», одну из которых мы и пытались актуализировать. Здесь мы возвращаемся к концепции Ю. М. Лотмана о событийной основе сюжета⁶⁶⁰.

Демонологические сюжеты, возникшие без переключения сознания реципиента в «нарративный модус», входят в фонд повествовательной традиции, и именно они транслируют устоявшиеся повествовательные «каноны», на языке синергетики – поддерживают систему в состоянии устойчивой неравновесности. Однако при этом очевидно, что появление оригинальных сюжетов связано с выходом за пределы «флуктуаций», и именно они определяют развитие системы

⁶⁶⁰ Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб., 2005. С. 169.

на данном участке, проявляют эмерджентные свойства фольклорной традиции, и уводят ее от точки термодинамического равновесия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обозначив ряд фольклористических тем, нуждающихся в переосмыслении, мы попытались сконцентрировать внимание на общей проблеме очевидного сегодня противостояния теории и практики. Если согласно теории, фольклор жив настолько, насколько он сохраняет установки на традиционность, на каноны, то в реальности – фольклор жив настолько, насколько он сохраняет способность изменяться, соответствовать духу времени. Два этих противоположных качества – повторяемость и изменчивость – уживаются только в открытых, сильно неравновесных сложноорганизованных системах, способных к самоорганизации. Этот постулат может и должен стать исходным при обращении к изучению динамики развития фольклорной традиции.

С точки зрения эволюции все фольклорные инновации как чужеродные, случайные элементы являются дестабилизирующим фактором, разрушающим достигнутое системой или данным участком системы состояние равновесности. Степень воздействия этих «случайностей» напрямую зависит от состояния системы в данный момент. В состоянии устойчивой неравновесности такая «случайность» может быть «погашена» системой и никак не проявиться. Достаточно наглядно это проявляется на уровне иноязычной лексики, включенной в конвенциональный язык, но никак не проявившейся в фольклорном творчестве. Если данный участок системы был близок к «пороговому» состоянию, то заимствование может стать бифуркационным стимулом, определяющим дальнейшее развитие. Однако в любом случае дальнейшее состояние предопределено свойствами самой системы, и выбор пути зависит от возможностей самой фольклорной среды.

Ярким объектом для понимания синергетических принципов межэтнического взаимодействия, может быть названа ижмо-колвинская фольклорная традиция, известная, прежде всего, в связи с открытием северно-коми эпоса. Она может быть рассмотрена как уникальный объект изучения процессов, связанных с рождением новой культуры с эмерджентными, ранее не

присущими ни одной из контактирующих традиций, свойствами. Уникальность этой фольклорной культуры связана и с тем, что ее рождение и угасание происходило в исторически обозримом времени и пространстве. Общую картину зарождения этой самобытной культуры можно представить так: произошло взаимодействие двух абсолютно разных культур – коми-ижемцы за короткий срок (конец XVIII – первая половина XIX вв.) освоили оленеводство и мир кочевника, а колвинские ненцы перешли на оседлый образ жизни, переняли язык и обычаи ижемских коми. При этом ни один из процессов нельзя назвать специфически ижмо-колвинским, но именно в ситуации с коми-ижемцами и колвинскими ненцами эти процессы приобрели системный, синергетический эффект, вызвавший появление эмерджентных свойств, ранее не присущих ни ненцам, ни коми-ижемцам. В контексте синергетической парадигмы все рассмотренные нами «надфольклорные» факторы глубоко взаимосвязаны и с жизнью фольклорной культуры как таковой. Соединившись в единый культурогенный импульс, они вызвали взрывоподобное (всего за несколько поколений) рождение новой фольклорной эстетики и уже не делимой на этнические слагаемые новой традиции. Возникла особая субкультура полукочевых оленеводов с уникально продуктивной фольклорной системой, биэтнической и билингвистической в своих истоках. Во второй половине прошлого века колвинские ненцы были уже ассимилированы и растворились в оленеводческой культуре коми-ижемцев; субкультура распалась на несколько разрозненных групп, которые «вернулись» к традиционной мооязычной фольклорной системе, уже сильно редуцированной в советский период.

Вхождение любой инновации связано с перестройкой того или иного участка традиции в соответствии с фрактальной структурой, присущей системе. Таким образом, все новое приобретает качество самоподобия традиции. Фрактальность направлена на синхронизацию циклов всех подсистем, однако в реальной картине бытования традиции всегда могут сосуществовать перестраивающиеся и спокойные участки и уровни. Какие-то жанры остаются «холодными» к инновациям, какие-то – проявляют в данный период свою

активность. В активном состоянии любая случайность может определить вектор дальнейшего развития того или иного участка традиции, в результате такой необратимости возникают уникальные и неповторимые явления. Именно они создают черты специфичности данной локальной традиции.

Мы рассмотрели достаточно широкий ряд явлений, связанных с вхождением заимствований в самые различные уровни (подсистемы) фольклорной традиции. Несмотря на разнородность анализируемого материала, механизмы освоения заимствований достаточно универсальны и могут иметь несколько степеней сложности, которые зависят как от качественно-количественных характеристик заимствуемого явления, так, вероятно, и от степени неравновесности традиции в данный момент.

Наиболее простой уровень, который мы можем наблюдать, связан с ситуациями, когда абсолютно спонтанная односложная (на уровне одной лексемы) аттракция вызывает кумулятивный эффект. Так, возникший в результате квазиэтимологической интерпретации образ радуги порождает цепь совершенно случайных мифологических ассоциаций. В результате этой кумуляции вырастает совершенно типичная космологическая структура, в которой самые обычные образы начинают играть роль космогонических первообразов (здесь и небесные бык и корова, и небесная гора, космогоническая периферия, и первостихии «огонь», «вода», первопредметы и т.п.). Случайно возникающий параллельно с этим образ мыши разворачивает эту структуру еще дальше, возникают новые космологические «прочтения». В совокупности всех спонтанно возникающих фольклорных вариаций именно в коми традиции этот сюжет начинает представлять собой уникальную концентрацию в одном текстовом пространстве не только архетипичных концептов (огонь, вода, гора, небо) – они же мифологемы хтонических сил, но и широкого (а самое главное – открытого) списка культурных универсалий, представляющих собой иерархическую пирамиду архаичного порядка, соотносимых с первоначальным опытом структурирования Космоса.

Не менее пестрая картина взаимодействия микро- и макроуровней традиции, объединяющая множество спонтанных вариантов адаптации иноязычного элемента, возникает в случае с образом *горань*. В результате освоения заимствованного фольклорного текста, связанного с игрой, многократно повторяемое слово «хороню» (играть в «хороню») трансформируется в формулу-термин «гораньысь ворсны» (играть в «горань»). В ходе возникших фоносмысловых аттракций на лексическом уровне реализуется исконная морфологическая модель, под которую трансформируется иноязычное слово. В результате этого возникает ряд абсолютно случайных паронимических ассоциаций, многие из них перерастают в квазиэтимологические мотивировки, которые определенным образом сказываются на игровой традиции в целом. На следующем уровне игровой термин трансформируется в обозначение всего игрищечного комплекса. На макроуровне культурного текста *горань* уже становится неким инвариантным обозначением традиции (горань/ горка). Таким образом, в результате спонтанного освоения инновации возникает организованный по фрактальному принципу (в результате самоповторов) интертекст, по вертикали соединяющий несколько уровней традиции. В совокупности подобные точечные переходы образуют единую интертекстуальную парадигму, связывающую все задействованные уровни фольклорной культуры.

В случае ритуально-магическим *ректасем* фрактально организованную гипертекстовую структуру организует «сквозная» тема «человек – мера – смерть», разыгрываемая на разных уровнях культурного метатекста. В эту структуру инкорпорирован и сам обрядовый текст, таким образом, эта инновация входит в традицию в качестве еще одного, нового слоя той же структуры. Вследствие такого «сквозного» структурирования смыслов окказиональная инновация начинает проявлять свою «исконность», оказывается чем-то «давно забытым старым».

Более широкий охват наблюдаемых процессов самоорганизации предоставляет нам рассмотренный сюжет о варке сула. Здесь на примере многих вариантов записи мы можем наблюдать и его развитие, и его разрушение.

Возникший, вероятно, в двуязычной среде случайный перевод *судно* 'посуда' > *судно* 'корабль' порождает новый хронотоп сюжета, который находит совершенно иную мифопоэтическую проекцию. При заимствовании сюжета соблюдается его исходная формально-смысловая организация, но диалоговая часть – лексико-семантическое ядро сюжета не переводится на коми язык, а сохраняется как «русскоязычный текст в тексте». В результате этого возникает двуязычный сюжет, который начинает обыгрываться как типичная ситуация столкновения двух знахарей: своего (коми) и чужого (русского). Соответственно диалог между ними становится микротемой словесного состязания в магической силе, а говорение на русском языке реализуется как переключение на магический язык.

Вероятно, любое чужое слово или текст, осваиваемое традицией, так или иначе, вовлекается в звуко-смысловые связи с исконными словами и текстами, приобретая, таким образом, новый смысл, понятный и «знакомый» традиции. Когда возникает фоносемантическая доминанта, которая в русле синергетического процесса может быть определена как аттрактор, она начинает направлять процесс дальнейшей перестройки, вносить коррективы в предыдущее состояние фольклорно-языковой картины мира, создавать новые смыслы, которых не было ни в языке-доноре, ни в языке-реципиенте.

Продолжая движение от частных проявлений к общим принципам самоорганизующейся системы, мы рассмотрели ряд инноваций, связанных с календарной обрядностью.

Одним из наиболее специфических мифологических образов коми-зырян является образ *трескучего мороза*, зафиксированный и в мужских, и в женских ипостасях. Имея достаточно скудные сведения об этом персонаже, мы, опять же, опираясь на общие принципы самоорганизации, попытались обобщить все имеющиеся в нашем распоряжении материалы о «зимней» – конкретнее – святочной мифологии во всех ее микролокальных воплощениях. Результаты проведенного исследования позволили сказать, что тема «трескучего мороза» стала общим аттрактором и для мифологического образа *трескучего мороза* и для микролокальных представлений о святках. Совершенно традиционный набор

святочных мотивов и представлений начинает выступать в абсолютно ином качестве, наполняется новым смыслом: святки становятся метонимическим обозначением святочных морозов, активизация святочных духов – активизацией мороза, «деревянный шум» – метонимией «трескучего мороза», треск расщепляемых и ломаемых лучин – оживающего демона; арготическое *шинпуля*, восходящее к локальному наименованию святочного духа, становится метонимическим обозначением мороза. Важно понимать, что этот аттрактор «сработал» именно в условиях высокой степени нестабильности коми фольклорной традиции и, соответственно, вариативной неустойчивости микролокальных календарных представлений.

Еще одна календарная инновация, рассмотренная нами, связана с абсолютно случайным попаданием в контекст календарных представлений имени Демьян Бедный. Однако, как показывает наш анализ, этот окказиональный хрононим был «предопределен» целым рядом мотивировок, уже характерных для осеннего дня Кузьмы-Демьяна, обозначив своим именем аттрактор «Демьян – бедность», вызвавший перестройку широкого спектра традиционных представлений о календарной дате. Здесь и адаптация к хозяйственной деятельности и гендерное «перераспределение», закрепившее за этой осенней датой статус всеобщего женского праздника с братчинным пиром, символизирующим завершение земледельческого года и переход к потреблению накопленного урожая – «богатства». Здесь и амбивалентное отношение к осеннему богатству, проецируемое на регламентацию брачных отношений. Здесь и собственно языковые аттракции, между кузьма-демьяновским двузначным *во* 'год/ урожай', «касьяновым годом» и «демьяновым месяцем», выдвигающие на первый план мотивы «бедности-несчастья», «случайно» зафиксированные в микролокальном хронониме Демьян Бедный. Так, из множества несвязанных и случайных факторов возникает общий вектор самоорганизации на данном участке системы.

Развивая далее тему спонтанности инновационных процессов, мы на примере еще одной календарной случайности, связанной с совпадением Степанова дна с Днем Победы, попытались сконцентрировать внимание на самом

механизме фазового перехода, определяющем динамику традиции. Фазовый переход в информационном смысле определенным образом связан с переходом количества информации в новое качество, применительно к языковому знаку речь может идти о переходах с формы языкового элемента на его содержание, и наоборот. Одним из известных вариантов такого переноса смысловой нагрузки с содержания на форму является метафорический перенос. С определенными поправками, мы можем вполне правомерно заменить термин «фазовый переход» на терминологически более близкое понятие «метафора». Рассмотрев некоторые нововведения в цикле преданий о Стефане Пермском, мы выявили достаточно широкий ряд эндогамных, «внутренних» предпосылок к появлению новых мотивов и сюжетов. Перед нами одна и та же «сквозная» метафора «великий», разыгрываемая (самоповторяемая) на разных уровнях культурного метатекста. Именно в эту «нишу», опять же в результате заложенных «предпосылок», инкорпорированы новые сюжеты и мотивы. Таким образом, все инновации входят в традицию в качестве еще одного, нового слоя той же структуры. Выявленные нами самоповторы метафоричны по отношению к друг другу, а возникающий в результате такой самоорганизации образ Степана Великого метафоричен по отношению к историческому прототипу. В синергетическом понимании эта метафоричность и есть проявление фазовых переходов, в результате которых возникает новый параметр порядка на определенном участке системы, а сам концепт «великий» сыграл роль аттрактора для данного участка фольклорной системы. Учитывая сложноорганизованность, фрактальность самого концепта правомерно назвать его структурой-аттрактором. В свою очередь, возвращаясь к концепции «фольклорного замысла» мы можем уверенно сказать, что слово-концепт «великий» проявил себя именно в таком качестве, породив целый спектр фольклорных артефактов. Этот «замысел» вызвал трансформации уже известных сюжетов и мотивов, сказался в создании новых преданий. В более широком контексте – реструктурировал историческую память традиции о событиях стефановского цикла и создал новый хронотоп. Телеологичность и новых сюжетов и возникших трансформаций – это еще один признак процесса

самоорганизации, спонтанной перестройки попавшего под влияние аттрактора участка системы.

Исходя из того, что в наши аналитические выкладки были вовлечены и собственно коми, и иноязычные фольклорные явления, можно утверждать, что для механизмов самоорганизации между ними нет принципиальной разницы. Гораздо более важным фактором становится их отношение к действующим аттракторам, что определяет местонахождение в общей фрактальной картине. Поскольку рассмотренные нами заимствования еще не утратили своей чужеродности, находятся «на поверхности» традиции, мы еще в состоянии более или менее наглядно увидеть следы их самоорганизации. По мере обращения к более глубоким слоям культуры, спектр и наших возможностей, и наших аналитических результатов резко уменьшается, и в перспективе дальнейшие изыскания в этом направлении потребуют более тонких и точных инструментов. Собственно, данное исследование только намечает подступы к более серьезным и глубоким исследованиям отдельных феноменов фольклорной культуры. Одна из таких перспектив связана с изучением коми заговорной традиции, синергетические «ключи» к пониманию которой только обозначены. Здесь перед нами возникает необходимость пересмотра исследовательских позиций. С одной стороны, в традиционной культуре существовали и существуют достаточно жесткие установки к пользованию и трансляции магических знаний. С другой – вовлеченная в сферу активных межэтнических фольклорных взаимодействий заговорная традиция испытывает на себе те же механизмы самоорганизации, обнаруживает ту же фрактальность. Именно благодаря фрактальному принципу в эзотерической традиции возникают новые «ниши», в которые органично «вписываются» инновации.

Парадоксальная, на первый взгляд, изменчивость, динамичность развития коми заговорной традиции связана с широким спектром инновационных процессов, как экзогамных, связанных с прямыми заимствованиями из русской заговорной традиции, так и эндогамных. В самой традиции возникают многочисленные формально-смысловые «сдвиги», выравнивающие в

соответствие народную терминологию и возникающие инновации. На удалось постулировать целый ряд возможных составляющих концепта *нимкыв видзны*, на которые исследователи еще не обращали внимание: это и возможная этимология *нимкыв* ‘заклинание, заговор’, ритуально-магическая линия развития представлений о *нимкыв* – славе, профилактическая основа традиции *нимкыв видзны*, выводящая к мифоритуальным установкам социума, «текстологические» детерминанты, связанные со спецификой самих заговорных текстов и многое другое. Исходя из возникших расхождений и наслоений, достаточно сложно выдвинуть на первый план какую-либо из отмеченных линий. Таким образом, под влиянием инноваций заговорная традиция *нимкыв видзем* стала представлять собой многоуровневую и многократно продублированную концептуальную картину, соответствующую фрактальному принципу самоорганизации.

Тема «заговорная заумь» в контексте фрактального устройства заговорной традиции коми-зырян занимает одно из ключевых позиций. Мы рассмотрели четыре конкретных примера из заговорной зауми, характерной для традиции коми. Нами выдвинуты две авторские гипотезы, определяющие перспективу исследования в данном направлении. Гипотеза первая: языковые трансформы, верифицируемые как заумь, могут возникать в результате компрессии грамматически правильного текста-источника (предтекста, прототекста) в ритмическую матрицу заговорного акта. Под ритмической матрицей понимается сложноорганизованная, фиксированная структура ритмических подсистем: звуко-ритмической, ритмомелодической, метрико-ритмической и других размерностей. Гипотеза вторая: компрессия прототекста в заговорный текст может иметь нелинейный характер и являться результатом особой стратегии передачи заговорного знания от учителя ученику. В силу определенных психофизиологических установок и ограничений ученик не запоминает сам заговорный текст, а воспроизводит более глубинные уровни магико-ритуального перформатива, связанные с ритмической матрицей. И уже в эту матрицу, воспроизведенную его сознанием, встраивается новый вербальный ряд, собранный из компонентов текста-источника, зафиксированных кратковременной

памятью обучаемого. Можно предположить, что словесный текст конструируется – самособирается «снизу вверх», то есть от звуко-ритмических ассоциаций к слоگو-ритмическим, морфемо-ритмическим (из слоگو-ритмических ассоциаций собираются морфологические подоби́я), лексико-ритмическим (из морфологических соответствий собираются лексические подоби́я), и далее лексико-синтаксическим. Первая часть текста «застывает» на предпоследнем уровне, превращаясь в морфологическую заумь. То есть опять же «заумность» – это результат компрессии словесного материала в ритмическую структуру, и в идеале, новый текст мог бы полностью соответствовать доминантным нормам связности и цельности.

Таким образом мы переходим к еще одной составляющей синергетической концепции, связанной с «техническими» проблемами порождения фольклорных текстов. Понимая общие принципы самоорганизации всей системы в целом, мы можем перейти от макроуровней системы к ее микроуровням, связанным с возникновением и вхождением в общую фольклорную систему сюжетных инноваций, проявляющих те же принципы самоорганизации на локальном участке традиции.

Представленная в последней главе концепция порождения сюжета основана на двух гипотетических посылах. Фольклорная традиция как самоорганизующаяся система обладает свойствами, характерными для других синергетических систем. Доказательству этой гипотезы посвящена вся данная работа. Соответственно, самосборка как частный, узколокальный вариант самоорганизации на отдельных участках системы, тоже может иметь место и в фольклорной системе. Наш вариант проявления механизмов самосборки, в исходных своих параметрах соответствующий принципам самосборки на субмолекулярном уровне материального микромира, может быть представлен как один из возможных аналогий синергетического процесса эволюции системы от неупорядоченности к порядку. В отличие от более широкого понятия самоорганизации, самосборка – это формирование упорядоченных структур за счет взаимодействия между частицами данной среды, без внешнего

специфического воздействия. В определенных ситуациях внешнее воздействие может оказывать стимулирующее (или подавляющее) влияние. В случае с первым оттопонимическим сюжетом об убийстве Василия, средой порождения сюжетной структуры становится локальная фольклорная топография, аффективно-ассоциативное осмысление которой и заполняет лежащую в основе этой структуры событийную матрицу.

Рассмотренные во втором параграфе демонологические сюжеты выдвигают на первый план проблему нарративного сознания. Гипотетически, событийная матрица (или набор подобных событийных матриц) представляет собой заложенный в человеческом (когнитивном) сознании фокус нарративного осмысления окружающего мира в виде связанных между собой событий. «Нарративный транс» – это еще одна гипотетическая концепция автора, построенная на разработках когнитологии, в частности на концепцию сосуществования логико-научного и нарративного модусов мышления (как равноправных, но фундаментально различных способах убеждения и самоубеждения) Джерома Брунера. Однако в нашем случае эти два модуса могут быть рассмотрены как два взаимосвязанных процесса восприятия действительности. Ассоциативно-смысловая структура – это продукт парадигматического (логико-научного, аффективно-ассоциативного мышления) модуса. Дальнейшая нарративизация этих структур зависит от степени их соответствия «событийным матрицам», одну из которых мы и пытались актуализировать. Демонологические сюжеты, возникшие без переключения сознания реципиента в «нарративный модус», входят в фонд повествовательной традиции, и именно они транслируют устоявшиеся повествовательные «каноны», на языке синергетики – поддерживают систему в состоянии устойчивого равновесия. Однако при этом очевидно, что появление оригинальных сюжетов связано с выходом за пределы «флуктуаций», и именно они определяют развитие системы на данном участке, проявляют эмерджентные свойства фольклорной традиции, и уводят ее от точки термодинамического равновесия.

Исследуемая нами коми традиционная культура на протяжении всего XX в. находилась в состоянии активных межэтнических взаимоотношений, что связано с глубокими трансформациями фольклорной традиции. Вероятно, это можно сказать о многих этнических традициях постсоветского пространства. Несмотря на то, что этот период определяется как время стагнации этнических культур, не все здесь столь просто, как кажется. По мере накопления и осмысления фактов становится все очевиднее, что попытки управления и идеологического контроля вызвали не столько перестройку механизмов традиции, сколько мимикрию под действительность, опять же порожденную внутрисистемной самоорганизацией. Там, где традиция сумела сохранить параметры сложноорганизованной системы – речь может идти как об отдельных локальных/ микролокальных традициях, так и об отдельных участках фольклорной культуры – можно надеяться на самовоспроизводство новых фольклорных явлений.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

В названиях языков и диалектов: вв. – верхневычегодский (коми-зырянский), вс. – верхнесысольский (коми-зырянский), вым. – вымский (коми-зырянский), иж. – ижемский (коми-зырянский), и.е. – индоевропейский, дп. – древнепермский, к - перм. – коми-пермяцкий, лл. – лузско-летский (коми-зырянский), нв. – нижневычегодский (коми-зырянский), общеп. – общепермский, печ. – печорский (коми-зырянский), скр. – присыктивкарский (коми-зырянский), сс. – среднесысольский (коми-зырянский), удм. – удмуртский, уд. – удорский (коми-зырянский).

В указаниях на источники:

НА Коми НЦ УрО РАН – научный архив Коми научного центра УрО РАН

НА РК – Национальный архив Республики Коми

ФА СыктГУ – фольклорный архив Сыктывкарского университета

НМРК – Фольклорное собрание Национального музея Республики Коми

ФФ ИЯЛИ – фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми

НЦ

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**Источники**

1. Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С. А. Кузнецова. – Санкт-Петербург: Норинт, 1998. – 1534 с.
2. Великорусские народные песни / Изд. проф. А. И. Соболевским. – Т. VI. – СПб., 1900.
3. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. – Сыктывкар, 1958. Выпуск 4. – С. 257–271.
4. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. / В. И. Даль. – Москва: Русский язык, 1989. – Т.2: И-О.
5. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. / В. И. Даль. – Москва: Русский язык, 1991. – Т.4: P-V.
6. Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Вып.4. – Сыктывкар, 1958. – С. 257–271.
7. Доронин, П. Г. Материалы по истории Коми края / П. Г. Доронин // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.1. Д.25. Л.111-116.
8. Жеребцов И. Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник / И.Л. Жеребцов. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2000. – 448 с.
9. Жилина, Т. И. Верхнесыольский диалект коми языка / Т. И. Жилина. – Москва: Наука, 1975. – 268 с.
10. Жилина, Т. И. Лузско-летский диалект коми языка / Т. И. Жилина. – Москва: Наука, 1985. – 270 с.
11. Жилина, Т. И., Бараксанов, Г. Г. Присыктывкарский диалект и коми литературный язык / Т. И. Жилина, Г. Г. Бараксанов. – Москва: Наука, 1971. – 276 с.

12. Изсайса комияслӧн фольклор (Фольклор зауральских коми) / Сост. М. И. Ёлтышева, Н. С. Коровина, А. В. Панюков. – Сыктывкар: Редакционно-издательский раздел ИЯЛИ Коми НЦ, 2016. – 295 с.
13. Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой / Отв. сост. М. А. Анкудинова. – Сыктывкар, 2005. – 158 с.
14. Колегова, Н.А., Бараксанов, Г. Г. Среднесысольский диалект коми языка / Н. А. Колегова, Г. Г. Бараксанов. – Москва: Наука, 1980. – 226 с.
15. Коми ворсӧм да гаж: тӧрыт да талун (Коми игры и веселье: вчера и сегодня) / Сост. Л. Н. Камбалова, А. Н. Рассыхаев. – Сыктывкар: Кола, 2007. – 76 с.
16. Коми морт. Очерки зырянской охоты / Коми морт. – Сыктывкар: Записки Общества изучения Коми края, 1928, Вып.1. – С. 81–82.
17. Коми народные загадки / Сост. Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1975. – 111 с.
18. Коми легенды и предания / Вступ.ст., сост., примеч. и перевод Ю. Г. Рочева. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984. – 176 с.
19. Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. Т. 3. Изд. 2. – Сыктывкар, 1995. – 256 с.
20. Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Т. 1. Изд. 2. – Сыктывкар, 1993. – 287 с.
21. Коми народные песни: Ижма и Печора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Т. 2. Изд. 2. – Сыктывкар, 1994. – 192 с.
22. Коми народный эпос / Под. ред. А. К. Микушева. – Москва: Наука, 1987. – 686 с.
23. Коми пословицы и поговорки / Сост. Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1983. – 208 с.
24. Коми фольклор. Собрал П. Аристэ / Сост. Н. Кузнецов. Ч.1. – Тарту, 2005. – 215 с.
25. Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / Сост. Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. – 176 с.

26. Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривошекова-Гатман. – Москва: Русский язык, 1985. – 624 с.
27. Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. – 432 с.
28. Кытчö тійö мунатö? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. – Кудымкар: Пермское кн. изд-во, 1991. Т. II. – 286 с.
29. Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда // Национальный архив РК. Ф.230. Оп.1. Д.197.
30. Макарий, арх. Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского / арх. Макарий // Сказание о Стефане Пермском. – Сыктывкар, 1992. – С. 8–25.
31. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии / Собр. П. С. Ефименком. Ч. 2. Народная словесность. Москва: Типо-литография С. П. Архипова и К, 1878. – 276 с.
32. Мельников, С. Разнообразная ловля оленей и предрассудок зырян / С. Мельников // Вологодские губернские ведомости. 1853. – № 33. – С. 285–286.
33. Мельников, С. Е. Разнообразная ловля зырянами диких оленей / С. Е. Мельников // Живая старина. 1898. Вып.1. С. 480–482.
34. Микушев, А. К. Коми эпические песни и баллады / А. К. Микушев. – Ленинград: Наука, 1969. – 295 с.
35. Микушев, А. К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.) А. К. Микушев // Научный архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 118. Т. 1. – С. 27–28.
36. Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Составитель Е. С. Новик [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/13.Struzhka.htm>. – С. 131–136. (Дата обращения: 20.05.17)

37. Михайлов, М. Н. Описание Усть-Выма / М. Н. Михайлов. – Вологда: Губ. тип., 1851. – 349 с.
38. Му пуксьом – Сотворение мира / Автор-сост. П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2005. – 624 с.
39. Налимов, В. П. Зырянская легенда о паме Шипиче / В. П. Налимов // Этнографическое обозрение, 1903. №.1. – С. 122–123.
40. Налимов, В. П. Материалы по этнографии зырян и пермяков (Рукопись) / В. П. Налимов // Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja sytjääneistä. Suomalais-Ugrilainen Seura (Архив Финно-угорского общества). – Helsinki, 1908. I. 38-40.
41. Народные русские сказки А. А. Афанасьева. – Москва: Гослитиздат, 1957. Т.3. – 736 с.
42. Образцы коми-зырянской речи / Сост. Т. В. Жилина, В. А. Сорвачева. – Сыктывкар, 1971. – 310 с.
43. От осени до осени: хрестоматия по детскому фольклору / Сост. М. Ю. Новицкая. – Москва: Центр. ПЛАНЕТАРИУМ, 1994. – 147с.
44. Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. / Отв. редакторы А. Л. Топорков, А. А. Турилов. – Москва: Индрик, 2002. – 584 с.
45. Ракин, А. Н. Краткий коми-русский, русско-коми ботанический словарь / А. Н. Ракин. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1989. – 88 с.
46. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. акад. Н. И. Толстого. – Москва: «Международные отношения», 1995. Т.1; Москва, 1999. Т.2; Москва, 2004. Т.3. – 704 с.
47. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. А. Подвысоцкий. – Санкт-Петербург: Тип.Императ.Акад.Наук, 1885. – 198 с.
48. Сахарова, М. А. Ижемский диалект коми языка / М. А. Сахарова, Н. Н. Сельков. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1976. – 288 с.
49. Словарь диалектов коми языка / Коми сёрнисикас кывчукор: в 2 т.: более 78000 слов / Л. М. Безносилова [и др.]; отв. ред. Л. М. Безносилова;

- Российская акад. наук, Уральское отд-ние, Коми науч. центр, Ин-т языка, литературы и истории. – Сыктывкар: Кола, 2014. – Т. II. – 888 с.
50. Сидоров, А. С. Археологические памятники Вымского района Коми АССР (по материалам обследования 1928 г.). 1937 (машинопись) / А. С. Сидоров // Архив ИИМК РАН Фонд №35, оп.2, № ед.хр. 9.
51. Сорвачева, В. А. Удорский диалект коми языка / В. А. Сорвачева, Л. М. Безносилова. – Москва: Наука, 1990. – 284 с.
52. Сорвачева, В. А. Верхневычегодский диалект коми языка / В. А. Сорвачева, М. А. Сахарова, Е. С. Гуляев. – Сыктывкар: Коми книжное издательство. 1966. – 258 с.
53. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1961. – 492 с.
54. Сучачок-сучок. Традиционный фольклор язьвинских пермяков. Ч.1: Прозаические жанры: учеб. - метод. пособие / Авт. сост. Т. Г. Голева, А. С. Лобанова (отв. ред.), Л. Г. Пономарева, А. В. Черных. Перм. гос. пед. ун-т. – Пермь, 2006. – 60 с.
55. Топонимия Республики Коми. Словарь-справочник / Сост. А. П. Афанасьев. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1996. – 208 с.
56. Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995-1998 гг. / Сост.: А. В. Панюков, Г. С. Савельева. – Сыктывкар, 1999. – 125 с.
57. Удмуртско-русский словарь / под ред. В. М. Вахрушева. – Москва: Русский язык, 1983. – 592 с.
58. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – Москва: Прогресс, 1986. Т. 4. – 864 с.
59. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. 2-е изд. М.: Прогресс, 1986. Т. II. (Е-М). – 672 с

60. Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968-1973 гг.) / Сост. А. В. Панюков. – Сыктывкар: Кола, 2009. – 500 с.
61. Фольклор ненцев / Сост. Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 23). – 504 с.
62. Изсайса комияслӧн фольклор (Фольклор зауральских коми) / Сост. М. И. Ёлтышева, Н. С. Коровина, А. В. Панюков. – Сыктывкар: Редакционно-издательский раздел ИЯЛИ Коми НЦ, 2016. – 295 с.
63. Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки). Учебное издание / Сост. Ю. Г. Рочев. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1994. – 103 с. (На коми языке).
64. Fokos-Fuhs, D.R. Volksdichtung der Komi (Syrjanen) / D. R. Fokos-Fuhs. – Budapest: Akademiai Kiado, 1951. – 472 p. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов)
65. Lach, R. Jesange russischer Kriegsfangener / R. Lach. – Wien und Leipzig. Kommissions. Verleger der Akademie der Wissenschaften in Wien, 1926. B. 1. Finnisch-ugrische Völker: Wotjakische, syrjänische und permiakische Gesänge (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).
66. Munkácsi, B. Volksbrauchae und Volksdichtung der Wotjaken / B. Munkácsi. – Helsinki, – MSFOu, Bd. 102, 1952 – 715 s. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).
67. Syrjänische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. – Helsinki, 1986. Bd.2. – 242 p. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).
68. Syrjänische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. – Helsinki, 1989. Bd.3. – 402 p. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).

69. Syrjänische Texte. Gesammelt von T.E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd.4. – 522 p. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).
70. Syrjänische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 2006. Bd.5. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).
71. Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von Y. Wichmann // Memoires de la Societe Finno-ougriene. – Helsinki, 1916. – Т.XXXVIII. – 342 p. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).
72. Vászolyi–Vasse, E. Syrjaenica II. Narratives, Folklore and Folk Poetry from Eight Dialects of the Komi Language. V.2: Kolva and Usa. Specimina Sibirica XV, XVII, XIX / E. Vászolyi–Vasse. – Savariae – Szombathely, 2001. – 531 p. (На английском языке с транскрипцией коми текстов)

Исследования

73. Абаев, В. И. Дохристианская религия алан / В. И. Абаев / Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.
74. Адоньева, С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньева. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та; 2004. – 312 с.
75. Амроян, И. Ф. Типология цепевидных структур / И. Ф. Амроян. – Тольятти, 2000. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/amroyan1.htm> (Дата обращения 10.12. 2023).
76. Амроян, И. Ф. Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов) / И. Ф. Амроян. – Москва: ГЦРФ, 2005. – 296 с.
77. Андреев, Д. Л. Некоторые заметки по стиховедению / Д. Андреев // Д. Андреев в культуре XX века. – Москва: Мир Урании, 2000. – С. 237–253.
78. Арутюнов, С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – Москва: Наука, 1989. – 247 с.

79. Аршинов, В. И. Методология сетевого мышления: феномен самоорганизации / В. И. Аршинов, Ю. А. Данилов, В. В. Тарасенко // Социум в 21 веке. – URL: <http://21.iatp.by/stat'i/s201.html> (Дата обращения 10.05.2023).
80. Аршинов, В. И. Синергетика на рубеже XX - XXI веков / В. И. Аршинов, В. Г. Буданов / Под ред. А. И. Панченко. – Москва: ИНИОН РАН, 2006. – 114 с.
81. Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В трех томах / А. Н. Афанасьев. – Москва Современный писатель, 1995. – 1230 с.
82. Бадмацыренова, Д. Б. Принцип золотого сечения в эпосе "Гэсэр" / Д. Б. Бадмацыренова / Диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2001. – 140 с
83. Белов, В. Традиции русской деревни / В. Белов. – URL: <http://www.rustrana.ru> (Дата обращения. 10.05.2023).
84. Белоцерковский, Б. Святые врачи / Б. Белоцерковский // Московские Епархиальные ведомости. – Москва, №7-8, 2006. – URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/> (Дата обращения 05.06.2022).
85. Бережнова, М. Л. Ткани и производство одежды из них у русских юга Западно-Сибирской равнины последней трети XIX – 30-х годов XX века: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / М. Л. Бережнова. – Омск, 1997. – 295 с.
86. Березкин, Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам [Электронный ресурс] / Ю. Е. Березкин. – URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (Дата обращения 01.03.2024).
87. Бернштам, Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. / Т. А. Бернштам. – Ленинград: Наука, 1988. – 277 с.
88. Богатырев, С. С. Обратимый контрапункт/ С.С. Богатырев. – Москва: Музгиз, 1960. – 154 с.
89. Богданов, К. А. Игра в жмурки: контексты традиции / К. А. Богданов // Русский фольклор. – Санкт-Петербург, 1999. Т. 30. – С.54–81.

90. Богданов, К. А. Фольклорная действительность / К. А. Богданов // Русский фольклор: Материалы и исследования. – Санкт-Петербург, 2001. Т.31. – С.42–66.
91. Болонев, Ф. Ф. Русские заговоры Сибири и Дальнего Востока / Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельник // Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – С. 245–272.
92. Болтаева, С. В. Ритмическая организация суггестивного текста: автореф. дисс. ... канд. филол. наук / С. В. Болтаева. – Екатеринбург, 2003. – 25 с.
93. Большакова, М. Народные подвижные детские игры: к проблеме национального / М. Большакова // Тезисы докладов Международной финно-угорской студенческой конференции IFUSCO XIX. – Сыктывкар, 2003. – С. 9.
94. Бондалетов, В. Д. В. И. Даль и тайные языки в России / В.Д. Бондалетов. – Москва: Флинта: Наука, 2004. – 453 с.
95. Бонч-Осмоловская, Т. Фракталы в литературе: в поисках утраченного оригинала (в двух частях) [Электронный ресурс] / Т. Бонч-Осмоловская // Сайт «Metodolog.ru». – URL: <http://www.metodolog.ru/01197/01197.html> (Часть1); <http://www.metodolog.ru/01202/01202.html> (часть 2). (Дата обращения 01. 03. 2024).
96. Брунер, Дж. Жизнь как нарратив / Дж. Брунер // Постнеклассическая психология. 2005. № 1(2). – С. 9–29.
97. Буданов, В. Г. В поисках законов холизма. Синергетика, Универсальный эволюционизм и Универсальная история / В. Г. Буданов // Синергетика. – URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/budanovvold1.htm> (Дата обращения 01.03.2024).
98. Букин, А. Г. Одигитрия из Забайкалья (об одной малоизвестной иконе из Читинской области) / А. Г. Букин, В. В. Постников // VI Приморские образовательные чтения, посвященные памяти святых Кирилла и Мефодия: Сборник докладов и тезисов выступлений участников (Владивосток, 15-19 мая 2006 г.). – URL: <http://www.predistoria.org/> (Дата обращения 10. 05. 2023).

99. Валганов, С. В. Скалы с петроглифами над п. Хамышки / С. В. Валганов // Сайт "Путь дольмена: Российский мегалитический портал". – URL: <http://megalith.ru/sign/hamish/index.shtml> (Дата обращения 10.05.2023).
100. Василевич, Г. М. Ранние представления о мире у эвенков (материалы) / Г. М. Василевич // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – Москва: Наука, 1959. Т. 51. С.156-171.
101. Василькова, В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации / В. В. Василькова. – Санкт-Петербург: Лань, 1999. – 480 с.
102. Вершинин, Е. В. Статус князей Вымских и Великопермских как правителей (административный аспект присоединения Северного Приуралья к Русскому государству) / Е.В. Вершинин // Культурное наследие Азиатской России: Мат-лы I Сибиро-Уральского исторического конгресса. – Тобольск, 1997. – С. 122–124.
103. Вершинин, Е. В. И еще раз о князьях Вымских и Великопермских / Е. В. Вершинин // Проблемы истории России. Вып. 3. Новгородская Русь: Историческое пространство и культурное наследие. – Екатеринбург, 2000. – С. 285–305.
104. Ветошкина, Е. В. Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми / Е. В. Ветошкина // Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре. – Сыктывкар, 1982 (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми филиала АН СССР; Вып. 26). – С. 90–95.
105. Виноградова, Л. Н. «Та вода, которая...» (Признаки, определяющие магические свойства воды) / Л. Н. Виноградова // Признаковое пространство культуры. – Москва: Индрик, 2002. – С. 32–60.
106. Власов, А. Н. Миссия русской православной церкви в Пермском крае (по материалам древнерусской письменности) / А. Н. Власов // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы. – Сыктывкар, 1996. – С. 4–58.

107. Войцехович, В. Э. Фрактальная картина мира как основание теории сложности / В. Э. Войцехович // Известия науки. – URL: www.inauka.ru. (Дата обращения 10. 05. 2023).
108. Галиопа, В. А. Использование древесной символики и некоторых архаических форм поминальных знаков из дерева при топографическом маркировании сакрального пространства в традиционной культуре верхневычегодских коми / В. А. Галиопа. – URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/5.asp> (Дата обращения. 10.05. 2023).
109. Гамкрелидзе, Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры / Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. – Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1984. Т. II. – С. 440–1328.
110. Герман, И. А. Лингвосинергетика / И. А. Герман. – Барнаул: Изд-во Алтай. Акад. Экономики и права, 2000. – 168 с.
111. Герман, И. А. Введение в лингвосинергетику: Монография / И. А. Герман, В. А. Пищальникова. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1999. – 130 с.
112. Гинзбург, М. Р. Эриксоновский гипноз: систематический курс / М. Р. Гинзбург, М. Е. Яковлева. – Москва: Московский психолого-социальный институт, 2008. – 312 с.
113. Гладких, А. Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговижского Красноуфимского уезда Пермской губернии / А. Н. Гладких // Тр. Перм. губерн. Ученой архивной комиссии. – Пермь, 1913. Вып. X. – С. 66–67.
114. Головачева, А. В. Картина мира и модель мира в прагматике заговора / А. В. Головачева // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор / Отв. ред. Т. М. Николаева. – Москва: Наука, 1993. – С. 196-211.
115. Гордеева, О. В. Изменённые состояния сознания и культура: основные проблемы и направления исследования в современной психологии /

- Изменённые состояния и культура. Хрестоматия. О. В. Гордеева – автор-составитель. – Санкт-Петербург: Питер, 2009. – 334 с.
116. Гура, А. В. Мышь / А. В. Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Москва: "Международные отношения", 2004. Т. 3. – С. 347–349.
117. Давыдов, Д. М. К проблеме семантизации текстуального статуса: из заметок о поэтической зауми. / Д. М. Давыдов // Литература XX века: итоги и перспективы изучения. Материалы Пятых Андреевских чтений / Под редакцией Н. Н. Андреевой, Н. А. Литвиненко и Н. Т. Пахсарьян. – Москва, 2007. – С. 66–72. – URL: <http://natapa.org/wp-content/uploads/2011/03/davydov.pdf> (Дата обращения 01.12.2024).
118. Девяткина, Т. П. Мифология мордвы (мокши и эрзи) / Энциклопедия / Т. П. Девяткина. – Саранск, 1996. – 333 с.
119. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – Москва: Академия, 1995. – 264 с.
120. Дианова, Т. Б. Гипертекстовые единства в живой фольклорной традиции / Т. Б. Дианова // Актуальные проблемы полевой фольклористики. – Москва: Изд-во МГУ, 2002. – С. 68–74.
121. Димитренко, Л. Ю. Макроконцепт «Mouvement» во французской языковой картине мира: структура и лексическая объективация: дис. ... канд. филол. наук / Л. Ю. Дмитриенко. – Воронеж, 2005. – 221 с.
122. Дронова, Т. И. Межэтническое взаимодействие в Печорском крае: ненцы, русские (устыцилёмы) и коми-ижемцы / Т. И. Дронова, К. В. Истомин // Этнографическое обозрение. 2003. – С. 54–67.
123. Дружкин, Ю. С. Техника художественного транса: художественная культура и технология формирования художественного мирозерцания / Ю.С. Дружкин. – Москва: ГИИ, 2011. – 246 с.
124. Ершов, В. П. Радуга-дуга! Не пей нашу воду. Опыт монографического изучения иконы / В. П. Дружкин // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). – Каргополь, 2002.

- URL: <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1874> (Дата обращения 10. 05. 2023).
125. Жеребцов, Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. X–начало XX в. / Л. Н. Жеребцов. – Москва: Наука, 1982. – 224 с.
126. Жеребцов, Л. Н. Этнографический уклад населения Верхней Вычегды / Л. Н. Жеребцов, Л. П. Лашук // Историко-филологический сборник. – Сыктывкар, 1960. Вып. 5. – С. 53–98.
127. Жеребцов, И. Л. Коми автономная область в 1920-е годы / И. Л. Жеребцов, М. П. Дмитриков // Атлас Республики Коми / Науч. ред. Э. А. Савельева. – Москва: Изд-во ДиК, 2001. – С. 378–379.
128. Завьялова, М. В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира / М. В. Завьялова / Ин-т славяноведения РАН. – Москва: Наука, 2006. – 563 с.
129. Загайнова, Г. В. Национальный состав / Г. В. Зайганова // Атлас Республики Коми / Науч. ред. Э. А. Савельева. – Москва: Изд-во ДиК, 2001. – С. 422.
130. Залевская, А. А. Синергетическая психолингвистика или психолингвистическая синергетика? / А. А. Залевская // Методология современной лингвистики: проблемы, поиски, перспективы: сб. ст. / Алтай. гос. ун-т. – Барнаул, 2000. – С. 10–16.
131. Залевская, А. А. Текст и его понимание / А. А. Залевская. – Тверь: ТвГУ, 2001. – 177 с.
132. Земская, Е. А. Активные процессы современного словопроизводства / Е. А. Земская // Русский язык конца XX столетия (1985–1995) / Отв. ред. Е. А. Земская. – Москва: «Языки русской культуры», 2000. – С. 90–141.
133. Земцовский, И. И. Введение в вероятностный мир фольклора (к проблеме этномузыковедческой методологии) / И. И. Земцовский // Методы изучения фольклора. Сборник научных трудов. – Ленинград: ЛГИТМиК, 1983. – С. 15–30.
134. Земцовский, И. И. Миф – метафора – метод, или будущее фольклористики – в прошлом фольклора (к проблеме методологического эксперимента) /

- И. И. Земцовский // Горизонты культуры. Вып.1. – Санкт-Петербург: РИИИ, 1992. – С. 23–35.
135. Земцовский, И. И. Народная музыка и современность: (К проблеме определения фольклора) / И.И. Земцовский // Современность и фольклор. – Москва: Музыка, 1977. – С. 28–75.
136. Земцовский, И. И. О творческой природе фольклора / И. И. Земцовский // Стилиевые тенденции в советской музыке 1960–1970-х гг. – Ленинград: ЛГИТМИК, 1979. – С. 137–147.
137. Зинченко, В. Г. Межкультурная коммуникация: от системного подхода к синергетической парадигме: Уч. пособие / В. Г. Зинченко, В. Г. Зусман, З. И. Кирнозе. – Москва: Флинта: Наука, 2007. – 224 с.
138. Иванова, А. А. Гипертекстовые системы как феномен локальной фольклорной традиции / А. А. Иванова // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV научной конференции «Рябининские чтения–2003»). Сборник научных докладов. – Петрозаводск, 2003. – С. 31–33.
139. Ильина, И. В. Адама глава турун [растение Адамова глава]/ И. В. Ильина // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 76.
140. Ильина, И. В. Вор улын кералом [Рубка под корытом]/ И.В, Ильина // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских – Москва: Изд-во ДИК, 1999. – С. 114.
141. Ильина, И. В. Лечебно-магическая обрядность коми / И. В. Ильина // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера: материалы междунар. конф. – Киров, 1996. Т.2. С. 189 - 191.
142. Ильина, И. В. Народная медицина коми / И. В. Ильина. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1997. – 120 с.
143. Истомин, К. В. Колва-яран: происхождение; О термине колва-яран; межэтнические контакты; прирост населения; поселения оседлых ненцев; колвинские ненцы в XX в. / К. В. Истомин // Сайт «Традиционная культура

- народов Европейского Севера». 2001. – URL: <http://www.komi.com/folk/nenci/> (Дата обращения 20.01.2024).
144. Истомин, К. В. Ижемцы / К. В. Истомин // Большая российская энциклопедия 2004-2017. – URL: <https://old.bigenc.ru/ethnology/text/5673718> (Дата обращения 20.01.2024).
145. Истомин, К. В. Коми-ижемское оленеводство: этнические инварианты и локальные вариации. / К. В. Истомин, Н. А. Лискевич, О. И. Уляшев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 4 (39) – С. 114–125.
146. История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы / Под ред. А. Н. Власова. – Сыктывкар, 1996.
147. Исупов, К. Г. Универсалии культуры / К. Г. Исупов // Культурология XX века. Энциклопедия в двух томах / Гл. ред. и сост. С. Я. Левит. – Санкт-Петербург, 1998 – URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/levit01/txt114.htm> (Дата обращения 10.03. 2023).
148. Кабо, В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / В. Р. Кабо. – Канберра: Алчеринга, 2002. – 393 с.
149. Калашникова, Р. Б. Бесёдные песни Заонежья второй половины XIX в. / Р. Б. Калашникова. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1999. – 163 с.
150. Каргин, А. С. Комплексный подход к изучению фольклора: от полидисциплинарности к интерконтекстуальной фольклористике / А. С. Каргин // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. – Москва: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2005. Т.1. – С. 29–43.
151. Каргин, А. С. Фольклор в современном социокультурном пространстве: от повседневной практики до элитарного досуга // Каргин, А. С. Прагматика фольклористики: Сб. статей, докладов, эссе. Москва: ГРЦРФ, 2008. – С. 142–160.
152. Касевич, В. Б. Ударение и фонетическое слово в русском языке / В. Б. Касевич, Е. В. Ягунова // Проблемы социо- и психолингвистики. / Отв. ред. Т. И. Ерофеева. Вып.3. Перм. ун-т. – Пермь, 2003. – С. 19–25.

153. Киндеркнехт, А. С. Формула как инструмент лингвокультурного анализа: монография / А. С. Киндеркнехт. – Пермь : Изд-во Перм. нац. исслед. политехн. ун-та, 2018. – 182 с.
154. Кирбаба, Ю. В. Генезис синергетической парадигмы (Культурологические аспекты): дис. ... канд. культурологических наук / Ю. В. Кирбаба. – Саратов, 2004. – 159 с.
155. Кляус, В. Л. О некоторых влияниях русской заговорной традиции на бытование заговорно-заклинательного фольклора удмуртов / В. Л. Кляус // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этнитет этноса / Отв. ред. Н. В. Дранникова. – Архангельск: Изд-во Помор. ГУ. 2004. Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20–22 ноября 2003). – С. 200-203.
156. Князева, Е. Н. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – Москва: Наука, 1994. – 236 с.
157. Князева, Е. Н. Случайность, которая творит мир (новые представления о самоорганизации в природе и обществе) / Е. Н. Князева // Знание, философия и жизнь, 1991. № 7. – С. 3–31.
158. Колесов, В. В. Ментальные характеристики русского слова в языке и философской интуиции / В. В. Колесов // Язык и этнический менталитет: Сб. науч. тр. – Петрозаводск, 1995. – С. 13-24.
159. Конаков, Н. Д. Коми охотники и рыболовы во втор. пол. XIX – начале XX в. / Н. Д. Конаков. – Москва: Наука, 1983. – 248 с.
160. Конаков, Н. Д. От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды / Н. Д. Конаков. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. – 126 с.
161. Конаков, Н. Д. Вежливец / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 106.
162. Конаков, Н. Д. Соционормативная мифология коми / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 43-48.

163. Конаков, Н. Д. Сур [Пиво] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 348.
164. Конаков, Н. Д. Тöдысь [Знахарь] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 355–356.
165. Конаков, Н. Д. Чер öшван [Топора подвешивание] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 374-375.
166. Конаков, Н. Д. Этшасьны [Меряться силой (о колдовстве)] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С.402.
167. Конаков, Н. Д. Öшкамöшка [Радуга] / Н. Д. Конаков // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С.278.
168. Конаков, Н. Д. Би [Огонь] / Н. Д. Конаков // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С.88.
169. Конаков, Н. Д. Ва öш [Водяной бык] / Н. Д. Конаков // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 99.
170. Конаков, Н. Д. Кöч [Заяц] / Н. Д. Конаков, О. И. Уляшев // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 209.
171. Корбут, А. Ю. Текстосимметрия как раздел общей теории текста: автореф. дисс. ... док-ра филол. наук / А. Ю. Корбут. – Барнаул, 2005. – 343 с.
172. Корчагин, П. А. Из ранней истории Перми Великой: князья Пермские и Вымские / П. А. Корчагин // Филолог / Интернет-журнал Пермского государственного педагогического университета. – Пермь, 2011. Выпуски №№ 13, 14. – URL: <http://philolog.pspu.ru/module/magazine>. (Дата обращения 20.01.2024).
173. Краснухин, К. Г. Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки / К. Г. Краснухин // Язык о языке / сб. ст. / Под общ. рук. и ред. Н. Д. Арутюновой. – Москва: Языки русской культуры, 2000. – С. 23–44.
174. Лебедев-Степанов, П. В. Самосборка наночастиц в микрообъеме коллоидного раствора: физика, моделирование, эксперимент / П. В. Лебедев-

- Степанов, Р. М. Кадушников, С. П. Молчанов, А. А. Иванов, В. П. Митрохин, К. О. Власов, Н. А. Рубин, Г. А. Юрасик, В. Г. Назаров, М. В. Алфимов // Российские нанотехнологии. Т. 8. № 3-4. – С. 5–23. – URL: <http://i.uran.ru/webcab/system/files/journalspdf/rossiyskie-nanotehnologii/rossiyskie-nanotehnologii-2013-t.8-n-3-4/rnt3-42013.pdf> (Дата обращения 2.02.2024).
175. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – Москва: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.
176. Леви-Стросс, К. Структура и форма / К. Леви-Стросс // Зарубежные исследования по семиотике фольклора / Сб. статей / Под ред. Е. М. Мелетинского и С. Ю. Неклюдова. – Москва: Наука, 1985. – С. 9–34.
177. Лимеров, П. Ф. Мифология загробного мира / П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН. – 128 с.
178. Лимеров, П. Ф. Мыж [Вина, грех] / П. Ф. Лимеров, О. И. Уляшев // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 254.
179. Лимеров, П. Ф. Образ св. Стефан Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. / П. Ф. Лимеров. – Москва.: Наука, 2008. 256 с.
180. Лимеров, П. Ф. Русский язык как «чужой» и «свой» в коми анекдотах / П. Ф. Лимеров // Рябининские чтения – 2011. Карельский научный центр РАН. – Петрозаводск. 2011. – URL: <https://kizhi.karelia.ru/library/ryabininskie-chteniya-2011/1345.html> (Дата обращения: 20.01.2024)
181. Литвиненко, Т. Е. К вопросу о статусе единиц с формантом «– текст» в современной науке о тексте / Т. Е. Литвиненко // Вопросы теории текста, лингвостилистики и интертекстуальности: Вестник ИГЛУ. Сер. Лингвистика. – Иркутск: Изд-во Иркутского государственного лингвистического университета, 2005. – №. 11. – С. 73–81.
182. Лотман, Ю. М. К современному понятию текста / Ю. М. Лотман // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. – Тарту, 1986. Вып. 736. – С. 104–108.

183. Лотман, Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2005. – 704 с.
184. Лукин, В. А. Художественный текст: Основы лингвистической теории и элементы анализа / В. А. Лукин. – Москва: Ось-89, 1999. – 192 с.
185. Лурье, М. Л. Анализ структуры устных демонологических рассказов как этап систематизации их сюжетов / М. Л. Лурье, И. А. Разумова // Сайт «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика». – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/luriem_razumova2.htm (Дата обращения 29.10.2023).
186. Лыткин, И. В. Коми-язьвинский диалект / И. В. Лыткин. – Москва: Издательство АН СССР, 1961. – 228 с.
187. Макарян, Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции / Э. С. Макарян // Советская этнография. 1981. № 2. – С. 64–98.
188. Маловичко А. В. Где могла быть родина ностратиков? / А. В. Маловичко, Ю. Д. Арепьев // Сайт «Лаборатория альтернативной истории». – URL: <http://lah.ru/text/arepjev/nostr.htm> (Дата обращения: 12.01.2022).
189. Манаков, Н. А. Текст как природный объект / Н. А. Манаков, Г. Г. Москальчук // Педагог: Наука, технология, практика. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та. 1999. № 2 (7). – С. 58–62.
190. Мандельброт, Б. Б. Фрактальная геометрия природы: Пер. с англ. / Б. Б. Мандельброт. – Москва: Ин-т компьютерных исследований, 2002. – 656 с.
191. Мальцев, Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики / Г. И. Мальцев. – Ленинград: Наука, 1989. – 165 с.
192. Медведева, И. Л. Психолингвистические аспекты функционирования иноязычного слова / И. Л. Медведева. – Тверь: ТГУ, 1999. – 111 с.
193. Мелетинский, Е. М. Структурно-типологическое изучение сказки / Е. М. Мелетинский // Пропп В. Я. Морфология «волшебной» сказки / сост., науч. ред. И. В. Пешков. – Москва: Лабиринт, 1998. – С. 459–460.

194. Микушев, А. К. Песенное творчество народа коми / А. К. Микушев. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1956. – 124 с.
195. Микушев, А. К. Эпические формы коми фольклора / А. К. Микушев. Ленинград: Наука, 1973. – 254 с.
196. Микушев, А. К. Коми народный эпос // Коми народный эпос / отв. ред. Б. П. Кирдан; вступ. ст., пер. текстов песен, коммент. А. К. Микушева. – Москва: Наука, 1987. – С. 8-64.
197. Мельников, М. Н. Русские заговоры Сибири и Дальнего Востока / М. Н. Мельников // Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – С. 245–272.
198. Михалёв, А. Б. Теория фоносемантического поля / А. Б. Михалев. – Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 1995. – 213 с.
199. Михалёв, А. Б. Современное состояние фоносемантики / А. Б. Михалев // Новые идеи в лингвистике XXI века. Материалы 1 Международной научной конференции, посвященной памяти профессора В. А. Хомякова / отв. ред. А. М. Акопянц. Ч.1. – Пятигорск, 2009. С. 52-59.
200. Морель, Д. А. Концепт как фрактал: к постановке проблемы / Д. А. Морель // Молодые ученые СГА: сб. ст. / отв. ред. С. Ю. Астанина; науч. ред. Е. В. Чмыхова. – Москва: Изд-во Современ, гуманитар. ун-та, 2008. – С. 90–94.
201. Москальчук, Г. Г. Структура текста как синергетический процесс / Г. Г. Москальчук. – Москва: Editorial URSS. 2003. – 296 с.;
202. Мусанов, А. Г. Географические названия Лузско-Летского бассейна Республики Коми / Науч. ред. И. Л. Жеребцов / А. Г. Мусанов. – Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2006. – 145 с.
203. Мусанов, А. Г. Причастия в коми топонимах (на материале топонимии верхнего Прилузья) / А. Г. Мусанов, В. В. Понарядов // Коренные этносы севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Материалы международной научной

- конференции (17–19 мая 2000 года). – Сыктывкар, Коми научный центр Уро РАН / Науч. ред. Э. А. Савельева, 2000. – С. 482–484.
204. Мухин, В. В. Еще раз о пермских князьях / В. В. Мухин // Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России: материалы науч. конф., посвящ. 100-летию Чердын. краевед. музея им. А. С. Пушкина. – Пермь : Чердын. музей, 1999. – С. 104–106.
205. Неклюдов, С. Ю. После фольклора / С. Ю. Неклюдов // Живая старина. 1995. № 1. – С. 2–4.
206. Неклюдов, С. Ю. Семантика фольклорного текста и «знание традиции» / С. Ю. Неклюдов // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – URL: www.ruthenia.ru/folklore/neckludov14.htm (Дата обращения 10.05.2023).
207. Неклюдов, С. Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспект / С. Ю. Неклюдов // Традиционная культура. 2002. № 3. – С. 3-7.
208. Никонова, Л. И. От Адама и Евы до наших дней (очерки народной медицины мордвы) / Л. И. Никонова. – Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2000. – 365 с.
209. Панина, Т. И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов: монография / Т. И. Панина/ науч. ред. Т. Г. Владыкина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014. – 240 с.
210. Панюков, А. А. Григорий Коюшев, по прозвищу Тюве – значит «быстрый» / А. А. Панюков // Арт (Лад), 2002. № 4. – С. 126–131.
211. Панюков, А. В. К проблеме функционирования архетипических моделей в современной традиционной культуре / А. В. Панюков // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры (сборник статей) В 2-х т. / отв. ред. Э. А. Савельева. – Сыктывкар, 1996. Т. 2. – С. 217–224.
212. Панюков, А. В. К проблеме реконструкции мифологического образа: шева / А. В. Панюков // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов

- Европейского Севера. – Сыктывкар, 1996. – С. 96–101. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН; Вып. 60).
213. Панюков, А. В. Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов: автореф. дис. ... канд. филол. наук / А. В. Панюков. – Санкт-Петербург, 1998. – 15 с.
214. Панюков, А. В. Традиции и современность: культ икон в современной коми культуре / А. В. Панюков // Вестник культуры/ информационно-публицистический журнал. – Сыктывкар, 2000. – С.43-47.
215. Панюков, А. В. Заимствованный фольклор в коми традиционной культуре / А. В. Панюков // *Congressus nonus internationalis fenno-ugristarum*. – Tartu, 2001. Pars VII. – P. 177–183.
216. Панюков, А. В. Актуальные проблемы изучения устной несказочной прозы: проблема мифологического нарратива / Учебное пособие по спецкурсу / А. В. Панюков. – Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2002. – 56 с.
217. Панюков, А. В. Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: Нимкыв видзем (Научные доклады / Коми научный центр УрО Российской академии наук; Вып.462) / А. В. Панюков. – Сыктывкар, 2003. – 28 с.
218. Панюков, А. В. Храмовые и заветные праздники в Коми крае / А. В. Панюков, Г. С. Савельева // *Paleoslavica*. – Cambridge – Massachusetts, 2006. v. IV. – P. 262–286.
219. Панюков, А. В. Маргиналии коми музыкальной культуры: Мир птиц / А. В. Панюков // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения: Сборник научных трудов. К 10-летию кафедры фольклора и истории книги. – Сыктывкар, 2006. С. 126–150.
220. Панюков, А. В. Традиционные праздники коми / А. В. Панюков, Г. С. Савельева // *Paleoslavica*. – Cambridge, Massachusetts. 2007. v. XV, No2. – P. 261–294.

221. Панюков, А. В. Вымь в устной народной прозе / А. В. Панюков // Вымская земля – родина Питирима Сорокина: очерки истории и культуры / отв. ред. и сост. Э. А. Савельева. – Сыктывкар, 2011. – С. 371–396.
222. Панюков, А. В. Фольклорная традиция Выми в жанрах сказочной прозы / А. В. Панюков // Фольклористика коми: Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте / Отв. ред. П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар, 2012. – С. 21–45 (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып.7).
223. Панюков, А. В. К специфике святочной обрядности коми: летская традиция / А. В. Панюков // Сборник памяти В. В. Филипповой / отв. ред. Т. С. Канева. – Сыктывкар: Изд. СыктГУ, 2013. – С. 171–180.
224. Панюков, А. В. Из календарной обрядности коми-зырян: *во воис* 'Год пришел – урожай дошел' / А. В. Панюков // Ежегодник финно-угорских исследований. – Ижевск, 2019, Том 13. Вып.3. – С. 429–438.
225. Панюков, А. В. Духи *шева* в демонологических представлениях коми-зырян / А. В. Панюков // Вестник угроведения. 2022. Т. 12, № 2. – С. 358–366.
226. Петровский, В. А. «Идея» Гегеля, «оператор сознания» Лефевра и самопричинность «Я» / В. А. Петровский // Рефлексивное управление. Тезисы международного симпозиума. 17-19 октября 2000г., Москва /Под редакцией А. В. Брушлинского и В. Е. Лепского. – Москва: Изд-во "Институт психологии РАН", 2000. – С. 67–69.
227. Пешкова, Н. П. Типология научного текста: психолингвистический аспект: Монография / Н. П. Пешкова. – Уфа: Уфимск. гос. авиац. техн. ун-т, 2002. – 261 с.
228. Пименов, В. В. О некоторых закономерностях в развитии народной культуры / В. В. Пименов // Советская этнография, 1967. № 2. – С. 3–14.
229. Пищальникова, В. А., Чернова, М. М. ритмомелодическая структура текста как репрезентант эмоционально-смысловой доминанты / В. А. Пищальникова, М. М. Чернова. М. – Горно-Алтайск: Наука.2003. – 266 с.

230. Плесовский, Ф. В. Свадьба народа коми. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1968. – 320 с.
231. Плотникова, А. А. «Мышиные дни» / А. А. Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Москва: "Международные отношения", 2004. Т. 3. – С. 346–347.
232. Повод, Н. А. Оленеводство коми-ижемцев Северного Зауралья (вторая половина XIX — начало XX в.) / Н. А. Повод // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2006, № 6. – С. 224–233.
233. Поздеев, В. А. «Третья культура». Фольклор. Постфольклор / В. А. Поздеев // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. – Москва: Гос. респ. центр рус. фольклора, 2005. Т. 1. – С. 300–307.
234. Полозова, И. В. Глубинные основания метафоры / И. В. Полозова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия, 2004. № 3. – С. 70–85.
235. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, Н. Стенгерс. – Москва: Прогресс, 1986. – 432 с.
236. Прокофьев, В. Н. О трех уровнях художественной культуры / В. Н. Прокофьев // Примитив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени / ред. В. Н. Прокофьев. – Москва: Наука, 1983. – С. 6–28.
237. Психология. Учебник для гуманитарных вузов / Под общ. ред. В. Н. Дружинина. – Санкт-Петербург: Питер, 2001. – 656 с.
238. Путилов, Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam / Б. Н. Путилов / Отв. ред. А. Н. Анфертьев. – Санкт-Петербург: Петерб. Востоковедение, 2003. – 464 с.
239. Рабинович, М. Оперативная память и число семь / М. Рабинович // Наука и жизнь. 2010. N 8. – С. 13–15.
240. Пушкарева, Е. Т. Русская сказка в фольклоре ненцев / Е. Т. Пушкарева // Фольклор народов РСФСР: современное состояние фольклорных традиций и их взаимодействие: Межвуз. науч. сб. – Уфа, 1989. – С. 40–51.

241. Пушкарева, Е. Т. Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок / Е. Т. Пушкарева. – Москва: Мысль, 2003. – 287 с.
242. Пушкарева, Е. Т. Слово-Вада как эманация Вселенной в фольклоре и традиционных представлениях ненцев / Е. Т. Пушкарева // Картина мира в фольклоре и традиционных представлениях ненцев: системно-феноменологический анализ: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва, 2003. – 52 с. (На правах рукописи).
243. Разумовская, Е. Н. Современная заговорная традиция / Е. Н. Разумовская // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. Санкт-Петербург: Наука 1993. Т. XXVII. – С. 263–264.
244. Рассыхаев, А. Н. К вопросу о взаимосвязи в коми фольклоре считалок с другими жанрами / А. Н. Рассыхаев // *Studia Juvenalia*: Сборник работ молодых ученых Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. – Сыктывкар, 2005. Вып. 2. – С. 113–122.
245. Рочев, Ю. Г. Детский фольклор коми: дис. ... канд. филол. наук / Ю. Г. Рочев. – Сыктывкар, 1972.
246. Рочев, Ю. Г. Песни-сказки / Ю. Г. Рочев // *Этнография и фольклор коми*. – Сыктывкар, 1976. – С. 44–59. (Труды института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, № 17).
247. Руденко, А. П. Самоорганизация и синергетика / А. П. Руденко // *Синергетика. Труды семинара. Том 3* / ред. В. Г. Буданов. – Москва: МГУ, 2000. – С. 61–99.
248. Русские народные праздники и обряды // Сайт Российского Этнографического Музея. – URL: <http://www.ethnomuseum.ru/kuzma-i-demyan-0> (Дата обращения 05.00.2022).
249. Рычков, Ю. Г. Система древних изолятов человека в Северной Азии в свете проблем стабильности и эволюции популяций. Поиски и решения на путях популяционной генетики / Ю. Г. Рычков // *Вопросы антропологии*, 1973. Вып. 44. – С. 3–22.

250. Савельева, Г. С. Традиция рождественских игрищ села Нившера Корткеросского района Республики Коми (по материалам Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН) / Г. С. Савельева // *Studia juvenilia: Сборник работ молодых ученых ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН.* – Сыктывкар, 2003. – С.145-146.
251. Савельева, Г. С. Коми песенно-игровой фольклор праздничных молодежных собраний: дисс. ... канд. филол. наук / Г. С. Савельева. – Ижевск, 2004. – 194 С. (На правах рукописи)
252. Савельева, Э. А. Пожегское городище / Серия препринтов «Научные доклады». Коми научный центр УрО РАН / Э. А. Савельева, М. В. Кленов. – Сыктывкар, 1992. – Вып.278. – 34 с.
253. Савельева, Э. А. Древнерусская колонизация Европейского Северо-Востока (XI-XIV вв. н.э.) / Э. А. Савельева, М. В. Кленов // *Археология Республики Коми.* Ч. 6. Гл. 4 / Отв. ред. Э. А. Савельева. – Москва: Изд-во ДиК. 1997. – С. 651–691.
254. Самошкин, А. Г. О русско-мордовских фольклорных связях в заклинательной поэзии / А. Г. Самошкин // *Вопросы финно-угроведения.* Вып. 6. – Саранск, 1975. – С. 332–338.
255. Сахарный, Л. В. Введение в психолингвистику / Л. В. Сахарный. – Ленинград: ЛГУ, 1989. – 184 с.
256. Сахарный, Л. В. Тексты-примитивы и закономерности их порождения / Л. В. Сахарный // *Человеческий фактор в языке: языкознание и порождение речи* / отв. ред. Е. С. Кубрякова; АН СССР. – Москва: Наука, 1991. – С. 221–237.
257. Свирский, Я. И. Самоорганизация смысла: монография / Я. И. Свирский. – Москва: ИФРАН, 2001. – 254 с.
258. Седакова, И. А. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы / И. А. Седакова // *Концепт движения в языке и культуре* / Отв. ред. Т. А. Агапкина. – Москва: Издательство «Индрик», 1996. – С. 284–305.

259. Сидорина, Е. В. Способы экспликации измененного состояния сознания в художественном произведении / Е. В. Сидорина // Филологические науки в России и за рубежом: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, июль 2015 г.). – Санкт-Петербург: Свое издательство, 2015. – С. 105–107.
260. Сидоров, А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства / А. С. Сидоров. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1997. – 272 с.
261. Сидоров, А. С. Памятники древности в пределах Коми края / А. С. Сидоров // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 7-10. – С. 58–60.
262. Скалозубов, Н. Л. Народный календарь. Праздники, дни святых особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ / Н. Л. Скалозубов // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. – Пермь, 1893. Вып. 5. – С. 3–21.
263. Спивак, Д. Л. Лингвистика изменённых состояний сознания / Д. Л. Спивак. – Ленинград: Наука, 1986. – 92 с.
264. Спивак, Д. Л. Лингвистика измененных состояний сознания: проблема текста / Д. Л. Спивак // Вопросы языкознания. 1987. № 2. – С. 77–84;
265. Спивак, Д. Л. Матрицы: пятая проза? (Филология измененных состояний сознания) / Д. Л. Спивак // Родник. 1990. – № 9. – С. 33–39.
266. Спивак, Д. Л. Изменённые состояния сознания: психология и лингвистика / Д. Л. Спивак. – Санкт-Петербург: Издательский дом Ювента; Филологический ф-т СПбГУ, 2000. – 296 с.
267. Спивак, Л. В. Физико-химические основы процессов микро- и нанотехнологии [Электронный ресурс]: учеб. пособие: в 2 ч. / Л. В. Спивак, Н. Е. Щепина; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. Электрон. дан. – Пермь, 2019. Ч. 2. – 185 с. – URL: <http://www.psu.ru/files/docs/science/books/uchebnie-posobiya/spivak-shhepina-fiz-him-osnovy-processov-mikro-i-nanotexnologii.pdf>. (Дата обращения 12.02.2024).

268. Старостин, С. А. Алтайская проблема и происхождение японского языка / С. А. Старостин. – Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 190 с.
269. Тарасенко, В. В. Фрактальная логика / В. В. Тарасенко. – Москва: ЛИБРОКОМ, 2009. – 120 с.
270. Тарасенко, В. В. Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания / В. В. Тарасенко. – Москва: ЛИБРОКОМ, 2009. – 232 с.;
271. Терёшкин, С. Н. Знак и символ в заговоре / С. Н. Терешкин // Символ в трансперсональном опыте / Вестник Балтийской педагогической Академии, выпуск 93. – Санкт-Петербург, 2010. – С. 84–88.
272. Топорков, А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. / А. Л. Топорков. – Москва: Индрик, 1997. – 455 с.
273. Топорков, А. Л. Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII-XVIII вв. / А. Л. Топорков // Одиссей. Человек в истории. Script/Oralia: взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время / гл. ред. А. О. Чубарьян. – Москва: Наука, 2008. – С. 13–28.
274. Толстая, С. М. Ритм и инерция в структуре заговорного текста / С. М. Толстая // Заговорный текст. Генезис и структура / РАН. Ин-т славяноведения; Редкол.: Т. Н. Свешникова (отв. ред.), Л. Г. Невская, В. Н. Топоров. . – Москва: Индрик, 2005. – С. 292-308.
275. Топоров, В. Н. Три заметки о малых фольклорных формах / В. Н. Топоров // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов / отв. ред. С. М. Толстая, Т. В. Цивьян. – Москва: Наука, 1993 – С. 12–24.
276. Топоров, В. Н. Крест / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. Второе издание. – Москва: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2. – С. 12–14.

277. Топоров, В. Н. Мышь / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. Второе издание. – Москва: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2 – С. 190.
278. Топоров, В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции / В. Н. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор / отв. Ред. Т. М. Николаева. – Москва: Наука, 1993. – С. 3–103.
279. Туров, М. Г. Еще раз об исторической прародине и ранних этапах этногенеза тунгусов эвенков / М. Г. Туров // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации / Ред. М. Г. Туров, Т. Н. Кононова. – Иркутск: Изд-во Отгиск, 2003. – С. 147–180.
280. Уляшев, О. И. Мути [Злой дух, нечистая сила] / О. И. Уляшев // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 253.
281. Уляшев, О. И. Нимкыв [Заговор] / О. И. Уляшев // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 256–258.
282. Уляшев, О. И. Петыр Епим [Ефим Петров(ич)] / О. И. Уляшев // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 306–307.
283. Уляшев, О. И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. / О. И. Уляшев, И. В. Ильина. – Сыктывкар: коми научный центр УрО РАН, 2009. – 224 с.
284. Федер, Е. Фракталы. Пер. с англ. / Е. Федер. – Москва: Мир, 1991. – 254 с.
285. Филиппова, В. В. Фольклор народа коми: Хрестоматия / В. В. Филиппова. – Сыктывкар, 2007. – 220 с.
286. Фокин, П. П. Современная семейная обрядность у чувашей / П. П. Фокин // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. – Чебоксары, 1989. URL: <http://www.enc.cap.ru/open.asp?id=1&L=20&branch=19> (Дата обращения 05.10. 2022).
287. Фракталы в физике. Труды VI Международного симпозиума по фракталам в физике / Под ред. Л. Пьетронеро, Э. Тозатти. – Москва: Мир, 1988. – 670 с.
288. Хакен, Г. Синергетика / Г. Хакен. – Москва: Мир, 1980. – 405 с.

289. Хиценко, В. Е. Самоорганизация: элементы теории и социальные приложения / В. Е. Хиценко. – Москва: КомКнига, 2005. – 224 с.
290. Хомич, Л. В. Ненцы. Очерки традиционной культуры / Л. В. Хомич. – Санкт-Петербург: Русский двор, 1995. – 336 с.
291. Хомич, Л. В. Развитие межэтнических связей в Ненецком автономном округе / Л. В. Хомич // Этнографические аспекты изучения современности / Сб. статей. – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние., 1980. – С. 48–63.
292. Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. – Новосибирск: Наука, 1985. – 239 с.
293. Хотелашвили, М. К. Абхазские тамги / М. К. Хотелашвили. – URL: <http://www.apsny.ru/history/history.php?page=content/tamgi.htm> (Дата обращения 10. 05. 2023).
294. Черемисина, Н. В. Вопросы эстетики русской художественной речи / Н. В. Черемисина. – Киев: Вища школа, 1981. – 240 с.
295. Черемисина, Н. В. Русская интонация: поэзия, проза, разговорная речь / Н. В. Черемисина. – Москва. 1989. – 241 с.
296. Черепанова, И. Ю. Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного / И. Ю. Черепанова. – Москва: КСП, 1996. – 381 с.
297. Черных, А. В. Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды кон. XIX – сер. XX в. Ч.2. Зима / А. В. Черных. – Пермь: Пушкина, 2007. – 368 с.
298. Черных, Н. В. Поэтический текст как языковое свидетельство измененного состояния сознания автора (на материале стихотворений Марины Чешевой) / Н. В. Черных // Известия Сочинского государственного университета, 2013. № 4-2 (28). – С. 226–229.
299. Чисталев, П. И. Коми народные музыкальные инструменты / П. И. Чисталев. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1984. – 102 с.
300. Чистов, К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста / К. В. Чистов // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: IX

- Международный съезд славистов (Киев, сентябрь 1983): Доклады советской делегации / Ред. Л. А. Астафьева. – Москва: Наука, 1983. С. 143-170.
301. Чувьюров, А. А. Местночтимые святыни у современных верхневычегодских коми / А. А. Чувьюров, В. Э. Шарапов // Живая Старина. Москва, 2006. – № 2. – С. 23–26.
302. Шайтанов, И. О. Классическая поэтика неклассической эпохи. Была ли завершена «Историческая поэтика»? / И. О. Шайтанов // Вопросы литературы, 2002. № 4. – С. 82–135.
303. Шарапов, В. Э. Вожа пу [Дерево с развилкой] / В. Э. Шарапов // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 110–111.
304. Шарапов, В. Э. Вуджөр [Тень] / В. Э. Шарапов // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 123–127.
305. Шарапов, В. Э. Ки-кок мурталом [Рук-ног вымеривание] / В. Э. Шарапов // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 192–193.
306. Шарапов, В. Э. Рай / В. Э. Шарапов // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 328.
307. Шиндин, С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира / С. Г. Шиндин // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. – Москва: Наука, 1993. – С. 108–127.
308. Шляхова, С. С. Фоносемантические маргиналии в русской речи: автореф. дис... д-ра филол. наук / С.С. Шляхова. – Пермь, 2006. – 41 с.
309. Щербак, А. М. Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.) / А. М. Щербак. – Санкт-Петербург: ИЛИ РАН, 1997. – 291 с.
310. Jantch, E. The Self-organising universe: science a human implications of the emerging paradigm of evolution / E. Jantch. – Oxford, 1980. – 343 p.
311. Panyukov, A. Zaum (Beyonsense, Educanto) in the Komi Tradition of Incantations: Revisiting the Issue of Origins / A. Panyukov // Folklore. 2019. vol.

76 / Published by: FB and Media Group of LM Edited by Mare Kõiva & Andres Kuperjanov. – P. 39–56.