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

ИННОВАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ КОМИ: ФЕНОМЕН САМООРГАНИЗАЦИИ

Специальность: 5.9.4. Фольклористика (филологические науки)

Диссертация на соискание ученой степени

доктора филологических наук

Сыктывкар – 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Введение……..…4

Глава 1. Специфика межэтнических связей в фольклоре коми……...28

1.2. К специфике коми-русских фольклорных взаимосвязей ……28

1.3. Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинский эпос ……...51

Глава 2. Фрактальное самоподобие в инновационных процессах……80

2.1. К постановке проблемы……. 80

2.2. Образ радуги в фольклоре коми……...84

2.3. Горань……99

2.4. Магический обряд на смерть «ректасем»……..110

2.5. Мифологический сюжет о варке сусла……...129

Глава 3. Календарные инновации……..140

3.1. Святочные духи и образ мороза……..140

3.2. День Демьяна Бедного……163

3.3. День Победы и образ Стефана Пермского……175

Глава 4. Самоорганизация заговорных инноваций……190

4.1. Фрактальная организация заговорной традиции *нимкыв видзем*……..190

4.2. Самоорганизация заговорной зауми……225

4.2.1. Заумь в заговорной традиции коми: к постановке проблемы....225

4.2.2. Заговорные версии сюжета «Пан тшын» (Дым жреца)……..229

4.2.3. К специфике самоорганизации заговорной зауми……...250

4.2.4. Метроритмическая матрица как структура-аттрактор……....255

4.2.5. Самоорганизация зауми: гипотеза порождения заговорного текста……..….264

Глава 5. Самосборка сюжета в фольклоре……284

5.1. К постановке проблемы……..……..……284

5.1.1. Предание об убийстве князя Василия Вымского: в поисках истоков……..….287

5.1.2. Самосборка сюжета предания об убийстве Василия

Вымского…….....302

5.2. Самосборка демонологического сюжета и измененные состояния сознания…….……..317

Заключение……..344

Список сокращений……...349

Список литературы……....350

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 представления о структурной сложности и многомерности фольклорной культуры. Одновременно с расширением объекта исследования усложняется и сама картина эволюции фольклорной культуры. Так, появились понятия «третья культура»[1], а также «постфольклор», предложенный С. Ю. Неклюдовым[2] и получивший довольно широкое распространение. 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, самого 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, характерная для фольклора.

Одновременно с поиском новых теоретических обоснований в последние двадцать лет фольклор стал объектом многих интердисциплин, возникших на стыке различных научных областей. В результате система границ научного знания о традиционной культуре значительно усложнилась, а объектное и предметное поля было многократно «перекроенными».

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 мире[4]. Эти вопросы были в центре внимания участников первого Всероссийского конгресса фольклористов в 2006 г., итоги которого позволили 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 всем прогнозам сохраняет свою способность быть в согласии с миром. Не менее очевидно и то, что фольклористика явно нуждается в переосмыслении своего предмета и в коррекции понятийного аппарата. 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

---

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

[4] 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; *Неклюдов С. Ю.* Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов. М.: ГРЦРФ, 2010. С. 30–42; *Неклюдов С. Ю.* [Ответы на вопросы анкеты в преддверии III Всероссийского конгресса фольклористов] // Живая старина, 2013. № 3. С. 2–3.

представляется полезным обратиться к другим наукам и попробовать разработать относительно универсальный аналитический инструментарий.

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»[5]. В рамках синергетических исследований объектом естественно-научного знания стали проблемы, традиционно изучаемые в гуманитарных науках[6]. Сегодня уже можно говорить о возникновении целых направлений, таких как социосинергетика, лингвосинергетика, историческая синергетика и др. Онтологическому и эпистемологическому осмыслению методов концептуального аппарата синергетики и его применению в гуманитарных дисциплинах посвящена монография Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова[7].

Язык синергетики только на первый взгляд кажется «непроницаемым» для ученых гуманитарного профиля, так как оперирует понятиями естественно-научной области познания. Ряд идей синергетики, например, таких как 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

---

[5] *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994. С. 63.

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

[7] *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994.

уровнями структурной организации[8]. Здесь же можно отметить и первые синергетические наработки в области фольклористики[9].

Представляя фольклорную культуру в виде сложноорганизованной художественной системы, состоящей из многих взаимосвязанных подуровней или подсистем («фольклор как система систем»), и пытаясь навести определенный порядок в представлениях о ней, мы невольно конструируем привычную нам модель управления: если есть система, то есть и механизмы управления этой системой, призванные сохранять порядок. И 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 ориентирована на точное самовоспроизведение, однако коэффициент полезного действия, т.е. «мера актуализации наследия» такой системы ограничена ее физическими параметрами (свойства памяти носителей традиции, пределы возможности устной передачи,

---

[8] См., напр.: *Залевская А. А.* Синергетическая психолингвистика или психолингвистическая 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; *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; *Ипполитов Г. М.* К вопросу о синергетическом подходе в исторических и историографических исследованиях // Известия Самарского научного центра Российской академии наук.Т. 12. №2. 2010. С.207–216.

[9] *Малкова А. С.* Мифологические сюжеты как результат самоорганизации / Синергетика и искусство, 2006. – URL: http://spkurdyumov.ru/art/mifologicheskie-syuzhety-kak-rezultatsamoorganizacii/ (дата обращения 01.01.2026) (в своей программной статье А. С. Малкова предлагает с синергетических позиций рассмотреть причины типологического сходства мифологических сюжетов, представляя картину бытования традиции не как механическое поддержание застывшей, от века данной формы, а как генезис, как постепенное становление, как медленное оттачивание и совершенствование сюжетов и жанров); *Рыбакова Л. В.* Синергетическая фольклористика. Порядок в хаосе фольклорного микромира. М., 2013 (монографическое исследование Л. В. Рыбаковой посвящено феномену русской народной песни, эволюция которой представлена как синергетический процесс преодоления конфликтов между биосоциальной и социокультурной природой человека. Управляющие параметры этого процесса и легли в основу систематизации песенного репертуара, представленного во второй, практической части работы).

пределы возможности сопротивляться влиянию внешнего мира и т.п.), и на отдельных участках культуры всегда могут возникнуть сдвиги, «сбои», «ошибки». Здесь же стоит учитывать и фольклорную импровизацию как особый механизм обновления традиции внутри установленных норм («канона»)[10]. 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. 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[11]. Соответственно, наука о самоорганизации и в психосоциальных, и гуманитарных аспектах может быть так же строга и измеряема, как и в естественно-научных областях, если изучается ее истинный предмет – явление самоорганизации[12]. Самое важное: самоорганизация – это сложноорганизованная система согласованного взаимодействия подсистем, не являющегося следствием какого-то смыслового, целеполагающего управленческого воздействия.

Каким образом происходит эволюция саморазвивающейся системы? В открытых системах, обменивающихся с окружающей средой потоками вещества, энергии, информации, однородное состояние равновесия может терять

---

[10] *Неклюдов С.Ю.* Вариант и импровизация в фольклоре // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. СПб, 2002. С. 230–243.

[11] 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; *Янч Э*. Самоорганизующаяся Вселенная. Введение в обзор: рождение парадигмы из метафлуктуации // Общественные науки и современность, 1999. №1. С. 143–158.

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

устойчивость и необратимо переходить в неоднородное стационарное состояние, устойчивое относительно малых возмущений – состояние **устойчивой неравновесности.** Когда эта неупорядоченность возрастает, система переходит в состояние **сильной неравновесности**. Это состояние достигает определенного порога, точки бифуркации – критической точки, в которой система резко меняет свое состояние, поведение или структуру, переходя в новое качество, часто с появлением нескольких возможных путей развития. Происходит скачкообразный переход в новое состояние – в системе вдруг проявляются параметры порядка на каком-то уровне, что приводит к самоорганизации материи. Подобный скачкообразный переход из одного квазиустойчивого состояния к другому, альтернативному состояниям порядка в физике называется *фазовым переходом*[13]. И далее – система опять переходит в состояние устойчивой неравновесности – уже с новыми параметрами порядка. Эволюционная картина развития такой системы может быть представлена как чередование сколь угодно долгих периодов устойчивой неравновесности и коротких периодов сильной неравновесности, выводящих систему в новое квазиустойчивое состояние.

На микроуровне самоорганизующейся системы фазовый переход будет означать, что, когда неравновесность достигает какого-то порога, в системе возникают отдельные островки, участки упорядоченности. Это происходит тогда, когда все траектории системы начинают стремиться к некоторому притягивающему уровню – к аттрактору («притяжателю»). *Аттрактор* (англ. *attract* – привлекать, притягивать) – множество точек или состояний, к которым стремятся траектории системы. 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

---

[13] *Аршинов В. И., Данилов Ю. А., Тарасенко В. В.* Методология сетевого мышления: феномен самоорганизации // Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997. С. 101–119.

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)»[14]. 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. Обретя такую «квазицель», система или участок системы, вовлеченный в конус действия аттрактора, входит в состояние устойчивой неравновесности и эволюционирует таким образом, пока накопленные изменения не введут ее в новое состояние сильной неравновесности и не произойдет переход к новым управляющим параметрам.

В связи с геометрией аттракторов важной частью синергетической парадигмы является теория фракталов, связанная с исследованием объектов с особыми свойствами, которые продуцируются самоорганизующимися системами. В отличие от приведенной выше простой схемы фазового перехода, большинство эволюционирующих систем в природе управляются сложными по устройству аттракторами-фракталами, или «странными» аттракторами. «Сценарий» такого управления состоит из простых, повторяющихся правил для всей уровней системы. Эти простые правила, примененные многократно, создают сложнейшие, хаотические «узоры», которые воспроизводит управляемая система, хаотичная внешне, но обладающая бесконечной детализацией благодаря фрактальному самоподобию. Слово «фрактал» происходит от латинского fractus ‘изломанный’ и указывает, прежде всего, на характерную для фрактала дробную размерность[15]. Понятие фрактала является центральным в синергетике, поскольку оно определяет переходное состояние становящейся системы, а сам процесс эволюции

---

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

[15] *Мандельброт Б. Б.* Фрактальная геометрия природы: Пер. с англ. М.: Ин-т компьютерных исследований, 2002.

такой системы и есть дробное, самоподобное переходное состояние-процесс[16]. Фрактал объединил две основополагающие идеи, два важных принципа – принцип подобия части и целого и принцип иерархической упорядоченности. В настоящее время понятие фрактальности используется во многих гуманитарных дисциплинах: фрактальной философии, логике и семиотике[17].

Собственно, для того чтобы перевести теорию фольклора в синергетическое русло, необходимо пересмотреть наработки, уже сделанные в этой области.

Окрытость самоорганизующейся системы внешнему воздействию («постоянная подпитка») может быть представлена как склонность традиции к инновациям, как потенциальная готовность к изменениям, к адаптации.

Фольклорная вариативность может быть определена как «автокатализ» – т.е. внутреннее подкрепление колебаний, необходимое для сохранения состояния устойчивой неравновесности. Говоря о фольклорной вариативности, важно различать частичные изменения обратимого характера (по определению К. В. Чистова «вибрации текста», или макро-микроуровни вариативности) и необратимые процессы; дифференциацию степеней свободы формульных и неформульных компонентов текста, проблему межуровневых зависимостей (соотношение «глубинных» и «поверхностных» структур фольклорного текста; наблюдаемую стабильность каких-то элементов на более «высоком» уровне и варьирование их на более «низком» и многое другое)[18]. Отмеченные аспекты проблемы вариативности актуализируют условия неравновесности, необходимые для эволюции самоорганизующейся системы.

Синергетическое понятие аттрактора как управляющего параметра, определяющего поведение системы, со всей очевидностью вызывает аналогию с ключевой для В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова концепцией замысла фольклорного

---

[16] *Войцехович В. Э.* Синергетическая концепция фракталов (социальные и философские основания) // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. М., 2003. С. 141–156.

[17] *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.

[18] *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.

произведения: «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 изначальны 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.

Нетрудно заметить, что понятия «замысел» и «аттрактор» обладают рядом тождественных признаков. Прежде всего, и то и другое – это не самоцель развития системы, а некая «квазицель», определяющая поведение системы на данный момент. Особенностью такой «квазицели» является спонтанность, незапланированность появления, она возникают как бы сами по себе. Самосборка подобной структуры (= предтекстового состояния) 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.

Для того, чтобы внести в наш исследовательский инструментарий понятие *фрактального самоподобия*, надо прежде всего посмотреть под новым углом зрения на характерные для фольклорного творчества проявления изоморфизма или гомоморфизма (частичного подобия), наблюдаемые на самых различных уровнях фольклорной системы.

---

[19] *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. С. 204–205.

Говоря о имеющихся наработках, здесь необходимо отметить и неоднократно высказанные мысли о вероятностном характере фольклорного творчества. В ряде програмных статей И. И. Земцовского[20], посвященных теме «вероятностностный мир фольклора», автор, наряду с *историчностью* и *системностью,* выделяет *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*»[21]. Высказанные здесь мысли о спонтанном, вероятностном характере фольклорного творчества могут быть приняты в качестве исходных и для данного исследования.

Отталкиваясь от вышеизложенных положений, представим общую концепцию самоорганизации фольклорной системы.

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» новой информацией) и автокатализ, т.е. внутреннее подкрепление флуктуаций (в нашем контексте – вариативности). Состояние «устойчивой неравновесности» фольклорной системы

---

[20] *Земцовский И. И.* О творческой природе фольклора // Стилевые тенденции в советской музыке 1960–1970-х гг. Л., 1979. С. 137–147; *Земцовский И. И.* Введение в вероятностный мир фольклора (к проблеме этномузыковедческой методологии) // Методы изучения фольклора: Сборник научных трудов. Л., 1983. С. 15–30; *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.

[21] *Земцовский И. И.* Введение в вероятностный мир фольклора. С. 30.

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 – точки бифуркации, фольклорная система (участок системы) скачкообразно переходит в новое, опять же квазиустойчивое, состояние с новыми, зачастую совершенно неожиданными, параметрами порядка, имеющими вероятностный характер. В физике такое скачкообразное изменение физических свойств при непрерывном изменении внешних параметров называется *фазовым переходом*.

Говоря о фольклорной системе, 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.). 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 квазиустойчивое 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, т.е. самоповторяет ее свойства. При этом, бесспорно, до́лжно 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.

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 инновационных процессов, характерных для фольклорной традиции коми-зырян: спонтанность возникающих изменений, роль случайности в развитии системных свойств, самоорганизация заимствований, фрактальность как способ самоорганизации, самосборка как локальный вариант самоорганизации. Отсюда одна из целей данной работы – привлечь внимание исследователей к нереализованным или не до конца реализованным научно-методологическим путям, которые имеются в современном научном дискурсе и которые могут оказаться полезными для построения общей теории фольклора. Этим определяется **актуальность предпринятого исследования.**

Степень изученности темы. Представленное в диссертации синергетическое исследование фольклорных инноваций, 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 базируется на возможности принимать и усваивать инновации, сегодня представляется общепризнанным фактом. При всей своей противопоставленности 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. Арутюнов 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[22]. По мнению С. А. Арутюнова, 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

[22] *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 168.

элементы этнической культуры, вступающие с ней в контакт. И последний этап усвоения – это этап структурной интеграции, который преобразует инновации во что-то «свое», в часть этнической традиции[23].

В соответствии с таким подходом любое инокультурное воздействие проходит достаточно жесткий отбор и долгий путь вхождения, в результате которого в культуре приживаются только те инновации, которые соответствуют ментальности и «картине мира» этноса-реципиента. Именно на таком понимании взаимодействия культур основана концепция «встречных течений» А. Н. Веселовского: эти «течения» создают 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 среде[24].

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, можно 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. В

---

[23] *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. С. 174.

[24] 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.

состоянии, близком к точке бифуркации, во всем спектре возможных альтернатив именно случайность может определить путь дальнейшего развития.

Какова роль таких 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. Однако если система находилась в состоянии сильной неравновесности, то любое, самое незначительное, периферийное изменение могло вызвать перестройку ее уровней. Поэтому в постоянных попытках отделить нетипичное, случайное, «шум» от основной информации мы рискуем упустить этот момент. И наоборот, до́лжно 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.

Объектом исследования являются фольклорные инновации, связанные, прежде всего, с иноэтничными заимствованиями в фольклоре коми. **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 включенности в систему жизнедеятельности этноса. Такая конкретизация дает ряд, на наш взгляд, неоспоримых преимуществ:

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

– появление инновации – это довольно 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 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 обретем возможность нового видения эндогенных инноваций, возникающих на микроуровнях фольклорной системы.

Цель работы – исследовать фольклорные инновации, характерные для традиционной культуры коми, и выявить роль инновационных процессов в механизмах самоорганизации фольклорной системы. Всю совокупность задач исследования, способствующих достижению его цели, можно распределить в три взаимосвязанные группы.

- *Первая группа* задач направлена на выявление специфики межэтнического взаимодействия, определившего особенности коми фольклорной культуры как объекта научного изучения:

– 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 этнографических групп коми-ижемцев и колвинских ненцев, и на основе полученных данных обосновать комплексный, синергетический подход к межэтническим фольклорным контактам.

- *Вторая 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 необходимо исследовать заимствования на самых разных уровнях фольклорной системы, на всех доступных наблюдению уровнях «масштабности»:

– исследовать, опираясь на народную терминологию, 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.

- *Третья группа* задач связана с изучением заговорной традиции коми как особой сферы инновационных процессов. В силу особого отношения к этой традиции как к закрытой, тайной области знания, мы имеем самое общее представление о ней. Тем самым, есть необходимость внимательнее рассмотреть эту подсистему культуры как целое, выявить в ней системообразующие факторы и на основе полученных наблюдений 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 рассмотреть иные эндогенные инновации как локальное проявление общих процессов самоорганизации, обосновать синергетические принципы их порождения.

В соответствии с целями и задачами **материалом исследования** выступает совокупность всех фольклорных, языковых, этнографических данных о традиционной культуре коми (зырян), полученных как из опубликованных и архивных источников, так и в результате многолетних полевых исследований локальных традиций коми и этнического пограничья (коми-русского, коми-ненецкого). При необходимости привлекаются материалы по фольклору коми-пермяков. Хронологические рамки этих материалов охватывают середину XIX – первые десятилетия XXI вв., которые в том числе 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», «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 коми фольклорных инноваций, связанных с заимствованиями из русской традиции. Выявлен широкий спектр инноваций, который ранее не связывался с процессом фольклорных заимствований и не рассматривался в таком контексте в силу очевидных для исследователей признаков автохтонности.

– Впервые порождение заговорной «зауми» рассмотрено как синергетический процесс, имеющий нелинейный, вероятностный характер. В ходе исследования этих инноваций выдвинуты две авторские гипотезы. Гипотеза первая: языковые трансформы, определеямые 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. По авторской концепции, 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. Я. Проппа,

Б. Н. Путилова, К. В. Чистова, Ю. М. Лотмана, С. Ю. Неклюдова и ряда других. Для выявления и понимания инновационных процессов и связанных 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 применении к отдельным фольклорным инновациям использованы также принципы лингвосинергетики и метод позиционного анализа, позволившие дать объяснение процессам, протекавшим в структуре конкретных текстов. конкретных текстов. С целью осмысления возможности интеграции синергетической методологии в область фольклористики нами были использованы научные положения теории диссипативных структур (И. Пригожин), системности в синергетике (Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов; Г. Малинецкий), фрактальной геометрии (Б. Мандельброт), лингвосинергетики (И. А. Герман, В. А. Пищальникова), синергетической теории текста (Г. Г. Москальчук, Н. А. Манаков), текстосимметрики (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 в непрерывном материально-энергетическом потоке. В контексте «устойчивой неравновесности» фольклорная вариативность выступает не только как форма бытования фольклорного текста (и фольклорной традиции в целом), но и как способ саморазвития фольклорной 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. Переход фольклорной системы в сильно неравновесное состояние напрямую связан 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 специфичные черты данной локальной традиции.

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

4. 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 филологическом контексте результатом такой эндогенной, обусловленной внутренними свойствами локальной среды самосборки может стать фольклорный артефакт как структурированный объект. Представленная в работе концепция самосборки сюжетной структуры может быть рассмотрена как

один из возможных примеров синергетического процесса эволюции системы от неупорядоченности к порядку в фольклорном текстообразовании.

Практическая значимость работы заключается в привлечении внимания исследователей к аспектам становления 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 представления 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.); IX Международном Конгрессе финно-угроведов («Congressus nonus 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.); – X Международном конгрессе финно-угроведов (г. Йошкар-Ола, 2005 г.); VI Конгрессе этнографов и антропологов России (г. Санкт-Петербург, 28 июня – 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, 18–20 октября 2021 г.); Международной онлайн-конференции «Финно-угорский музыкальный фольклор и XXI век: исследование, воспроизведение, ресурсы» (г. Петрозаводск, 1–3 декабря 2021 г.); Конференции «IV Международные чтения памяти В. М. Гацака “Традиции во времени”» (г. Уфа, 1–5 июня 2025 г.); Международной научной конференции «Эпос в контексте мировой энциклопедистики» (г. Якутск, 20–21 ноября 2025 г.).

Результаты исследования были обсуждены на заседании отдела языка, литературы и 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 делается обоснование актуальности работы, степени ее новизны, определяются объект и предмет диссертационного исследования, формулируются его цель и задачи, анализируется историография и источники исследования. Первая глава посвящена специфике межэтнических взаимосвязей, характерных для фольклора коми, и связанных с ними инновационных процессов; остальные главы представляют собой аналитические изложения конкретных явлений самоорганизации, фиксируемых в фольклорной традиции коми. В заключении приводятся основные выводы по работе. Текст диссертации завершается списком сокращений и библиографическим списком, насчитывающим 322 издания.

ГЛАВА 1.
СПЕЦИФИКА МЕЖЭТНИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ

1.1. К специфике коми-русских фольклорных взаимосвязей

Начало активных, так или иначе фиксируемых межэтнических связей коми и русских исследователи возводят к XII–XV вв[25]. Это многовековое взаимодействие естественным образом отразилось на самых разных уровнях коми традиционной культуры, в том числе и в фольклоре. Можно с уверенностью говорить о том, что именно многовековые контакты с русской культурой определили этноспецифику локальных и даже микролокальных традиций коми. Большинство исследований по фольклору коми так или иначе отмечают ключевую роль русско-коми взаимосвязей в становлении коми традиции[26]. Поэтому попытаемся сузить аналитическое поле и посмотреть на эту проблематику с «внутренних» фольклорно-этнографических позиций и осознать энергетику межкультурных взаимовлияний, характерных для многих этнических традиций Европейского Севера.

Определенно, культура фольклорных контактов, имевшая свои традиции, может быть противопоставлена современной культуре этнического двуязычия и

---

[25] *Жеребцов Л. Н.* Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. X–нач. 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; *Лыткин В. И.* Древнейшие русские заимствования в коми языке // Вопросы филологии: Учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. М., 1969. Т.341. С. 242–248.

[26] О коми-русских взаимосвязях в разных жанрах фольклора, например: *Чисталев П. И.* Русско-коми фольклорные музыкальные связи // Этнография и фольклор коми: Труды Института языка, литературы и истории. Сыктывкар, 1976. Вып. 17. С. 16–31; *Микушев А. К.* Коми народный эпос // Коми народный эпос / Под. ред. А. К. Микушева. Москва: Наука, 1987. С. 8–64; *Власов А. Н., Филиппова В. В.* Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 87–89; *Власов А. Н.* Русские сюжеты в коми фольклоре. Проблемы формирования эпических форм // Этнопоэтика и традиция: сб. науч. ст. в честь 70-летия В. М. Гацака / Отв. ред. В. А. Бахтина. М.: Наука, 2003. С. 78–114; *Коровина Н. С.* Типология взаимодействия коми и русских волшебных сказок (сюжетный состав, художественно-стилевая структура). Сыктывкар, 2013; *Рассыхаев А. Н.* Детский игровой фольклор коми: жанровый аспект. Сыктывкар, 2014 и др.

инверсированной этнодемографической ситуации[27]. То же самое можно сказать и о слове *роч* ‘русский’, которое в современном коми 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. семантика и употребление этого слова уже явно изменили свою привязанность к этносу.

В качестве исходного пункта наших рассуждений можно взять реконструируемое для общеперм. **roč‘* значение ‘чужеземец’[28]. 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[29].

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 этнические границы, которые фиксировались на самых разных уровнях традиционного мировоззрения. Например, в с. Межог (село на границе с

---

[27] От Автономной области коми (зырян), в которой коми национальность составляла 90% населения (в 1922 г. – 92,2%), до Республики Коми с почти обратно 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.

[28] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 243.

[29] О диахронных изменениях в значении этнонима роч ‘русский’ см., например: *Цыпанов Е. А.* Семантический объём этнонима *роч* в коми языке // Вестник угроведения. 2025. Т. 15. № 1 (60). С. 121–131.

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 севернорусских местностях, пограничных с иноэтническим населением, важным православным «знаком» невесты являлось наличие в ее селении церкви[30].

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, Русанов[31] 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*[32]. 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 «комиланьысь» (со стороны коми), т.е. из других районов республики. О соотнесенности социально-ролевого и языкового поведения говорит и то, что само слово *рочасьны* не соответствует узкому значению ‘говорить по-русски’ (ему соответствует выражение *сёрнитны рочӧн*) и имеет ряд коннотативных оттенков. Об этом свидетельствуют такие лексемы, как *по-рочому* ‘по-русски’[33], *рочанка* ‘русская’; *рочӧвӧй морт* ‘русский’[34], связанные с употреблением в определенной речевой ситуации. Слово с обобщенным лексическим значением *рочасьны* можно соотнести с достаточно широким спектром семантических

---

[30] *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.

[31] *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.

[32] *Жилина Т. И., Бараксанов Г. Г.* Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971. С. 248.

[33] *Жилина Т. И.* Верхнесысольский диалект коми языка. М., 1975. С. 217.

[34] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 219.

оттенков слова *роч* – от диалектного ‘гордый, важный’ *сс*. до фразеологизмов типа *роч акань* ‘русская куколка’ – ласковое обращение к девушке. Такое же семантическое разнообразие наблюдается и у коми-пермяков: *роч* в значении ‘городской, интеллигент’: *Мый лоны, дак рочлӧ, а миянлы нем оз ло* (Если что и будет, то городским, а не нам (крестьянам)[35]; *Роч – дубасыд шоч* («Русский» – сарафан редкий)[36], и здесь же – *рочавны* ‘приглашать (звать) в гости кого-л.’, *рочасьны* ‘приглашать друг друга в гости’, *рочмыны* ‘соблюдать русские обычаи, быть похожим на русских’[37] (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 шӧрт* ‘фабричная нить’, *роч додь* ‘кошева’ (букв. ‘русские сани’), *роч рузум* ‘ситец’ (букв. ‘русский лоскут, ткань’), *роч волес* ‘ковровая дорожка’ (букв. ‘русская подстилка’), *роч дӧрӧм* ‘рубашка, купленная в магазине’ (букв. ‘русская рубашка’)[38], *роч преник* ‘сусальный пряник (в противопоставлении обычному прянику, уже вошедшему в быт)’, *изъя роч чусу* ‘серьги с подвесками’ (букв ‘русские серьги с камнем’)[39]; *роч козяль* ‘русское пряслице с четырехугольной лопастью’ (*коми козяль* ‘пряслице с продолговато-круглой лопастью’)[40]; *роч вина* ‘водка’[41]; здесь же *роч висьӧм* ‘венерическая болезнь’ (букв. ‘русская болезнь’)[42] и др.

На основе отэтнонимических маркеров могут возникать целые классификационные схемы, например, в традиционной вышивке: *роч узор* ‘русский узор’– *яран узор* ‘ненецкий узор’ – *татар узор* ‘татарский узор’; или в

---

[35] Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (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.
[36] Там же. С.192.
[37] Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривощекова-Гатман. М., 1985. С. 408.
[38] *Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г.* Среднесысольский диалект коми языка. М.,1980. С. 159–160.
[39] *Сахарова М. А., Сельков Н. Н.* Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976. С. 237.
[40] *Сорвачева В. А., Безносикова Л. М*. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 174.
[41] *Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г.* Среднесысольский диалект коми языка. С. 118.
[42] *Жилина Т. И.* Верхнесысольский диалект коми языка. М., 1975. С. 225.

ботанической лексике: *роч йӧн* ‘осот полевой’ – *тотарин йӧн* ‘чертополох’, с которым связан магический обряд «похороны чертополоха»[43] и т.п. Отметим, что в ботанической лексике классификационный признак может варьироваться достаточно свободно: тот же *роч йӧн* в ижемском диалекте называется *печера йӧн* (растущий на Печоре), в других диалектах – *виж йӧн* ‘желтый’, *йӧв йӧн* ‘молочный’, *вильыд йӧн* ‘скользкий’, *кӧч йӧн* ‘заячий’, *небыд йӧн* ‘мягкий’[44]; или: *дука турун* ‘лабазник’ (букв. ‘пахнущая трава’) – *роч дука турун* ‘русская пахнущая трава’, *еджыд тӧзь, пӧдӧм турун* букв. ‘затхлая’, *чорыд турун* букв. ‘жесткая’[45]; *еджыд гоб* ‘белый гриб’ повс., а также *роч гоб, мӧскӧвскӧй гоб, сибирскӧй гоб*[46].

Такого рода 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 скӧрмы. Эг ме тэнӧ ви, виис роч пищаль* (Не сердись, не я тебя убил, убила русская пищаль)[47]. 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 распорол брюхо?» – «Нож, который сделали русские»[48]. Отметим, что роль «чужого» в подобном ритуальном контексте могли играть и «коми». Так, отмечая общие черты в коми и угорском

---

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

[44] *Ракин А. Н.* Краткий коми-русский, русско-коми ботанический словарь. Сыктывкар, 1989. С. 66.

[45] Там же. С. 60.

[46] *Жилина Т. И.* Верхнесысольский диалект коми языка. С. 166.

[47] *Микушев А. К.* Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 12.

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

песенном фольклоре, А. К. Микушев подчеркивает: «Характерно, что в мансийских песнях юноша, побеждающий медведя, оказывается охотником-зырянином»[49].

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-коми[50]. В определенном плане эту же «иномирность» могут актуализировать устойчивые отэтнонимические образы; например, сюжет о появлении домового в образе «роч акань» (‘русской куклы’): «девочка с золотистыми волосами, около сорока сантиметров ростом, убежала в подпол»[51]. В рождественских гаданиях услышанная русская речь означает замужество за русского или уход к русским[52]. 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.

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*

---

[49] *Микушев.А. К.* Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 21.

[50] 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).

[51] ФФ ИЯЛИ А1133-9. Зап. П. И. Чисталевым от ансамбля с. Сторожевск Корткеросского р-на Коми АССР в 1962 г.

[52] Полевые дневники *Ю. Г. Рочева*, 1976 г., с. Летка Прилузского р-на Коми АССР.

‘русский боярин’, *роч сӧкӧл* ‘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 пӧдарок* – 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.[53] Именно из фольклора этот эпитет 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:

Сьӧд вӧр шӧрын вӧв гӧрдлӧ,	Посреди темного леса конь ржет,
Вӧв вылас зон бӧрдӧ.	На коне парнишка плачет.
Зонмӧй, зонмӧй, мый бӧрдан?	Парень, парень, что плачешь?
Айыд-мамыд локтӧ,	Отец с матерью идут.
Роч яг *вылын пув вотӧ,*	В **русском** бору бруснику собирает,
Быгыд вылын тшак вотӧ,	На обдуваемом месте грибы собирает,
Коми латка *тыр рок пуыс,*	Полную **коми** сковородку каши сварила,
Роч латка *тыр вый сывдыс*.	Полную **русскую** сковородку масла растопила.

Вариант:

Зонмӧй, зонмӧй, мый горзан?	Парень, парень, что кричишь?
Час сайын мамыд локтӧ,	Час назад[54] твоя мать вышла, идет,
Роч кашник *тыр вый сывдӧма*,	Полный **русский** горшок масла растопила
Коми кашник *тыр рок пуӧма*[55].	Полный **коми** горшок каши сварила.

[53] Коми народный эпос / Сост. А. К. Микушев. М., 1987. С. 658.

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

[55] Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von *Y. Wichmann*. Helsinki, 1916. S. 316-317. № 16–17. г. Усть-Сысольск, с. Выльгорт Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии (здесь и далее все переводы с коми языка на русский сделаны автором).

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 является достаточно распространенным, многие его варианты строятся как ряд гиперссылок к другим текстам. Аналогичные варианты сравнений в загадках: *Роч кудйын гӧрд пань – пачын ӧгыр* (В русском коробе красная ложка – в печи угли); *Роч куд улын шыр чипсӧ – вӧв кок улын дзуртӧм* (Под русским коробом мышь пищит – скрип под лошадиными копытами) [56].

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:

Нэманӧй кежӧ пӧ, веканӧй кежӧ,	На веки, на веки,
Не на час кеже пӧ, долго век кежӧ[57].	Не на час, на долгий век.

Или в лирике: *Дума босьтіс – думайтіс. Гӧре босьтіс – гӧруйтіс, Тӧска босьтіс – тӧскуйтіс* (Дума взяла – подумала. Горе нашло – горевала, Грусть набежала – грустила)[58]; *Кутшӧм шог шогин, Кутшӧм гӧре гӧруйтін?* (Какое горе горевала, Какое горе горевала)[59]. По мнению А. К. Микушева, русско-коми синонимические повторы типа «шог-печаль», «чужтін-рӧдитін», «ю-река», «пӧтка-титса», «му-земля» и т.п. используются для того, чтобы «ярче обрисовать

[56] НМРК КП-12482. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1935 г. Рукопись. Усть-Куломский Коми Автономной области. Л.166.
[57] Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von *Y. Wichmann*. Helsinki, 1916. S. 289. с. Летка Орловского уезда Вятской губернии.
[58] Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. 2-ое изд. Сыктывкар, 1993. Т. 1. № 14.
[59] Там же. № 22.

изображаемое явление», что позволяет говорить о них как о специфической особенности коми народной песни[60].

Каналом для лексических инноваций могла выступать и поэтическая формульность, например, в тех же паремиях: *Ме да ме – ачыс не бельме* (Все «я» да «я», а сам ни бельмеса)[61]. Другие паремические варианты: *Мый пö? – Нинöм. Еджыдыс сія пö белöй*[62] (Что? – Ничего. ‘Белый’ – это, говорят, «белый»); *Лешö моз «завтра» пыр аски*[63] (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:

Рытъя пö кыа, кыа сёр лэбалö.	Вечерняя заря, заря поздно летает.
Вывсянь пыжа, пыжаяс кывталöны,	С верховья лодка, на лодке спускаются,
Сынысьясыс том зонъяс,	Гребцы там молодые парни,
Бöжалысьясыс том молодечьясыс;	Рулевые – молодые молодцы,
Шöрас пукалысьясыс мича нывъясыс,	В середине сидящие красивые девушки,
Ная сьылöны «Горе горкаэс»[64].	Они поют «Горе горькое».

Отметим, что очень близкий к поющим «горе горькое» образ встречается еще и в прозвищном фольклоре: *Эжва йывланьсянь Изьва районö унаöн волывлöмны корысьяс и сы сьöрти öнöдз колема нимтысьöм: «Горе на горушке сьылысьяс»*[65] (С верховьев Вычегды на Ижму часто приходили нищие побираться, и поэтому до сих пор осталось прозвище: «Горе на горюшке поющие»).

---

[60] *Микушев А. К.* Песенное творчество народа коми. Сыктывкар, 1956. С. 82.

[61] 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.199.

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

[63] Полевой дневник Ю. Г. Рочева. Экспедиция в Корткеросский район с. Нившера, 1978 г. № 1.

[64] Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von *Y. Wichmann*. Helsinki, 1916. S.204. № 8, Удора (р.Вашка).

[65] НМРК КП-12481. Л.608. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. с. Ижма Ижемского р-на Коми Автономной области.

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 *сорті-коста сьыланкывъяс* (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 отрывка[66].

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

Этимологически понятие *кыдъя роч* не сводимо к представлениям о смешанном коми («роч сора») или искаженном русском языке (например, *рочӧн-пӧлӧн баитны* ‘говорить наполовину русским языком’[67]). В коми-русском словаре 1961 г. отмечается: *кыдъя роч* – не настоящий русский (о нерусском, выдающем себя за русского). Тем самым, это понятие связывается больше с определенным статусом, нежели с языком. В современном коми языке *кыдъя роч* воспринимается прежде всего как некий стиль говорения на нарочито искаженном русском языке; этот же прием используется в художественной литературе, чаще всего в анекдотическом ключе. При этом границы данного стиля 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 *кыдъя роч* бытует термин *пышляк роч* ‘косноязычный русский’ (*пыш ляк* ‘самый низкий сорт конопли, который обычно не снимается, остается в поле’[68]); соответственно, *пышляк роч* можно примерно перевести как ‘недозрелый, непригодный русский’. Здесь это определение

---

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

[67] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 219.

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

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, *русскӧй коми* ‘русские коми’ (Прилузье): *Танӧ миян русскӧй 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*[69].

Отдельно можно отметить, что термин *кыдъя роч* использовался и по отношению к русским устьцилемам («устьцильмасаяс – кыдъя рочьяс»[70]) 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-кыланski» – говорить по-коми. Часто изьватасцы 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 значением»[71]. 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 «гӧрд кылаяс»[72] (красноязычные).

---

[69] ФФ ИЯЛИ. Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1976 г., с. Летка Прилузского р-на. №16. Л.11.
[70] НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. Л. 58, с. Ижма Ижемского р-на Коми Автономной области.
[71] ФФ ИЯЛИ. Полевой дневник Ю. Г. Рочева. Северная канинско-печорская фольклорная экспедиция 1972 г., №1. Л.48.
[72] НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934-1935 гг. Рукопись. Л. 335, с. Брыкаланск Ижемского р-на Коми Автономной области.

Достаточно сложно говорить о *кыдъя роч* как специфическом лингвистическом явлении. По всей видимости, именно существование устойчивого языкового явления *кыдъя 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 «кыдъя роч».

В силу неизученности этого явления 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, сэні полурочьяс. «**Лиде**, мою корову не видела? – Да там у **бадьдя** стояла». «По воду сходи, черпала **посводзын**». Вот сэні аслыс сяма коми-роч. Кыдъя роч и выйим. «Шаньгу стряпала, **чукӧрӧ** и склала». Рочьяс или комияс, ог тӧдӧй, гашкӧ немечьяс* (смеется). *Ӧкмыс керка, зэв дзоля деревня вӧлі ю бокас* [73] (Соколовка, там полурусские были. «**Лида**, мою корову не видела? – Да там у **ивы** стояла». «По воду сходи, черпала **в сенях**». 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 данных[74].

Очевидно, что *кыдъя роч* как маргинальный знак «не коми – не русский» маркировал определенные нарушения языкового поведения – и в области

[73] ФФ ИЯЛИ В1009-54. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Н. С. Осиповой, 1928 г.р. в с. Слудка Сыктывдинского р-на Республики Коми, 2005 г.
[74] *Жеребцов И. Л.* Где ты живешь. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 2000. С. 346.

прагматики, и в области грамматики. Например, отражение попыток использовать русский язык в быту («рочасьны») в деревенском «ономастиконе»: Мужчина, который однажды ответил жене «по-русски»: «*Я ушла*», – получил прозвище «Ушла»; или мальчик на вопрос: «Куда ушел отец?» ответил (маркируемо «по-русски»): «*Базярӧ*» (вместо «базарӧ» ‘на базар’) – и весь род получил прозвище «Базяр»[75] 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*)[76]. 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 литературным жанром[77].

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 *Ӧні, шуас, ог нин* ***промазит****!* (Теперь уже точно не промажу!) – попал точно в затылок[78]. 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,

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

[76] ФФ ИЯЛИ В0602-10. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от О. С. Шлоповой в с. Турья Княжпогостского р-на Республики Коми, 2000 г.

[77] Об этом, например: *Лимеров П. Ф.* Русский язык как «чужой» и «свой» в коми анекдотах // Рябининские чтения – 2011. Петрозаводск. 2011. С. 312–316.

[78] ФФ ИЯЛИ. Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1985 г. Л.44-45, д. Лопъювад Усть-Куломского р-на.

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 *ручковӧй*, 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 нам рассказывали, 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 *жугалӧм* ‘ломаный, поломанный’; общеп.**žug* ‘мелкий обломок, крошка’ (при этом надо иметь в виду, что в свое время выдвигалось предположение о заимствовании русск. *шуга* из финск. *sohja, sohjo* ‘ледяное крошево’[79], восходящего, вероятно, к единой с общеп. **žug* ф.-у. основе).

Такие случайности кажутся еще более предопределенными и закономерными, когда они «вписаны» в значимые уровни традиционной картины мира. Например, как кажется, очевидна «предопределенность» появления мифологического *шайка (пывсян шайка)* ‘банник, банный дух’ нв. на основе контаминации русск. *шайка* ‘банная утварь, емкость’ и исконного наименования мифологического персонажа *пывсян айка* ‘банный свекор, дух бани’. Далее отсюда возникает и *рыныш шайка* ‘овинник’ нв. вместо исконного *рыныш айка*. При этом надо иметь в виду, что культуре уже известно слово *шайка* в другом значении – ‘группа лиц, объединившихся для какой-нибудь преступной

[79] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т.4. С. 483.

деятельности’, в свою очередь актуализирующая множественность демонов. Ну а от мифологического персонажа *шайка* один шаг до тюркского *шайтан*. Или же вот такая «случайность», связанная с языковым поведением: *алагуритны* ‘балагурить’ иж. нв., то же, что и *балагуритны* скр. уд.[80], но при исконном *ал* ‘красноречие, умение (говорить, писать)’, *ала* ‘красноречивый’ ‘толковый, смышленый’ *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* переосмысляется как *сияла* ‘силки ставлю’[81]: «А мы просо сеяли, сеяли» > «*А ме пӧ со сияла, сияла*». Это формальное изменение приводит к возникновению совершенно новой семантики: охотник / добыча – парень / девушка. Помимо того, что эта случайность опосредована присутствием мотива ловли / поимки в исходном тексте, новое осмысление парадоксальным образом оказывается более соответствующим 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

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

[81] 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.

поколений. При этом сами исполнители четко дифференцировали эти исконные фольклорные тексты и «русские песни», которые пришли извне позднее. То же самое можно сказать и о довольно четком разграничении языков – «коми 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) одна из коми исполнительниц распространенную игровую песню «Чига гусь / Чига мой /Чига серые домой…» прокомментировала нам как «украинскую» (вероятно, здесь проявился своего рода звукообраз к украинскому фрикативному “г”).

Помимо определения *кыдъя 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 сьыланкыы?”* (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»[82]. 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»[83]. Здесь же можно отметить, что если в 1962 г. (по наблюдениям собирателей) «у богородских самые любимые – протяжные песни на русском», то в конце 1990-х гг. мы обнаружили уже абсолютно другой, комиязычный репертуар. Помимо

[82] НА Коми НЦ. Ф.1. Оп. 11. Д. 224а. Л. 265–266.
[83] ФФ ИЯЛИ. Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1964 г. Вымская экспедиция. Л.55.

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 элементарными фольклорными формами.

В отношении к фольклорным заимствованиям, а тем более к заимствованным иноязычным текстам мы лишены возможности опираться на «первичный» аналитический арсенал средств. С лингвистической точки зрения, лексически деформированные *кыдъя роч* инновации могут квалифицироваться 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 «кыдъя 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»[84].

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 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 игрища[85]. 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-

---

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

[85] 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).

игровых песен – одни из самых деформированных на лексическом уровне «кыдъя 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 саму суть фольклорного сознания. Вполне естественно, что и в трехтомник «Коми народные песни» попали многие из «кыдъя роч» песен. В некоторых случаях даже особенностей коми фонетики было достаточно, чтобы пройти «фильтры», например:

Пö пöлу пö да пöкöдилі-а,	По полу я походила,
Середи лавки да пöсидитi,	Середь лавки посидела,
Мöе уши да услышитiс,	Мои уши услышали,
Мöе ясные öчи да увидитiс…	Мои очи ясные увидели…[86]

Или:

Кудыя инö вöспöдымайчан,	Куда же ты отправляешься,
Кудыя инö вöснаряжайчан?	Куда же ты снаряжаешься?[87]

[86] Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. 2-изд. Т. 3. Сыктывкар, 1995. С. 188.
[87] Там же. С.185.

Отмеченная установка к заимствованным текстам имеет место и сегодня. И связана она в первую очередь со смешением понятий «культурный» и «языковой» субстраты. Оба этих страта 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»*[88].

Этот постулат должен быть исходным при анализе любого вербального памятника, и тем более при попытках реконструировать фольклорно-языковую 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…»; его 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 словесном, объектном и акциональном уровнях. Соответственно, внеязыковые, контекстуальные связи данного вербального текста играют исключительную роль при прохождении иноязычного текста через

---

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

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 «переводе» текста с одного языка на другой даже при полной лексической адекватности. Так, известная детская приговорка (песня-сказка по Ю. Г. Рочеву) «Леньӧ, леньӧ, 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 приходиться избрать другое для своей ловли. Заговор этот, отличающийся своей наивностью, следующего содержания:

Леня, леня,	Олень, олень,
Тэ эн пышйы!	Ты не беги!
Лень оз пышйы.	И олень не бежит.
Гезйӧ, гезйӧ,	Веревка, веревка,
Лень оз джагӧд!	Ты не дави!
Гез оз джагӧд.	И веревка не давит.
Шырӧ, шырӧ,	Мышка, мышка,
Гез эн вунды!	Не грызи веревки!
Шыр оз вунды.	И мышь веревку не грызет.
Каньӧй, каньӧй,	Кошка, кошка,
Шырӧс джагӧд!	Задави мышку!
Кань оз джагӧд.	И кошка не давит.
Тшынӧ, тшынӧ,	Дым, дым,

Каньӧс тшынӧд!	Задуши кошку!
Тшын оз тшынӧд.	И дым не душит.
Биӧ, биӧ,	Огонь, огонь,
Тшынӧс сот!	Сожги дым!
Би тшынӧс оз сот.	Огонь дым не сожжет.
Ваӧ, ваӧ,	Вода, вода,
Биӧс кусӧд!	Погаси огонь!
Ва биӧс оз кусӧд.	И вода огонь не гасит»[89].

Этот текст очень близок к опубликованному в третьем томе «Коми народных песен»[90] варианту цепевидной детской песни-сказки «Леньӧ, леньӧ, 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 паронимического сближения *леньӧ* ‘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 «Леньӧ, леньӧ» характерен только для вымской традиции (на Вишере зафиксирован вариант с *веньӧ*; в остальных районах – *лельӧ*, *лельӧ-бобӧ* ‘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

---

[89] *Мельников С.* Разнообразная ловля оленей и предразсудок зырян // 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.

[90] 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.

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[91]. Например, в русскоязычных заговорных текстах, приведенных в монографии А. С. Сидорова[92]: «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 запирание колдуна в избе»: «Еретнику коду нет, еретнику коду нет». Или такими формулами заполняются наиболее важные части заговора. Например, магический приговор, который произносится, когда слезятся глаза:

Син чорма,	Глаз разъедающий,
Син корпа,	Глаз источающий,
***Пöди** мöд **месту**.*	Пойди в другое место[93].

Или используемая в детской промысловой практике приговорка на снегиря:

Жонь, жонь,	Снегирь, снегирь,
***Чужой** белöгö **не садись**,*	К чужой приваде не садись,
Мой** белöгö **садись,	К моей приваде садись,
Клюпчик-кляпчик.	Кляпчик захлопнись[94].

---

[91] Например, о трансформации церковнославянизмов в русских фольклорных и парафольклорных текстах см.: *Мороз А. Б.* „Отчим наш“ и „хлеб насушный“. Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссолалия или герменевтика? // Slavica slovaca. 2018, т. 53, № 2. С.157–163; *Розов А. Н.* Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Том 2. М, 2011. С. 200–213.

[92] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб, 1997. С. 163.

[93] *Рочев Ю. Г.* Детский фольклор коми: дис. … канд. филол. наук. Сыктывкар, 1972. С. 95.

[94] Там же. С. 95 (В. Вычегда).

Другой вариант:

Кай, кай, прилетай,	Птичка, птичка, прилетай,
Пезин вылӧ пукси,	Садись на капкан,
Калябечсӧ чужйи.	Пни по кляпику[95].

В последнем примере, помимо прочего, проявляется фоносемантическая опора на иноязычное слово; этот прием «этимологической магии» также довольно 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 довольно 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.

1.2. Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинский эпос

Одним из наиболее ярких явлений, объединяющим межэтнические процессы, характерные для русско-финно-угорских контактов, может быть назван феномен фольклорного – и шире – этнокультурного билингвизма[96]. Само понимание проблематики фольклорного двуязычия было изложено в программной статье В. А. Лапина «Фольклорное двуязычие: феномен и

[95] Там же. С. 95 (Луза).

[96] *Дорохова Е. А.* Этнокультурный билингвизм как предмет междисциплинарных исследований // III Всероссийский конгресс фольклористов: Москва, 3–7 февраля 2014 г.: сб. науч. ст. в 5 т. Т. 1: Актуальные проблемы российской фольклористики / Сост. В. Е. Добровольская, Е. А. Дорохова, И. В. Дынникова, А. Б. Ипполитова. М., 2017. С. 16–30.

процесс»[97]. По определению автора, фольклорное двуязычие представляет собой особое состояние традиционной культуры, возникающее при длительном и глубоком межэтническом этнокультурном взаимодействии и, в свою очередь, формирующее специфическую фольклорную среду. Процесс такого фольклорного взаимодействия стадиально-историчен, и фольклорное двуязычие соответствует продуктивной стадии, т.е. представляет собой пик развития подобного этнокультурного симбиоза, за которым следует дальнейшая ассимиляции вплоть до появления монофольклорной традиции.

Как яркий пример подобного этнокультурного симбиоза может быть рассмотрена ижмо-колвинская фольклорная традиция, возникшая в результуте тесных контактов северных коми и ненцев. Эта традиция известна, прежде всего, по публикациям севернокоми, или ижмо-колвинского эпоса, а само 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 сборниках[98].

Эта традиция может быть рассмотрена как уникальный объект синергетического изучения процессов, связанных с рождением новой культуры с

---

[97] *Лапин В. А*. Фольклорное двуязычие: Феномен и процесс // Искусство устной традиции. Историческая морфология: сб. науч. статей, посв. 60-летию И. И. Земцовского / отв. ред. Н. Ю. Альмеева. СПб., 2002. С. 28–39.

[98] *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.

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[99].

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

---

[99] 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 г.), 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 к. XVII–нач. XVIII вв. из-за 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 десятилетий XIX в. 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 в. 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 в. 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.

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 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 Европейского Севера России)[100].

Еще более пеструю картину бытования фольклорной культуры раскрывают публикации и исследования последних лет[101]. Они позволяют утверждать, что собственно эпический репертуар здесь неотделим от остальных составляющих ижмо-колвинской фольклорной традиции. Маркером этой нерасчленимости может послужить жанрообразующая система «Исполнитель – Текст – Аудитория», сложность и противоречивость которой попытаемся продемонстрировать ниже.

Исполнитель

[100] *Микушев А. К.* Коми народный эпос // Коми народный эпос. М.: Наука, 1987. С. 8–64.

[101] *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. Вып. 4 (24). Сыктывкар, 2015. С. 30–41.

Сами носители эпической традиции в своем большинстве достаточно четко определяли свою этническую принадлежность как *колва яран* ‘колвинские ненцы’, противопоставляя себя и *изьватас* – ижемцам, и *выненця* – ненцам, сохранившим приверженность ненецкому языку и ненецкому образу жизни. Общую характеристику этой этнографической группы, проживавшей в к. XIX–нач. XX вв. в нижнем и среднем течении р. Колвы, в пределах так называемой Колвинской волости (Ижмо-Печорский уезд Архангельской губернии), дал К. В. Истомин в ряде своих статей[102].

В нач. XIX в. эта группа сильно 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 гг. В 1827 г. 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 жизни[103]. 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

---

[102] *Истомин К. В.* Колва-яран: происхождение; межэтнические контакты; прирост населения поселения оседлых ненцев; колвинские ненцы в XX в. // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. – URL: https://ethnokomi.ru/folk/nenci/8.htm (Дата обращения 10.05.2025).

[103] *Истомин К. В.* Колва-яран: происхождение // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. – URL: https://ethnokomi.ru/folk/nenci/8.htm (Дата обращения 10.05.2025).

родов: *Хатанзеевы, Валеевы, Артеевы, Лагеевы* и др.[104]. 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 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’[105]. 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*

[104] *Хомич Л. В*. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб, 1995. С. 45.
[105] Там же. С.45.

яран может использоваться как синоним к более употребительному *яран* ‘ненец, говорящий на коми языке’[106].

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 статей[107] (1980 г.) утверждает, что в настоящее время колвинцы широко расселены в поселках Харута, Хорей-вер и Красное, то 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 языком[108].

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 исполнительстве, ни в исполнительской аудитории. В 1960–1970-е гг., когда осуществлялись 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

---

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

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

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

участники фольклорной экспедиции, владели и коми, и ненецким языками, могли исполнять эпические произведения как на ненецком, так и на коми языках.

Среди записанных фольклористами исполнителей можно выделить несколько ярких типов сказителей. 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. Собирателями были зафиксированы и «переходные» формы двуязычного исполнения, когда ненецкая песня пересказывается и комментируется на коми языке. Таким носителем двух 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)[109]. 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 это имя главного героя; в тексте на ненецком – ‘выращенный Хабартами’, т.е. это один из эпитетов). Быдтас-Питомец – 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

[109] Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа… С. 302–422.

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: *Вораыс – сыа 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, типичного представителя «колва яран»: его бабушка была коми-ижемкой, дед – колвинским ненцем, жена тоже была коми-ижемкой, 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 традицию[110].

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

---

[110] *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.

Во время зауральской экспедиции 2003 г. нам рассказали о сказочнике Егоре Выучейском, жившем в одно время с самым знаменитым исполнителем из с. Мужи 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*[111].

На этом фоне исполнительства совершенно особый тип трансляции ижмо-колвинской традиции представляли женщины-сказительницы. В большинстве 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 кӧрес ке кутала» (Поймаю-ка я пятерых своих оленей), «Важен оліс яран гозъя» (Прежде жили ненец с ненкой)[112]. Такая же трансформация характерна для эпических песен Александры Ивановны Выучейской (1915 г.р.). Сказочно-мифологическое начало, характерное для ненецких *сюдбабц*, 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

[111] ФФ ИЯЛИ В1907-22. Зап. А. В. Панюков, П. Ф. Лимеров от С. Ф. Конева, 1934 г.р. в д. Киеват Шурышкарского р-на Тюменской обл., 2003 г. (запись на коми языке).
[112] Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа… С. 160–193.

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 решила сократить сюжет и перешла на прозаическое изложение, вероятно, с одним из «стандартных» ходов: братья принесли среднего брата в жертву и зажили счастливо. Однако затем, после паузы, она возвратилась к тому месту 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, довольно сложно отделить *нуранкыв* от песен, определяемых самими исполнителями как «яран сьыланкыы» (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, довольно 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*[113]. Эта «личная песня» близка по теме эпической песне «Валей вок» (Брат Валей)[114], 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. Выучейской[115], состоящая из 1130 стихов, соотносима с лучшими образцами эпических песен. Как и многие другие произведения из ее репертуара, эта *нуранкыв* обладает синтетическими чертами и коми-ижемских причитаний, и эпических песен, и традиционной лирики.

---

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

[114] Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа. С. 216-217.

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

В качестве еще одной отличительной черты ижмо-колвинской исполнительской традиции необходимо отметить существование «встречного течения», характерного для коми-ижемцев. Довольно 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, он стал выступать в роли исполнителя и популяризатора ненецкой эпической традиции. По воспоминаниям дочери, Е. Е. Чупровой, накануне Великой отечественной войны его не раз возили в Нарьян-Мар петь ненецкие песни[116].

Среди зауральских исполнителей немало коми-ижемцев свободно владели не только ненецким, но и хантыйским языками и знали фольклор обских угров. Нескольких 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 – «ӧстяк сьыланкыы», в которой поется о коми ижемце, выбранном в зятья[117]. Судя по всему, и у ненцеязычных 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»[118]. Во всяком случае, именно такие «личные» песни могли стать прообразами многих коми импровизаций – *нуранкыв*.

Текст

[116] *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.
[117] 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).
[118] Фольклор ненцев / Сост. Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич. Новосибирск, 2001. С. 393.

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 собой опубликованная во втором томе «Коми народных песен» песня «Яран гӧсти лэччис» (Ненец в гости отправился), записанная от Аксиньи Прокопьевны Мальковой в с. Колва[119]. Публикаторы не смогли подобрать подходящего определения к этому произведению и дали, на наш взгляд, 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 неклейменых 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: «ихнитiс да охнитiс» (ихнул да охнул), «кисьнитiс да косьнитiс» (гикнул-шикнул и помчался) и др.

[119] Коми народные песни. Вып. 2: Ижма и Печора. Изд-е 2-е. Сыктывкар, 1994. С. 98–99.

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 поющиеся 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 о «христианской», т. е. крестьянской жизни («изьватас мойд»). Здесь уместно отметить и то, что и в сказочном фольклоре самих ненцев весьма популярны сказки, заимствованные из русского фольклора, которые даже при четком разграничении – *луца лаханако* ‘русские сказки’, несомненно, обладают местной ненецкой спецификой[120].

Этот же двоичный код связывает и две формы – песенную и прозаическую – бытования эпических произведений. Вероятно, заимствуемая певческая традиция – «сьылэмен яран мойдъяс» (ненецкие поющиеся 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 рефренами[121], поэтому

---

[120] Об этом, 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 (устьцилёмы) и коми-ижемцы // Этнографическое обозрение. 2003. С. 54–67.

[121] Так, например, Ф. Н. Хатанзеева из с. Мужи 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»;

вполне допустимо предположить и определенную противопоставленность «пеших» и «ездовых», т.е. оленеводческих, произведений.

Контаминация отдельных сказочных мотивов и образов, как коми, так и ненецкого фольклора, присуща таким исполнителям ижмо-колвинского эпоса, как И. Г. Пичков. Выразительным образцом подобного творчества является эпическая песня-сказка «Озыр кӧрдорсалӧн 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 собой такую же контаминацию ненецкого эпоса и русской народной сказки, освоенной коми традицией. Главный герой-оленевод 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 хозяином[122].

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»[123]. 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 оленеводческой эпики. Если бы не чуждый для данной фольклорной эстетики образ девушки-лягушки, это произведение вполне «вписалось» бы в сюжетику ижмо-колвинского эпоса.

она тайком прилетает кормить своего маленького сына, оборачиваясь в женщину; сыну удается 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. Мужи Шурышкарского р-на Тюменской области, 1970 г.).

[122] Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа… С. 126–139.

[123] Там же: С. 196–216.

Отметим, что сказка на сюжет царевны-лягушки («Лягушка-купеческая дочь») бытовала и у тундровых ненцев[124]. Говоря здесь 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 кӧръяс» (Дикие олени) младший брат отправляется на поиски стрелы, застрявшей в рогах дикого оленя; в заморской земле он находит невесту, сосватанную ему еще при рождении[125].

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» (О Добрыне и Алеше Поповиче), «Фифилиста яснэй сӧкӧл» (Фифилиста ясный сокол), «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*[126] (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

---

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

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

[126] 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».

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[127].

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 представляет собой распетые в определенной манере тексты (как прозаические, так и песенные) без особого соблюдения метрики и ритмики[128]. Но 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 Храбром[129].

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

---

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

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

[129] 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.

внук старухи по имени Сюр Труж) встречается уникальный образ Семиголового Гундыра-Сюдбея («Сизим юра Гундур-Сюдбей»)[130]. 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 оказался вполне соотносим с образом лесного духа ненецкой сказки[131]. Записанная от М. Г. Терентьева в этой же экспедиции эпическая песня «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 сказительский репертуар М. Г. Терентьева.

Чрезвычайно показательным в плане общего представления о жанрово-тематическом своеобразии произведений, которые определяются исполнителями как «яран мойд», является репертуар К. Ф. Канева. Сам он определял свои произведения как сказки. Две из них – «Ырген Пиллёо» (Медный Пиллёо) и «Дик Валей» (Глупый Валей) – включены в сборник «Фольклор коми и ненцев»[132]. Имя главного героя Ырген Пиллёо представляет собой полукальку, где *пилёо* – ненецк.

---

[130] К сожалению, исполнитель довольно несвязно воспроизводит сюжет произведения, который представляет собой контаминацию нескольких известных исполнителю сказок. По фабуле песни мальчика разлучают с сестрой, бросают в тундре; он 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 топит в реке (сюжет сказки «Старуха и Ёма»). Затем герой ищет свою сестру (ФФ ИЯЛИ К263-2).

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

[132] Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа… С. 101–126. № 3–4.

пыялё ‘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, *Тӧдӧныр бахатыр* – старший брат (коми *тӧдӧныр* ‘вихрь’), средний брат *Недся/Некся* (?) *Абӧ* (вероятно, тоже персонаж-дух ветра, в имени героя отражено диал. ненецк. *абэй* ‘сильный злой дух’; общераспр. *абэй* – ненецкое междометие типа «ой!», передающее испуг) и младший брат *Вихер Вихеревич.* В соответствии с «жанровыми ожиданиями», герои стреляют из луков так, что поднятым стрелой ветром сносит чумы, а у *Тӧдӧныр-богатыря* лук величиной с лодку-*ветки* (так коми называют долбленую лодку). Эта сказка интересна и своей этиологической направленностью: по сюжету, от брака старших братьев с дочерями хозяина морского мыса произошли *яраны* – «яран племя»[133].

Мотив происхождения ненецкого народа как один из экзотических элементов в сюжетике «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 «Ӧтик 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. Сюдбея убили, и конец*[134].

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

[133] ФФ ИЯЛИ А2003-8. Зап. А. К. Микушев от К. Ф. Канева в пос. Харута НАО, 1968 г.
[134] ФФ ИЯЛИ №68р1-р2. Зап. П. И. Чисталев в с. Колва Усинского р-на Коми АССР, 1961 г. (Дан перевод с коми языка).

нач. XVIII в. коми-ижемцы начали практиковать отгонный выпас, некоторые оленеводы стали перемещаться со своими стадами в Большеземельскую тундру. К к. XVIII в. оленеводство коми-ижемцев приняло характер крупнотабунного, а к сер. 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 подошло для постоянного поселения. Чуть выше устья р. Колвы была основана православная церковь, ставшая впоследствии центром формирования новой волости.

Первопоселенцы Колвинской волости оказались в зоне сильного культурного влияния соседнего оседлого и полуоседлого 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 жена[135]. 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.

---

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

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. Колве в нач. XX в. насчитывалось 64 оседлых ненецких домохозяйства численностью 300 человек; к ним было приписано около ста кочевых ненцев (колвинцев)[136]. 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, расположенном в самом центре Большеземельской тундры и заселенном «колва-яран»: «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 так же блестели глаза, так же 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”»[137].

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, имеющий

---

[136] *Повод Н. А.* Оленеводство коми-ижемцев Северного Зауралья (вторая половина XIX–начало XX в.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2006, № 6. С. 224–233.
[137] *Микушев А. К.* Коми народный эпос // Коми народный эпос. М., 1987. С. 63.

центральное «общее» помещение с очагом и красным углом напротив входа. В отличие от небольших семейных чумов, использовавшихся тундровыми ненцами, ижемский чум давал возможность проводить общий досуг, 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 сер. XIX– к. XIX вв. сложились первые локальные группы зауральских коми. Они постепенно осваивали территории тундры и лесотундры Северного Зауралья, к концу XIX в. у зауральских ижемцев-оленеводов сложилась своя система кочевания в виде сезонных миграций в европейские тундры и обратно: в сентябре-октябре они возвращались на место зимовки. Так, Г. Н. Валеев из с. Мужи, 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 деле[138]. Эту нишу заняли в свое время и колвинские ненцы. Как уже отмечалось ранее, 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

[138] *Повод Н. А.* Оленеводство коми-ижемцев Северного Зауралья… С. 224–233.

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 владение двумя и даже 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 описал типичную для него аудиторию, которую составляли как коми оленеводы, так и «колва яран», владевшие коми языком. Таким образом, коми-ижемец по происхождению выступал не только в роли носителя, но и в роли проводника 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*[139].

Мы коснулись только некоторых аспектов межэтнического взаимодействия, в результате которого складывалась исследуемая 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. Ориентируясь на этническую детерминанту, мы, конечно,

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

можем вычленить 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 в «общий фонд» свою фольклорную культуру.

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

Общая картина зарождения этой самобытной культуры кажется достаточно очевидной: произошло сближение 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: 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 имели 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, и здесь мы можем позволить себе отметить только 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 жизнию проявляется однако ж чрезвычайно разнообразно. Русский распевает веселыя песни, шутит, подсмеивает, дурачится; Зырянин – читает молитвы, рассказывает жития святых и преподает нравственныя наставления; Самоед – сидит тихо и внимательно слушает, что говорят люди умнейшие»[140]. Второй штрих связан уже с образом *колва яран. С*овременники 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 (оленеводческой совхозной бригады; 1960-70-е гг.). В праздники, бывало, нас поставит в чуме, долго молитвы читает*[141].

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

В контексте синергетической парадигмы все эти процессы глубоко взаимосвязаны, а также связаны с жизнью фольклорной культуры как таковой. Все они вместе, соединившись в единый культурогенный импульс, вызвали взрывоподобное (всего за несколько поколений) рождение новой фольклорной

---

[140] Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М., 1860. IV. С. 175.

[141] 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.

эстетики, уже не разделимой 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 самих колвинских ненцев. Соответственно, ижмо-колвинский эпос – это ассимилированный, т.е. 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 эпоса[142]. Переводу было подвержено только то, что оказалось доступно

[142] 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

самому коми языку, фольклорной картине мире коми-ижемцев и, соответственно, эстетическим представлениям слушателей. Так, из эпических сказаний возникают «яран мойдъяс» (ненецкие сказки), «сьылэмен яран мойдъяс» (ненецкие поющиеся сказки), «яран мойдъяс 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: например, сказка «Озыр кӧрдорсалӧн пи» (Сын богатого оленевода), 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. Выразительной жанровой инновацией ижмо-колвинской традиции становятся «поющиеся сказки», в стилистику которых вписаны многие эпические и лиро-эпические произведения «сьылэмен яран мойдъяс» (ненецкие поющиеся 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-

---

представлениях ненцев: системно-феноменологический анализ: автореф. дис...д-ра филол. наук. М., 2003. С. 35–42.).

оленеводы, зауральские коми, коми Большеземельской и Малоземельской тундр, кольские коми), которые «вернулись» к традиционной моноязычной фольклорной системе, уже сильно редуцированной в советский период. Осталось то, что успели записать фольклористы.

ГЛАВА 2.
ФРАКТАЛЬНОЕ САМОПОДОБИЕ В ИННОВАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ

2.1. К постановке проблемы

Как уже было отмечено во Введении, важной частью синергетической парадигмы в связи с геометрией хаотических аттракторов является теория фракталов, связанная с исследованием объектов, имеющих особые свойства, которые продуцируются самоорганизующимися системами.

Важнейшее свойство фрактала – самоподобие. Любая, даже 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. Процесс эволюции системы, управляемый аттракторами–фракталами, и есть дробное, самоподобное переходное состояние-процесс, поэтому концепция фракталов, понимаемых как переходные процессы, входит естественной частью в синергетику[143]. Фрактал объединил два важных принципа – принцип подобия части и целого и принцип иерархической упорядоченности. Подобие играет роль мощного динамического фактора, поэтому фрактал заключает в себе мощное творческое начало.

Фрактальный способ описания – определение самоподобия целого во всех его последовательно делимых частях – позволяет компактно сжимать информацию, описывать сложные самоорганизующие процессы через анализ какой-либо части или уровня системы[144]. Поэтому синергетические принципы и модели являются универсальными категориями мышления: они нашли отражение в самых древних пластах человеческой культуры. В. В. Василькова рассматривает многочисленные соответствия между первичными формами социального порядка

---

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

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

(которые отразились, прежде всего, в мифологическом слое культуры) и моделями самоорганизации сложных систем[145]. 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.

В самых основаниях человеческой культуры, в мифологии, лежат истоки принципа самоподобия. Так, в работе, посвященной генезису синергетической парадигмы, Ю. В. Кирбаба выделяет две модели фрактальных структур, в которых проявляется данный принцип[146]. Первая модель («Космос – Первочеловек») подразумевает соотношение микрокосма и макрокосма, т.е. человека и природы. 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. Земцовский[147]. 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:

---

[145] *Василькова В. В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб, 1999.

[146] *Кирбаба Ю. В.* Генезис синергетической парадигмы (Культурологические аспекты): дис. … канд. культурол. наук. Саратов, 2004.

[147] *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.

«Принцип Древа оказывается универсальным, и потому Древо как инструмент познания, как методологический ключ отмечено универсальной силой»[148].

Обращение к мифу с позиций структурализма позволяет выявить в мифологии еще один аспект, на наш взгляд, связанный с теорией 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 почти бесконечной возможностью самодостраивания.

Принцип самоподобия выявляется в самых архаичных пластах творческого мышления, а также в многочисленных явлениях современного искусства. Фрактальные структуры при всем многообразии их воплощения в литературе[149], 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 самоподобия[150].

Применительно к фольклорному творчеству, вероятно, одним из проявлений фрактального самоподобия может быть названа фольклорная

---

[148] Там же. С. 34.

[149] 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 наращениями («Дом, который построил Джек»). В структурных фракталах схема текста потенциально фрактальна: венок 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 01. 02. 2026).

[150] *Кирбаба Ю. В*. Генезис синергетической парадигмы (Культурологические аспекты): дис. … канд. культурол. наук. Саратов, 2004. С. 103–112.

формульность, понимаемая в широком смысле как обнаруживаемая на всех уровнях повторяемость «разнотипных констант традиции»[151].

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, а также объемность и бесконечность фрактала[152]. 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. 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»[153]. 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).

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

---

[151] *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.

[152] *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 01. 02. 2026).

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

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, можно говорить о фрактальном принципе образования межтекстовых объединений различного уровня: тематических циклов, состоящих из фольклорных произведений, 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.

В данной главе на ряде примеров из фольклора коми мы предлагаем рассмотреть, как в исследуемых инновационных процессах проявляется фрактальный принцип самоподобия.

2.2. 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 явления. Попытаемся сконцентрировать внимание на одном таком примере и рассмотрим интересную и показательную во многих отношениях ситуацию с образом радуги в коми фольклоре.

Народная этимология коми слова *ӧшкамӧшка* ‘радуга’ может связывать это слово с образами быка и коровы – *ӧшка-мӧска* (букв. Бык с коровой), что определенным образом подкрепляется и наличием таких фонетических вариантов данного обозначения радуги: *ӧшкамӧска* нв. (< *ӧшкамӧшка*), *енӧш*, *енӧшка* можно перевести как ‘божий, небесный бык’. Лингвистически это неверно, поскольку языковая реконструкция слова *ӧшкамӧшка* ‘радуга’ возводит его к корням *ӧш* и

мӧс со значениями ‘источник’ и уменьшительному суффиксу *ка* – ‘маленький источник’, *ӧшмӧс* ‘колодец’[154]; *енӧш, енӧшка* букв. ‘небесный источник’. Несмотря на большой список вариантов, коми названия радуги либо указывают на ее форму (лук, дуга), либо обозначают ее связь с водой: кроме вышеперечисленных, здесь можно добавить *ӧш* лл., *ен ӧш* вс., л., *ен ӧшка* к.-п., *энӧж* 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 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»:

– Кӧн нӧ ваыс?	– Где вода?
– Ӧшкамӧшка юӧма.	– Радуга выпила.
– Кӧн нӧ ӧшкамӧшкаыс?	– Где радуга?
– Ыбӧ кайӧма...	– В гору поднялась...

Песни-сказки на этот сюжет чрезвычайно распространены во всех коми традициях, известны они и русским, и многим финно-угорским традициям[155]. 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». –

---

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

[155] См.: *Рочев Ю. Г.* Песни-сказки // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1976. С. 44–59.

«Где черви?» – «Гуси выклевали». – «Где гуси?». – «Стрельцы пристрелили». – «Где стрельцы?» – «Умерли». – «Где душа?» – «На небе»[156]. 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 ушли»[157]; «Ах, ты, козочка, где была?»: «Где вода?» – «Быки выпили». – «Где быки?» – «В гору ушли»[158].

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 *ӧшка-мӧска* ‘бык с коровой/быки с коровами (стадо)’. Соответственно, мотив *ӧшкыс-мӧскыс юӧма* (быки-коровы выпили) вызывает ассоциации с универсальным образом пьющей радуги. Мотив «радуга пьет воду перед дождем» встречается и в коми фольклоре. Здесь можно привести более развернутый пример из коми-язьвинского фольклора: *Радуга ва юв, ӧт бокнас шорись юв, муднас – юись юв* (Радуга воду пьет, одним концом с ручья пьет, другим – с речки)[159].

В результате такого «заимствования» в коми традиции возникают две равноправные версии одного и того же сюжета: версия с быками/быком и с образом *ӧшкамӧшка* ‘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: *ӧш-мӧс* ‘бык и корова’ (но *ӧшмӧс* ‘колодец’), *кӧдз ӧш*

---

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

[157] Таусень // Колядки. Сайт литературного театра «Феникс» и клуба его почитателей. URL: http://theatrefenix.narod.ru/N_Y/kolyadki.html (Дата обращения 10.05.2025).

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

[159] 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.

‘кастрированный бык’, *ыджыд öш* ‘большой бык’, *ён öш* ‘сильный бык’, *сьöд öш* ‘черный бык’. Например, в песнях-сказках «Кысöй-каньöй»: *Кöн нö ваыс? – Öш бучкöма. – Кöні нö öшкыс? – Ыбö кайöма*[160] (Где вода? – Бык выпил. – Где бык? – В гору поднялся); «Дудо, дудо»: *Сьöд öшкыс дуньгöма...*[161] (Черный бык выпил). Кроме того, можно найти и «промежуточные» варианты:

– Кытэн інэ öшка-мöскаыс?	– Где же бык с коровой?
– Кöзяиныс шыын.	– В хозяйском хлеву.
– Кытэн інэ шыыс?	– Где же хлев?
– Кöрт öгрáда сайин.	– За железной оградой.
– Мыен инэ восьта?	– Чем же открою?
– Дамка сэн сулалэ[162].	– Замок там поставлен.

Или в еще в одном ижемском варианте «Бобе»:

– Кöн нэ ваыс?	– Где вода?
– Öшкамöшка юисныс.	– Бык с коровой выпили.
– Кöн нэ öшкамöшкаыс?	– Где бык с коровой?
– Выль пос йылэ каисныс,	– На новый взвоз взобрались,
Бергалісныс, бергалісныс да,	Покрутились, покрутились,
Шы рузе уськеччисныс да,	И в клетушку провалились,
Шердынэн ветьтьысисныс да,	Накрылись лотком,
Тоинэн томнасисныс[163].	Заперлись пестом.

Этот вариант можно рассматривать как переходный между двумя образами, поскольку есть слово *öшкамöшка* ‘радуга’ (вместо *öшка-мöска* или *öшкыс-мöскыс* ‘бык с коровой’), но еще нет выхода в космологический план. Есть варианты, в которых присутствуют сразу оба образа: *Кöны öшкыс-мöскыс? – Ен ыбö кайöма…*[164] (Где бык с коровой? – В небесную гору поднялась). В коми-пермяцком фольклоре этот образ еще более двойственен: *Кытöн енöшкаыс? –*

---

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

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

[162] Syrjanische Texte. Gesamelt 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).

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

[164] ФФ ИЯЛИ В1107-23. Зап. А. В. Панюков от Е. Н. Никифоровой, 1918 г.р в с. Большелуг Корткеросского р-на Республики Коми, 1996 г.

Веж луд вылӧ гӧнитӧм (Где радуга? – На зеленый луг ушла); или: *Кытӧн нӧ енӧшкаыс – обо тай? – Чирӧн да пуртӧн начкисьӧма* (Где радуга – нету что-то? – Топором и ножом зарезали)[165]. В этих текстах *енӧшка* осмысляется буквально ‘божий, небесный бык’. Примечателен в плане «небесной» образности коми-пермяцкий сюжет, в котором мотив «выпивания воды» обыгрывается два раза:

– Кытӧн ваыс?	– Где вода?
– Шонді косьтіс.	– Солнце высушило.
– Кытӧн шондіыс?	– Где солнце?
– Видз дорӧ лэдзчис.	– К лугу спустилось.
– Кытӧн видзыс?	– Где луг?
– Шыр гарйис.	– Мышь разрыла.
– Кытӧн шырыс?	– Где мышь?
– Налькӧ шедіс.	– В капкан попалась.
– Кытӧн налькыс?	– Где капкан?
– Черӧн керассис.	– Топором разрубило
– Кытӧн черыс?	– Где топор?
– Зудӧн лязсис.	– Точилом затупило.
– Кытӧн зудыс?	– Где точило?
– Юӧ усис.	– В реку упало.
– Кытӧн юыс?	– Где река?
– Енӧшка юыс.	– Радуга выпила.
– Кытӧн енӧшкаыс?	– Где радуга?
– Пераӧс Зарянӧ нуис.	– Перу к Заряну унесла.
– Кытӧн Заряныс?	– Где Зарян (земля зырян)?
– Войвылӧ муныс[166].	– На север ушел.

В этом варианте персонифицируется не только радуга – небесный бык, но и солнце. Относительно коми-пермяцкой традиции мысль об исконности образа радуги-*енӧшка* в этом сюжете кажется более чем допустимой, если бы не было параллельных вариантов с быками: *сера ӧшка юӧм* (серый бык выпил), *быкъяс юисӧ*[167] (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 –

---

[165] Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (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»).

[166] Там же. С. 170. № 39 («Лельӧ-бобӧ»).

[167] Там же. № 38 («Бобо»); № 41 («Кыса-няра»).

оплодотворение (см. «архетипизирующее» появление омонимов *ӧшкасьны* ‘образоваться радуге’, ‘быть в течке (о корове, овце)’, ‘стать стельною (о корове)’[168]). Эта зооморфная образность соотносима с этимологией слова *енэж* ‘небо, небеса’ букв. ‘небесный покров’ или ‘небесный луг’; здесь возникает сближение слов *енӧш* ‘радуга’ и *енэж* ‘небо’ и даже появление омонима *енэж* ‘радуга’. Таким же образом возникают и синонимичные *енэж* ‘небесный покров’ *ен луд* ‘небесное поле’, *ен ыб* ‘небесная гора, возвышенность’; ‘рай’[169].

Отдельно можно отметить еще один окказиональный мифологический образ, который дальше разворачивает эти же мифопоэтические ассоциации. Это образ *ва ӧш* ‘водяной бык’. Согласно мифологическому преданию верхневычегодских коми в одном из ручьев живет водяной дух *ва ӧш***.** 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 ӧш***,** из которого в животе появится и начнет жить его зародыш. Время от времени он поднимается к горлу и человек начинает задыхаться[170]. Здесь, с одной стороны, можно отметить параллель с более распространенным образом *ва мӧс* ‘водяная корова’ (корова/коровы водяного, которые выходят попастись из воды[171]), а с другой – антропо-зооморфный «образ», который явно напоминает кентавра.

Если сконцентрировать внимание только на коми традициях, подобных признаков автохтонности мифологического образа «небесного быка» можно найти довольно много. Например, такое же квазиэтимологическое происхождение имеет игровой термин *ӧшкӧн-мӧскӧн*[172] ‘играть в кошки-мышки’ букв. ‘в быка с коровой’*,* которое возникло в результате языкового освоения русскоязычного термина: в кошки-мышки > кӧшки-мышкиӧн > ӧшки-мӧшкиӧн > ӧшкӧн-мӧскӧн. Этот «неологизм» бытовал параллельно с калькированным вариантом *шырӧн-*

---

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

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

170 *Конаков Н. Д.* Ва ӧш // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. М., 1999. С. 99.

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

172 Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 442.

каньӧн ‘кошкой-мышкой’ и другими обозначениями игр подобного типа (см. ниже «Горань»), однако он не получил широкого распространения.

О «древности» образа в какой-то мере свидетельствует и появление деэтимологизированного *шошка-мышка*: *Шошка-мышка, вӧла-чаня таля-лісныс*[173] (Шошка-мышка, кони затоптали).

Еще одна ниша для появления образа «небесного быка» может быть связана с образом божьей коровки, в к.-п. *енӧшка* ‘радуга’, а также ‘божья коровка’. Это значение связано с той же линией реэтимологизации: *енӧшка* ‘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’, *пӧче гаг, пӧчилей, пӧчӧ-бобӧ* букв. ‘бабушка-букашка’, *пӧльӧ-бобӧ* букв. ‘дедушка-букашка’, *бобыль*, *бобӧ* ‘божья коровка’ и др.[174] Учитывая, что основной персонаж рассматриваемых песен-сказок *бобӧ* (*енбобӧ*) мог означать ‘божью коровку’ или ассоциироваться с ней[175], а в некоторых сюжетах фигурируют и другие персонажи-насекомые (*лёля*, *лёльӧ-бобӧ* ‘улитка’, *боба-сера зоба* (?), образ *енӧшка* ‘божьей коровки’ также оказывается «исконным» для данного сюжета. Здесь же стоит иметь в виду и связь божьей коровки с погодой. Например: *Божья коровка чунь вӧлӧ лэбтан и висьталан: «Дождик или вёдрӧ, дождик или вёдрӧ». Кутшӧм кӧл вӧлӧ лэбзяс, сiтшӧм и лоас пӧгоддя* (Посадишь божью коровку на палец и скажешь: «Дождик или вёдро, дождик или вёдро». На какое слово полетит, такая и погода будет)[176].

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,

---

[173] Syrjanische Texte. Gesamelt von *T. E. Uotila* / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1989. Bd.II. S.190, № 154, Ижма.
[174] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 22.
[175] *Рочев Ю.Г*. Песни-сказки. С. 46.
[176] Сучачок-сучок. Традиционный фольклор язьвинских пермяков. С. 50.

хтонического (змей). Змей-радуга объединяет жизнь и смерть, он пожирает неофитов во время обрядов инициации, чтобы извергнуть их как бы вновь рожденными. Он является одновременно носителем смерти и источником плодотворящих и плодорождающих 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 существа[177]. 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 источников[178].

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»[179].

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 недоглядели, то ли традиция по какой-то

---

[177] *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).

[178] *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).

[179] 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).

причине утратила этот пласт). Видимо, с этих позиций Н. Д. Конаков в статье о радуге достаточно уверенно резюмирует, что «появление *ӧшкамӧшка* 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»[180].

Вероятно, 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 довольно трудно объяснимого допущения: все остальные традиции – русские, финно-угорские (как минимум по всему Европейскому Северо-Востоку) – должны были заимствовать 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 пӧ, козаӧ»: *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[181]. Фонетически такой «перевод» кажется более вероятным, если исходить из древнерусского или диалектного *щур* ‘земляной червь, дождевик, для наживки на уду’ (арх., волог., перм.)[182]. Вариантов такой замены *щуры выточили* > *шыр кырӧдӧма* ‘мышка выточила – разрушила’ может быть несколько. Это могло произойти при переводе *щуры* > *шыры*, могло быть результатом вторичного осмысления, реэтимологизации

---

[180] *Конаков Н. К.* Ӧшкамӧшка // Мифология коми. С. 278.
[181] Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Т. 1. Изд. 2. Сыктывкар, 1993. С. 206-207.
[182] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1991. Т. 4. С. 659.

заимствованного узкодиалектного *тшур, штшур*[183] ‘дождевой червь’ вв (<щур): «тшур кырӧдӧма» > «шыр кырӧдӧма». 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*)[184]. 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 с 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.[185] Дьявольская природа

---

[183] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 388.
[184] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. С. 634.
[185] *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[186]. В этом же контексте и т.н. «мышиные дни», мышиные праздники – у балканских славян один или два-три дня осенне-зимнего периода, празднуемые ради защиты домов и амбаров от мышей[187], и многое другое.

По сути, 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[188]. 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 по земле, брусок ломается, всё хозяйство старика остаётся мыши[189].

Говоря о возникающих «обратных» связях, отметим, что мотив *шыр кырöдöма* (мышь прорыла, обрушила) при всей случайности опять же очень

---

[186] *Гура А. В.* Мышь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 347–349.

[187] *Плотникова А. А.* «Мышиные дни» // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 346–347.

[188] Важ коми мойдъяс да сьыланкывъяс (Старинные коми сказки и песни) / сост. П. Г. Доронин. Сыктывкар, 1950. С.14–16.

[189] *Уляшев О. И.* Кумулятивные сказки // Традиционная культура народов Европейского Северо-Востока России / Этнографическая электронная энциклопедия. 2000. – URL: https://ethnokomi.ru/folk/komi/603.htm. (Дата обращения: 10.06.2026).

соответствует в качестве этимологии к зооними *шыр*; во всяком случае, в коми языке легко возникают паронимические аттракции между *шыр* ‘мышь’ и *шыр-*: *шырны* ‘стричь, резать’, *шырзьыны* ‘рвать, срывать, обрывать’ > разрушать < *кырны* ‘рыть, прорыть’ и ‘вспороть, вскрыть, разрезать (чем-то острым)’[190]. 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. Можно вспомнить египетского черного быка Аписа, который считался воплощением бога Осириса – «божественной первоводы». 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 кымӧр* ‘туча’ букв. ‘рогатая туча’[191].

Мифологический контекст можно найти и для другого устойчивого образа – черной собаки. В коми мифологии *сьӧд пон* ‘черная собака’ – одна из устойчивых ипостасей колдуна-оборотня[192]. Любопытен и «усиленный» вариант «черного волка», непосредственно включенного в космологию:

– *Кӧнъя ваыс?*	– Где вода?
– *Мӧскыс-кукыс ювэма.*	– Корова с теленком выпили.
– *Кӧнъя мӧскыс-кукыс?*	– А где корова с теленком?
– *Сьӧт кӧиныс пышъедэма.*	– Черный волк утащил.
– *Кӧнъя сьӧт кӧиныс?*	– А где черный волк?

[190] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т.И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 188.
[191] ФФ ИЯЛИ: Полевой дневник Ю. Г. Рочева, 1979 г. Уральская фольклорно-этнографическая экспедиция. Л. 29.
[192] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб, 1997. С. 14.

– *Ен пивъе кайема*[193]. – На небесное облако поднялся.

В космогоническом же ключе могут быть рассмотрены и образы серебряного и золотого столбов в удорских текстах «Дудо». Тексты достаточно объемны, поэтому приведем лишь сюжетную схему: *Дудо, дудо кытче мӧдін? – Тошкӧс вузавны. – Косатор кара. – Турунтор ытшка. – Мӧскӧс-кукӧс верда. – Йӧвтор лісьта. – Йилӧмӧс верда. – Сир чаг новла. – Эзысь падӧс вӧйта, Зарни падӧс сувтӧда. – Мыча часьлӧжка пукта. – Кӧнъя мыча часьлӧжкаыд? – Сьӧд кычей вартӧдӧма. – Ягӧ вартӧма. – Би сотӧма. – Ва кылӧдӧма. – Сьӧд ӧшкыс дыньгӧма. – Няйтын- лудын келалӧ. – Катша-рака кокалӧма. – Енпи гор улӧ водӧма*[194] (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 Енпи (букв. ‘под гору Божьего сына’).

Образы серебряного и золотого столба в данном сюжете дублируют образы полки / шестка в текстах «Бобе», куда 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-орочонов и т.д.[195]

Этот ряд также может быть продолжен и расширен. Здесь можно сослаться на работу А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», в

---

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

[194] ФА СГУ: А0908-3, с. Пучкома Удорского р-на Республики Коми.

[195] *Березкин Ю. Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/115_54.htm. (Дата обращения: 01.02.2026).

которой можно обнаружить огромное количество параллелей ко всем приведенным космологическим образам[196]. Очевидно, что в силу архетипичности сюжет обладает глубинным «запасом прочности», и исчезновение или появление новых, случайных образов, случайных замен вызывают определенную «внутреннюю» перестройку сюжета, но не его разрушение.

Ранее уже говорилось 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 горулӧ лэбӧм, одеждаӧн шебрасьӧм*[197] (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 *пий* ‘туча’, и, соответственно, *ен пий* ‘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 *шонді пи* ‘сын солнца’, который в свою очередь можно сопоставить с одной из мифологем огня (огонь – сын солнца)[198].

Не менее «продуктивными» оказываются и случайные редукции сюжета. Например: *Кӧн нӧ ваыс? – Небеса каема. – Кӧн нӧ небесаыс? – Шыр кырӧдӧма…* (Где же вода? – В небеса поднялась. – Где же небеса? – Мышь разрушила…)[199]. 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

---

[196] *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3 тт. М., 1995.

[197] 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.

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

[199] ФФ ИЯЛИ В1301-34в. Зап. А. В. Панюков от А. Г. Попукаловой, 1916 г.р. в п. Приуральский Троицко-Печорского р-на Республики Коми.

образом, более того, реализует исконный этимон *енӧш* ‘небесный источник’; с другой стороны, возникает «новый» космогонический мотив «мышь разрушает небеса». Значимо и то, что вместо коми *енэж* ‘небо’ или *еныб* ‘небесная гора’ в сюжете появляется заимствованное *небеса*, которое при кажущейся синонимичности обладает иной фольклорной семантикой, во всяком случае, *небеса* уже никак не связаны с исходным мотивом «мышь разрушает гору».

Или другой «сокращенный» вариант: *Кӧн нэ ваис? – Ыбӧ каема*[200] (Где же вода? – В гору поднялась). Удивительно, но и в этом варианте имплицитно присутствует образ «небесного быка», достаточно вспомнить распространенную коми загадку *Чой воча ва кайӧ. – Мӧс ва юӧм* (В гору вода поднимается – Корова пьет воду)[201].

Выводы. Уникальность сюжетов с цепевидной структурой, подобных рассмотренным 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 > *ӧшка-мӧска* ‘быки-коровы, бык с коровой’ > *ӧшкамӧшка* ‘радуга’, вызывает кумулятивный эффект, в результате которого возникает гипертекстовая структура – аттрактор. Этот аттрактор начинает «притягивать» доступные смысловые ассоциации. В структуру «включаются» *ен ӧш* ‘небесный/божий бык’, *ен ыб* ‘небесная/ божья гора; рай’. В силу гипертекстуальности и калькированный, и ремотивированный сюжеты вступают во взаимодействие. Так возникают дополнительные образы *сарид*з ‘теплые края’ – здесь – космогоническая периферия, *Енпи гор* ‘гора божьего сына’ (< *Ерпи гор*).

---

[200] Syrjanische Texte. Gesamelt von T. E. Uotila / P Übersetzt und herausgegeben von. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd. 4. S. 254, № 146.

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

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 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: *сарид*з, 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.[202] 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.

2.3. 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 игрищ,

[202] *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).

зафиксированное в с. Керчомья Усть-Куломского р-на Республики Коми (верхняя Вычегда) и с. Грива Койгородского р-на (верхняя Сысола)[203].

Несмотря на прозрачность внутренней формы, это слово-термин не имеет ясной этимологической интерпретации. Единственная научная попытка объяснения этимологии этого слова принадлежит В. И. Лыткину, который предположил, что слово *горань* первоначально имело значение ‘стряпуха’ (*гор* ‘очаг, печь’, *ань* ‘женщина’): «когда играющий с завязанными глазами ищет, остальные хлопают ладонями по столу, производя звук, напоминающий раскатывание теста»[204]. Эта, на наш взгляд, 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’[205]. Возникшая синонимия позволяет отождествить 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, и было предложено А. Н. Рассыхаевым в связи с анализом детского игрового фольклора[206]. Исследователь коми-пермяцкого фольклора В. В. Климов возводит название молодежной игры *горань* к *гора* ‘звонкий, громкий’[207] (вероятно по ассоциации с громким хлопком по руке).

---

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

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

[205] См.: Му пуксьӧм – Сотворение мира / Авт.-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. С. 411, № 365, 366.

[206] *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; *Рассыхаев А.Н.* Детский игровой фольклор коми: жанровый аспект. Сыктывкар, 2014. С. 91.

[207] Игра «Горань» (от «гора» – звонкий, громкий) или «Зор сёйны» («Овёс есть»): в углу у

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

Прежде всего необходимо ввести коррективы в рассуждения о термине *горань,* поскольку помимо вышеприведенных значений слово *горань* имеет значение ‘игра 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 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. Богданова[208], 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 прятки[209] и «хоронить золото», как святочная игра в колечко. Кроме того, обе 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)’[210].

Здесь стоит указать на бытование в коми традициях «переходных» форм игры. Например, «сложносочиненный» вариант: при игре в колечко (*Гизь, гизь,*

порога на лавку садится парень – «кормящий овсом». На коленях он держит опрокинутую шапку. Другой – «едок, лошадь» – наклоняет голову над шапкой, а руку ладонью вверх закидывает на спину. Возле него с обеих сторон и сзади становятся пять-шесть игроков, один из которых изо всей силы бьёт ладонью по подставленной «едоком» ладони, после удара он, как и другие, выставляет руку с поднятым кверху большим пальцем. «Едок» резко поднимает голову и внимательно всматривается в лица играющих, чтобы выявить ударившего. Если угадает, ударивший становится «едоком» (*Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2018. С. 102).

[208] *Богданов К. А*. Игра в жмурки: контексты традиции // Русский фольклор. Т. XXX. СПб., 1999. С. 54–81.

[209] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1991. Т. 4. С. 561.

[210] *Сорвачева В. А., Безносикова Л. М.* Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 277.

гораней), если игрок не отгадывал того, у кого находится спрятанная вещь, то его накрывали шубой и били по очереди по спине (игра *Гырйӧ юр сюйӧм,* букв. ‘запихивание головы в ступу’, в некоторых традициях также могла называться *Горань*). Если игрок отгадывал, кто стукнул, то бьющий становился водящим игры *Гизь, гизь, гораньӧй*[211]. 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 находился 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 трижды целовал «невесту»[212]. 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*[213]. 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. Керчомъя), и

---

[211] Коми ворсӧм да гаж: тӧрыт да талун (Коми игры и веселье: вчера и сегодня) / Сост. Л. Н. Камбалова, А. Н. Рассыхаев. Сыктывкар: Кола, 2007. С. 29–30.

[212] ФФ ИЯЛИ А1616-11. Зап. Ю. А. Крашенинникова, Л. А. Сажина, А. Н. Рассыхаев от М. А. Истоминой, 1924 г.р. в д. Завраг Койгородского р-на Республики Коми, 2002 г.

[213] ФФ ИЯЛИ В1606-29. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Н. И. Чугаева, 1926 г.р. в д. Завраг Койгородского р-на Республики Коми, 2002 г.

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,
Златом приплетаючи,
Златом обвиваючи,
Пал, пал перстень,
В калину в малину,
Черную смородину[214].

Приведенный текст записан в одной из русских традиций Республики Коми (с. Серегово Княжпогостского р-на Коми АССР), 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» довольно трудно однозначно интепретировать эту строку, играющую роль звуко-ритмической формулы-зачина. То, что «гораней» здесь явно является трансформацией русского 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 висьтавны, ставныс ордысь тӧдмавны. Корсь*! (Вижу, хожу, хоронил батюшко, узнай у кого мед-сахар? Никому не говорить, у всех

[214] ФФ ИЯЛИ А0611-5. Зап. П. И. Чисталев от А. Е. Павловой в с. Сергово Княжпогостского р-на Коми АССР, 1961 г.

искать-отгадывать. Ищи! (играют дети в кругу, прячут предмет)[215]. Механизм трансформации лексемы *хороню* в *горань* может быть представлен так: *хораю* (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.	Гизь-гизь, городе.
Кума-кума, код ордін,	Кума, кума, у кого,
Дін-дін, гӧлик дін,	«Дін-дін» – ручка голика,
Ещӧ дін, пельӧс дін.	Еще «дін» – место в углу.
Кума-кума, код ордін[216].	Кума, кума, у кого.

Слово *гизь-гизь* может быть переведено как ономатопея с примерным значением ‘беспорядочно рассыпаться’: *гизьявны* ‘ходить толпой, гурьбой; ползать во множестве (напр. о насекомых); бегать (многим)’, *гизьӧбтыны* ‘кинуться, броситься гурьбой, толпой’[217]. 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 *Желʼля водзысь ворсны* ‘игра с щепкой, палочкой в переднике, на коленях’, где *желʼ* ‘тонкая лучинка, щепа, щепочка; заноза’. И в качестве *желʼ* могли просто использовать *кись пинь, тись пинь* ‘лучинки, зубья из ткацкого бёрда’, *кись*, *тись* ‘бердо’ (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:

Гизь-гизь, гораней, < Гизь-гизь хороню

---

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

[216] ФА СГУ 1529-5. с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми.

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

И батюшка Еремей.	< У батюшки в тереме.
Тупъялэй, тапъялэй,	Закрывайте, накрывайте,
Корсялэй да тӧдмалэй,	Ищите, узнавайте,
Код ордын кизь-пань?[218]	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*?[219] (У кого *тись-пась*?), *Код ордын гизяньӧй*? (У кого моя гизянь?). Зафиксированные варианты начала *гизя-гизя, гизь-бизь, дізь-бизь* отражают ономатопоэтическое восприятие формулы «гизь-гизь гораней».

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

Ищи, ищи, ищи,	Ищи, ищи, ищи,
Карӧ мун, кӧлач вай,	В город иди, калачи принеси,
Ношуле мун, кӧшель вай,	В Ношуль иди, кошель принеси,
Сибирӧ мун, шабур вай!	В Сибирь иди, шабур принеси.

(Потом начинает ловить)[220].

Известны и более распространенные 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.)[221].

В контексте разговора о самоорганизации интересен вариант игры с горошиной. Само слово *анькыти* возникает в рассматриваемых текстах в

---

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

[219] НА Коми НЦ. Ф.1. Оп.11. Д.289. Л. 81, с. Часово Сыктывдинского р-на Республики Коми.

[220] НА Коми НЦ. Ф.5. Оп.2. Д. 209а. Л. 41, с. Летка Прилузского р-на Республики Коми.

[221] НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921–1936 гг. Л. 107 об-108. с. Ижма Ижемского р-на Коми Автономной области. Зап. П. А. Рочев в 1935 г. Приведен перевод с коми языка.

результате появления устойчивого фонетического сближения *чунькытш* ‘кольцо’ – *анькытш* ‘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:

Гизь, гизь, гораней,	Гизь, гизь, гораней,
Пресвятая батюшки, матушки,	Пресвятая батюшки, матушки,
Свинечен, постолэн,	Свинцом, *постолэн*,
Анькитшэн, чунькитшэн.	Горохом, колечком
Код ордын чунькитш?	У кого кольцо?
Код ордын анькитш?	У кого горох?
Тупкалэй да тапкалэй.	Закрывайте, накрывайте.

(Если игрок отгадывал, то садился на его место)[222].

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

Гизь, гизь, гораней,	Гизь, гизь, гораней,
Пресвятая матушка,	Пресвятая матушка,
Пресвятая батюшка,	Пресвятая батюшка,
Чунькитш, анькитш,	Кольцо, горох,
Тупкалӧй, тапкалӧй.	Закрывайте, накрывайте.
Лок корсьны.	Иди искать.

(Второй человек искал)[223].

Здесь, возможно, 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 анькытш тусь пырӧ* (как будто горошина входит)»[224].

Далее возникший из песенного инципита «гизь, гизь, гораней» термин-неологизм *горань* вступает во взаимодействие с игровой терминологией. Прежде

---

[222] ФФ ИЯЛИ В1254-14. Зап. А. Н. Рассыхаев от А. Е. Логиновой, 1920 г.р. в с. Носим Усть-Куломского р-на Республики Коми, 2003 г.

[223] ФФ ИЯЛИ В1259-30. Зап. А. Н. Рассыхаев от Л. Ф. Холоповой, 1935 г.р. в пос. Кебанъель Усть-Куломского р-на Республики Коми, 2003 г.

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

всего, можно соотнести варианты этого названия игры в жмурки, каждый из которых связан с той или иной анаграмматической мотивировкой: горань > *синтӧм горань* букв. ‘слепой горань’ > син горань > *сингурань* (здесь возникает сближение со словом *гурань* ‘банница’; кроме того, возможна ассоциация с *син гуран* ‘глазная впадина, глазница’, актуализирующая мотив слепоты); *чуркань-горань*[225], здесь, с одной стороны, возникает соотнесенность с *кань* ‘кошка’ < *кошки-мышкиысь ворсны* ‘играть в кошки-мышки’, с другой – включает игровой термин *чур*, например, *чур кутасьны* ‘играть в жмурки’ (букв. ‘чур ловить’)[226], *чиньчур*[227], здесь же в параллель к *чуркань* вариант *шыр кутасьны* ‘жмурки’ (букв. ‘ловить мышку’); этот вариант дает возможность для интерпретации других тождественных терминов: *ыж кутасьны*[228] (букв. ‘ловить овцу’), *кӧч куталӧмӧн ворсны* (букв. ‘ловить зайца’). Вариант *туту горань*[229], 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. Глотово) *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’[230], здесь же коми-язьвинское *слепота курочка*

---

[225] *Жилина Т. И., Бараксанов Г. Г.* Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971. С. 227.
[226] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 262.
[227] НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921–1936 гг. Рукопись. Л. 108. с. Ижма.
[228] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 262.
[229] *Жилина Т. И., Бараксанов Г. Г.* Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971. С. 225.
[230] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 354.

‘жмурки’[231]. Отсюда же, вероятно, возник вариант *сьлепетаöн ворсны*[232] ‘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’[233]. Здесь нельзя исключать и возможность фоносемантического перехода *горань* < > *рамань* ‘бука’[234]. 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 дявöл пö горанясьны» – мамъяс вöлы шуöны, горанясьны мöдан кö* («Христос, – говорят, – выходит славить, а дьявол игрища играть», – наши матери говорили так, если на игрища собираешься)[235]. Важно отметить, что появление подобных демонологических мотивировок для игровой терминологии оказывается не столь уж и случайным и, по сути, 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 слова *жребий, жеребьевка.* Однако в марийской традиции возникла квазиэтимологическая интерпретация данного заимствования. *Шерава* связывается со словами *шер*

---

[231] *Лыткин В. И.* Коми-язьвинский диалект. М., 1961. С. 183.
[232] *Сорвачева В. А., Безносикова Л. М.* Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 240.
[233] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 28.
[234] Там же. С. 28.
[235] ФФ ИЯЛИ А1202-7. Зап. Г. С. Савельева, Т. И. Чудова от Е. И. Тарабукиной, 1939 г.р., Е. И. Кочановой в с. Керчомья Усть-Куломского р-на Республики Коми, 1996 г.

‘кольцо’, *ава* ‘мать’, т.е. *шерава* – это некая персонификация, «мать кольца», к которой, как в гадании, обращаются с вопросом при жеребьевке[236].

Горань как локальное название рождественских игрищ тоже получило дальнейшее развитие. Так, в народной этимологии слово *горань* может быть «расшифровано» и как составное слово из *гор* ‘звук, голос’ и *ань* ‘женщина’. В этом русле возникло в свое время название самодеятельного коллектива с. Грива «Гора аньяс» (звонкоголосые, голосистые женщины), «визитной карточкой» которого долгое время был показ фрагментов из традиционного репертуара игрища – *горань.* Здесь можно напомнить, что исследователь коми-пермяцкого фольклора В. В. Климов возводит название молодежной игры *горань* к *гора* ‘звонкий, громкий’.

В завершении отметим, что в данной традиции зафиксирована еще одна анаграмматическая связь ***горань*** – ***гор****ка*, 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*[237]. Отметим, что в традиции с. Гривы такой возрастной сдвиг произошел довольно 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»[238].

Выводы. Таким образом, перед нами довольно 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,

---

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

[237] ФФ ИЯЛИ В1606-29. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Н. И. Чугаевой, 1926 г.р., д. Завраг Койгородского р-на Республики Коми, 2002 г.

[238] НМРК КП-12498. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921–1936 гг. Рукопись. Л. 226. с. Койгородок Койгородского р-на Коми Автономной области.

под которую трансформируется иноязычное слово. Возникает паронимический аттрактор «*хороню* – короню – гороню – *гор ань*», который начинает «притягивать» доступные ассоциативные смыслы. В результате этого возникает ряд 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 асоциации 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 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 – *горанясьны*. На макроуровне культурного текста *горань* уже становится неким инвариантным обозначением традиции (*горань* – горка). Так, в результате спонтанного освоения инновации возникает организованный по фрактальному принципу (в результате самоповторов) интертекст, по вертикали соединяющий несколько уровней традиции.

2.4. Магический обряд на смерть «ректасем»

В Удорском р-не Республики Коми (бассейн р. Вашка) нами был записан довольно редкий для современной традиции магический обряд «на смерть», который проводился над тяжело умирающим человеком[239]. Использовался этот

[239] *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.

обряд в самых исключительных ситуациях, когда человек не мог сам умереть: *Это делают только тогда, когда человек очень болен, мучается, устал, умереть не может («дӧнзьӧма ачыс мортыс овнысӧ»). Это как бы грех такое делать. После проведения этого обычая он умирает»*[240]. Название обряда связано со словом *ректасьӧм* ‘наматывание пряжи (на мотовило)’, т.к общий смысл проводимых действий связан именно с этим технологическим процессом: *кыдзи мортсӧ ректаласны клубокнас* ‘как человека опрастывают клубком’. Данное ниже описание воспроизводится по записи из тетради. Вначале произносят:

Господи Сусе Христе сыне боже помилуй нас.

Лёкӧс вӧтла, бурӧс корся. (Худое, зло изгоняю, доброе, хорошее ищу).

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*[241].

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

[240] ФФ ИЯЛИ В0506-16. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева в с. Пучкома Удорского р-на Республики Коми. Дан перевод с коми языка.
[241] Там же.

изображение описываемых действий и ниже дается приписка относительно времени проведения:

Асъя кыа вылын,	На утренней заре,
Рытъя кыа вылын,	Под вечернюю зарю,
Лун шӧр бӧрын.	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 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 соскребывают 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.)[242]. Подобные магические процедуры могли также быть связаны с изготовление 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»[243].

Вероятно, в соседних мезенских (севернорусских) 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

---

[242] *Разумовская Е. Н.* Современная заговорная традиция // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. Т. XXVII. СПб., 1993. С. 263–264.
[243] *Разумовская Е. Н.* Современная заговорная традиция. С. 263.

лечебной ритуально-магической традицией. Более того, даже беглого взгляда на анализируемое описание «ректасем» достаточно, чтобы сказать, что по всем признакам («вымеривание» недуга, уничтожение мерки, отпаивание больного, даже вербальный текст – «худое изгоняю – хорошее ищу») перед нами типичный лечебно-магический обряд с принципиально новым, противоположным контекстом – «на смерть». Далее будет сделана попытка объяснить эту инверсию.

Любопытна в этой связи приписка о времени совершения обряда – «после полудня». Два первых указания «на утренней и вечерней заре» типичны для обрядов лечения, что, по сути, также подтверждает лечебную направленность обряда, а последнее – «после полудня» – является прямой отсылкой к похоронной обрядности, и, соответственно, к мортальной 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.

Довольно сложно однозначно интерпретировать сам обрядовый термин «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 областям традиции.

Мотив «опрастывания – освобождения души» кажется достаточно близким в народном православии мотиву «открывания пути для смерти», хотя с этим можно и не соглашаться. К сожалению, представления коми об агонии, о моменте кончины человека зафиксированы очень фрагментарно. Помимо традиционного открывания печных заслонок, дверей (зачастую уже как дополнительных действий), нами было 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 обряду «ректасем» выявить пока не удалось. В контексте рассуждений о мортальной символике важно учитывать, что сами представления о смерти также могут трансформироваться одновременно с «новыми» знаниями. 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*»[244].

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. По сути, 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, прутиков, травинок. Помощник знахаря или младший член

[244] ФФ ИЯЛИ В1005-21. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Г. А. Сомовой, 1940 г.р., в с. Ипатово Сыктывдинского р-на Республики Коми. Дан перевод с коми языка.

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 важджыксьыс* (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 повторения больной должен был в случае удачи знахаря выздороветь, в случае неудачи – умереть[245].

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 напряли кудель, с чтением молитвы. Вскоре ребенок умер. Вправду подмененным оказался*[246]. К сожалению, по этой записи сложно судить об операциональном плане самого обряда. Возможно, что здесь производились действия с пряжей, аналогичные *ректасем*'у, хотя обряд связан с представлениями о «подмененных». Для нас значимо само существование такого комбинированного варианта, объясняющего возможность перехода обрядов «измерения» в мортальный план.

Объясняя инверсию об измерении тела «для смерти», мы можем исходить из того факта, что сама семантика измерения человека в коми традициях также имеет отчетливый мортальный характер. Представления об активном воздействии

---

[245] *Ильина И. В.* Вор улын кералӧм // Мифология коми. С. 114.

[246] Зап. М. Н. Шлопова в 1996 г. от А. А. Коровиной, 1915 г.р., в с.Чупрово Удорского р-на Республики Коми. Дан перевод с коми языка.

процедуры измерения тела на состояние человека нашли отражение во многих поверьях и запретах, подробно рассмотренных в работе В. Э. Шарапова. 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» [247]. И сегодня в ходе погребального обряда во многих локальных традициях изготовляется «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 осмысляется и как *вуджӧр* ‘душа-тень умершего’. Аналогичные действия совершались при погребении усопших у коми-пермяков: в гроб, приготовленный для мужчины, клали нитку длиною 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»[248]. Как «единую символическую меру» для всех усопших можно рассматривать и используемый печорскими коми *покойник поташ* – 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 крестов[249].

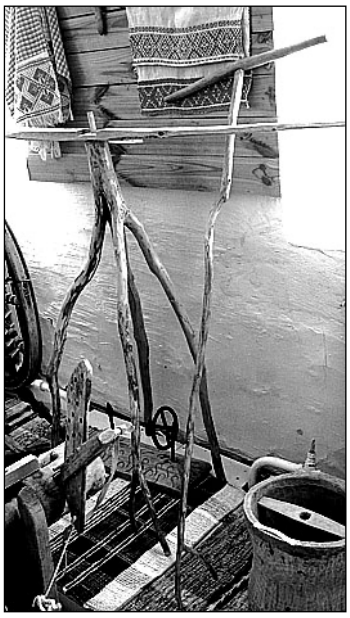
Таким образом, сама процедура обмеривания человека, ключевая для анализируемого обряда *ректасьӧм*, могла послужить «переключателем» в новый, более соответствующий традиции контекст.

В контексте процедуры измерения анализируемый обряд *ректасем* может быть противопоставлен бытующему до сих пор во всех коми традициях

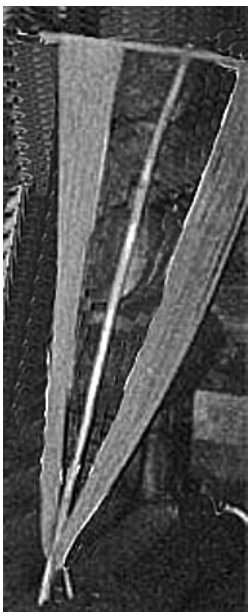
[247] *Шарапов В. Э.* Ки-кок мурталӧм // Мифология коми. С. 192–193.
[248] Там же.
[249] *Шарапов В. Э.* Ки-кок мурталӧм // Мифология коми. С. 192–193.

комплексу традиционных диагностических и лечебно-магических ритуалов *ки-кок мурталӧм* (букв. ‘рук-ног измерение’). Описание *ки-кок мурталӧм* много раз встречается в этнографической литературе, поэтому не будем здесь останавливаться на этом[250]. Несмотря на терминологическую привязку к «измерению», в данном случае не изготовляется мерка как таковая; кроме того, акцент здесь делается на агрегатности человеческого тела (это же можно сказать и о действиях *юр мурталӧм* ‘правка головы’). Для наших рассуждений важно отметить, что *ки-кок мурталӧм*, а в современной культуре сам термин *мурталӧм* ‘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 талька[251], 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’.



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

[250] 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; *Шарапов В. Э.* Ки-кок мурталӧм // Мифология коми. С. 192 –193.

[251] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 4: P-V. М., 1991. С. 388.

(Краеведческий музей с. ЫБ Сыктывдинского р-на Республиуи Коми).

Для понимания традиционных представлений о процессе «опрастывания» метрический план может быть рассмотрен особо. По технологии ткачества на этом этапе включается числовой код, также потенциально имеющий выходы на символику смерти. Несмотря на довольно большую вариативность, «мерная система ткачества»[252] не требовала сложных подсчетов и опиралась, прежде всего, на условные единицы и устойчивые традиционные числовые комбинации, такие как, например, 3–9–20–40 (ср. 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»[253]. 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 куфка. 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»[254] 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 *ректасьӧм* заимствованный термин *пасма* (*пасым*) ткац. ‘пасмо’ «случайно» оказался паронимичным исконному *пас* ‘знак,

---

[252] 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. К сожалению, автор не рассматривает символическую сторону используемой системы счета.

[253] *Белов В. И.* Лад. Очерки народной эстетики. М., 2013. С. 103.

[254] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М.,1991. Т. 4. С. 351.

отметка, отметина, метка, пометка, клеймо’, (*лыдпас* ‘счет’), о котором речь пойдет ниже.

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

Рассмотрим технологическую пару *чӧрс* ‘веретено’ – *ректан* ‘мотовило’. Противопоставленность 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. *опростыш*, *опросток* ‘смотанный простень, веретено, с которого пряжа смотана’[255]). 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.[256]

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

[255] Там же. С. 684.
[256] *Конаков Н. Д.* Соционормативная мифология коми // Мифология коми. С. 43–49.

термином в русских традициях могли обозначать и *воробы* (станок для сматывания пряжи из мотков, представляющий собой крестовину из вращающихся деревянных палок, укреплённых горизонтально на стойке, коми *аньборд*); тогда как мотовило-*ректан* обозначалось словом *талька.* Здесь же надо иметь в виду и то, что под *мотовилом* понимался целый ряд функционально близких инструментов различной формы для наматывания в разных технологических процессах. В коми культуре все эти виды мотовил разведены терминологически от *ректана*.

На этом фоне 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 шӧрт узьтӧдас, найӧ котырысь (семья пытшкысь) кодкӧ туй шӧрын дзугсяс* (Если кто на ночь оставит пряжу на мотовиле, в этой семье кто-то запутается в пути (будет несчастное происшествие)[257]. В контексте наших рассуждений более интересны мотивы, обыгрывающие искомую нами тему «смерти»: *Шӧрт босьтігӧн ректан вылысь ёна кӧ паськалӧ, сійӧ дженьыд нэма, кодлӧн омӧля паськалӧ, сійӧ кузь нэма* (Если при снятии с мотовила пряжа сильно рассыпается, то у этой женщины короткий век, а если не рассыпается, то век будет долгим)[258]. 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

---

[257] *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.
[258] Там же. 1. 40. S. 1110.

хотят делать их. Согласно общему убеждению, «*ректан вӧчысь дженьыд нэма*» (у изготовляющего *ректан* век короток). Мужчина может принести или привезти дерево, из которого можно сделать потом *ректан*, но все 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»[259].

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

Описанные представления довольно однозначно 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 застращала мужа, чтобы тот не делал мотовила: «Вавила, не руби мотовила; хозяйка помрет»[260]. 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 умирает[261].

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» мортальные мотивы, которые определенно связаны с образом самого *ректан* ‘мотовила’. Приведенные

---

[259] Там же. 1. 40. S. 319.

[260] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. Т. 2. С. 351.

[261] 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: 05.10.2025).

выше мифологические представления и предписания позволяют допустить, что изготовляемый *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’ – *сьӧктан* ‘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 топорище или черенке кочедыка, девочке – на донце прялки[262]; в похоронной обрядности мордвы мужчинам в гроб клали огниво, кремень, 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 *сьӧкт-* (< этимологически неясное *сьӧктан* ‘кочедык’) и *сьӧкт-* (< тяжесть): *сьӧктавны*, *сьӧкталны* ‘работать кочедыком’ («кочедыжничать»); расширенное значение – ‘чинить (изгородь, каменку в бане)’ / *сьӧктавны* ‘накладывать гнет, тяжесть’, *сьӧктавны, сьӧктаммыны* ‘тяжелеть’, ‘забеременеть’; *сьӧктан* ‘кочедык’ / *сьӧктан* перен. ‘человек, разговаривающий медленно, с остановками’ (< *сьӧкыда* ‘тяжело, с трудом’)[263]. Отметим, что это спонтанное сближение возникло в коми языке, в удмуртском эти два словообразовательных гнезда дифференцированы: *секытаны* ‘отяжелеть’ и *сиктаны* ‘чинить’ (< *сиктан* ‘кочедык’; ‘починка’)[264]. Здесь возникает наложение инструментального и антропомерного планов. Одновременно с этим рядом *ректасьны* во всех своих вариантах (опрастывать,

---

[262] *Фокин П. П.* Современная семейная обрядность у чувашей // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. Чебоксары: ЧНИИ, 1989. С. 75–99.
[263] *Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г.* Среднесысольский диалект коми языка. М., 1980. С. 169.
[264] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 386, 389.

наматывать, разгружать, освобождать) имеет общую идею «облегчения». Таким образом, через инструментальную противопоставленность терминологическая пара *ректан – сьӧктан* 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 обнаружено в ситуации взаимозаменяемости образов. Например, в вариантах «посиделочной» песни, отличающихся по зачину:

Сьӧктаси, сьӧктаси,	Кочедыжничала, кочедыжничала,
Сьӧктаным воші.	Кочедык потерялся.
Корси, корси – эг аддзи…[265]	Искала, искала – не нашла…
Ректаси, ректаси,	Мотовильничала, мотовильничала,
Ректан воши.	Мотовило потерялось.
Корси, корси – эг аддзи...[266]	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 семантическая близость.

В описании анализируемого обряда акцент делается не столько на измерении, сколько на отматывании нити на теле человека. Обрядовое определение *кыдз мортсӧ 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

---

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

[266] 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-опрастывания» возник именно в связи с технологией «ректасьöм» (ср. с приведенными вариантами изготовления «обмера» в русских традициях).

Достаточно прозрачно антропоморфность *ректана* отражена и в коми языке, например: *ректан кодь* ‘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)[267], *ректанасьні* ‘раскачиваться, переваливаться (при ходьбе)’[268].

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* ‘основание, низ’[269]). Через семантизацию ног

---

[267] Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривощекова-Гатман. М., 1985. С. 403.

[268] *Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С.* Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 188.

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

реализуется оппозиция человек/нечеловек, 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/ смерти[270]. Чтобы обозначить данный аспект, приведем пример из мира детства коми: «Если ребенок смотрит вниз между ногами, то это перед покойником в доме или родственника»[271]. 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’[272]. В нашем контексте значимо их использование в качестве намогильных памятников, а также маркеров кладбищенской территории. Здесь стоит отметить и недавно возникший в некоторых селах Прилузского р-на обычай ставить вместо могильных крестов можжевеловое 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, предназначенные для обозначения («бронирования») места для будущих погребений. Это знак в виде кола с расщепом сверху, расклиненным поперечно вставленной щепой (т.е. знак в форме «Т»)[273].

---

[270] *Седакова И. А.* Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 284–305.

[271] НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921–1936 гг. Рукопись. Л. 88, с. Додз Корткеросского р-на Коми Автономной области.

[272] См.: *Шарапов В. Э.* Вожа пу // Мифология коми. С. 110–111.

[273] См.: *Галиопа В. А.* Использование древесной символики и некоторых архаических форм поминальных знаков из дерева при топографическом маркировании сакрального пространства в традиционной культуре верхневычегодских коми. – URL: https://ethnokomi.ru/pole/archive/pole/5.asp.html (дата обращения: 10.02.2026).

И если уж зашел разговор о могильных знаках, то нельзя не сказать и о еще одной знаковой функции, присущей *ректан*'у ‘мотовилу’. Так, в системе коми родовых знаков (*пас*) зафиксирован знак, который так и называется – *ректан*.

Верхняя планка могла быть и прямой, и дугообразной; по младшей линии *пас* передавался неизменным, по старшей – к *пас'*у добавлялся какой-нибудь элемент[274].

Идентичные знаки «мотовила» мы обнаружили в родовых тамгах абхазов[275]; встречаются они и среди древних петроглифов (в частности, среди скальных петроглифов на р. Белой (эпоха бронзы)). Исследователи отмечают, что это часто повторяющийся символ, варианты которого отличаются угловой величиной нижней дуги: иногда это две прямые, иногда изогнутые линии вытянутой формы (перевернутая рюмка)[276]. К сожалению, ни в одной из работ не удалось найти каких-либо намеков на связь этого символа с образом человека или мотовила[277].

Чтобы актуализировать этот аспект, можно предложить проанализировать еще два варианта *пас*'ов, попавших в поле нашего зрения.

---

[274] В частности, этот *пас* записан в с. Бадьельск Усть-Куломского района (верхняя Вычегда) как родовой знак Е. Е. Уляшева (запись В. Б. Липина).

[275] *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).

[276] *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).

[277] 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 и в *пас*'е (*илл.3*).

Илл. 3. Бердо.

(Краеведческий музей с. Ыб Сыктывдинского р-на Республики Коми).

Илл. 4. Бердо.

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

На приведенных фотографиях запечатлены знаки, сделанные на ткацких бердах. Рассмотрим *илл. 3.* Здесь видны два знака, которые могут быть связаны двояко. Либо это варианты генетически общего родового «паса», в одном из которых угадывается *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 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*. Если расширить сопоставительный ряд, то *пас-ректан* может быть соотнесен и с т.н. тау-крестом, поперечным крестом в виде буквы Т[278]. 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 – очередная или еще одна актуализация идеи антропоморфности рассматриваемого инструмента. Здесь уместно вспомнить, что «крест часто выступает как модель человека или антропоморфного божества – антропоморфоцентричность креста и

[278] 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).

«крестообразность» человека с распростёртыми руками постоянно обыгрываются в ритуале, в фольклоре, в мифологических и религиозных сюжетах»[279].

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 – *пас‘*а как такового находит отражение в языке: *пасавны*, *пасйыны*, *пасалны* букв. (‘поставить *пас*, 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)’[280]. Кроме того, в определенных контекстах значение *пас* ‘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 пасъёоны* ‘скрещивать руки-ноги’[281] (букв. ‘отмечать руки-ноги’), *ки-кок крествны* (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, что слово *пас* в некоторых случаях имеет еще и значение ‘сознание, чувство, память’: *ас пас вылас воис* ‘пришел в себя’ (букв. ‘пришел на свой *пас’*), *ас пас вывсис вошласе* ‘забывается’ (букв. ‘теряется, сходит со своего *пас‘*а’), *абу ас пас вылас* ‘не в духе’ (букв. ‘не на своем *пас‘*е’)[282].

Выводы. В процессе поисков ответа на вопрос «Почему заимствованный лечебный обряд трансформировался в культуре-реципиенте в мортальный обряд?», мы выявили довольно широкий ряд эндогамных, «внутренних» предпосылок к инверсии. Возможно, несмотря на этот список, нам не удалось увидеть тот реальный «переключатель», сработавший в данном конкретном случае: то есть как возник аттрактор – «притяжатель». Вероятно, конструируя

---

[279] *Топоров В. Н.* Крест. С. 12-14.

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

[281] *Сахарова М. А., Сельков Н. Н*. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976. С. 195.

[282] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 267.

логику возможных переходов, можно было сгруппировать рассмотренные здесь мотивы по соответствующим уровням: языковой, обрядовый, символический и т.п. По нашему убеждению, суть от этого не меняется, поскольку здесь 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 самоповторы довольно спонтанны, может быть неравноценны по семантической «глубине» и связности тематических элементов. Однако важно, что все возникающие «фазовые переходы» – переносы смысловых акцентов с содержания на форму и наоборот – обусловлены самой фольклорной средой. Именно поэтому вследствие такого «сквозного» структурирования смыслов окказиональная инновация оказывается «давно забытым старым».

2.5. Мифологический сюжет о варке сусла

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 его версии он выглядит так: 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 колдун[283]; Кӧрт айка и Фома[284]; знахарь из Небдино и неизвестный русский знахарь на барке[285]; князь из Княжпогоста и Стефан Пермский: князь варит сусло, Стефан проплывает мимо на камне[286]; 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!»[287]; вариант: женщины варят на берегу сусло к сенокосу, с проплывающей мимо барки крикнули «Сусло, стой»; женщины обращаются за помощью к старику-колдуну, тот отвечает;[288] сюжет о Кужбинском знахаре Педор Петыре и неизвестном знахаре на лодке[289]. В статье «Зырянская легенда о паме Шипиче» В. П. Налимов[290] 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 колдовским знанием пароход на реке[291]. Кроме того, у вашкинских коми зафиксирован трансформированный вариант этого же сюжета: пахарь пашет поле,

---

[283] Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. № 57.
[284] 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.
[285] Коми легенды и предания. С. 69–70. № 58.
[286] Там же. С. 70. № 59.
[287] Там же. С.73–74. № 62.
[288] Историческая память в устных преданиях коми. С. 81. №141.
[289] НА Коми НЦ Ф.1. Оп.1. Д. 39 (д). Л. 34.
[290] *Налимов В. П.* Зырянская легенда о паме Шипиче // Этнографическое обозрение, 1903. №.1. С. 122–123.
[291] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 33.

кто-то с лодки говорит: «Лошадь, стой!»; пахарь отвечает: «Если лошадь стой, то и лодка стой»[292].

На этом фоне обилия вариантов трудно говорить о том, что перед нами заимствованный сюжет, тем более что по имеющимся в нашем распоряжении публикациям русской несказочной 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!» Тоже говорят, что после троекратного произнесения этих слов масло не выжимается из семян*[293].

В приведенном магическом поверье довольно легко обнаружить «ключ» к объяснению. Изначально магические слова «судно стой и сусло стой» связаны по принципу фонетической близости (паронимы *судно* и *сусло*), однако *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 совершенно 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 их помощью нагревают воду. Так возникает структура-аттрактор, который в принципе можно уже обозначить как 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.

---

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

[293] «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.

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-смысловой организации текста этнографическую «нишу».

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 «рассыплется». Отмеченная специфика становится очевидной при лингвосемантическом подходе к мифологическому сюжету, обоснованном и опробованном нами в ряде других работ[294].

Обозначим 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 некоторые фрагменты модели мира в виде словесных текстов. Такой тип нарративов имеет свою языковую прагматику, направленную на закрепление определенных языковых аномалий, возникающих в коммуникативной реальности.

---

[294] 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.

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 некоторое 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 утверждает: «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!»[295].

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*: Öти пöраэ Тюве вöлэм катэ Эжва кузя пыжэн, а Панько вöлöм öшинь улас вöчэ сур. Öтласясны кык тöдысь дай венэ воасны, кодніс ёнэсь 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 вöрзьыв. Дай кутас кевмисьны Паньколы: «Вай, лэдз, пежалуйста, менэ! Тэ вöлэм унджык тöдан ме дорысь»*[296] (Однажды Тюве поднимался по Вычегде на лодке, а Панько под окнами пиво делал. Сошлись два знахаря да и заспорили, кто сильнее 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

[295] *Конаков Н. Д.* Сур // Мифология коми. С. 348.
[296] Syrjanische Texte. Gesamelt von *T. E. Uotila* / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd.4. S. 332, № 237, текст Попова.

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 можно привести деформированный вариант, в котором уже нет диалога и мотив «сусло стой» становится формой выражения необычных, гипертрофированных колдовских знаний персонажа: *Юркаыс вӧлӧмке Яг-морт, зэв тӧдісь, ставсӧ тшыкӧдлӧ. Туй Эжва вывті ке мунэ пыж, сійӧ шуас: «Сусло, стой! Лодка стой!» – и сувтэ пе (пыжыс). Суслоыд 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)[297]. Эта запись сделана в 2003 г. и здесь можно обнаружить 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 проплывающей баркой и крикнул: «Барка, стой!»; с барки отвечают: «Если барка стой, то и сусло стой!»[298]. В этом варианте сохраняется мотив диалога персонажей на русском языке, однако в таком виде теряется сюжетный смысл «свой знахарь

[297] Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой. Сыктывкар, 2005. С. 99. № 165.
[298] Там же. С. 82. № 142.

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 отрубающего’, т.е. «сильного» колдуна, сопровождающего свадьбу из д. Вольдинской в пог. Помоздинский по р. Вычегде[299].

Теперь можно посмотреть, что происходит с сюжетом при его переводе в моноязычный план. Т. Е. Уотилой был записан такой 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 сэті вӧр. Сэсся эм Кияю, а Кия юас вӧлӧма олысь, сэн олӧма Сьтепан Перимскэй. Ӧтчыд сійа Сьтепан перимскэй мунас чери кыйні Кия ю кузяис и усьтисянис кутас катні Эжва кузя. Воас Кӧрт айка олан вэсьтэдзис. Кӧрт айка сур вӧлэм пуэ. Кӧрт айка шуас Сьтепан Перимскэйлі: «Пыж, сувт!» Сьтепан Перимскэй шуас: «Пыж кэ сувтас и чан виялӧмись сувтас». Сьтепан Перимскэйлэн силаис вӧлӧма унджик и Кӧрт айкас вийема*»[300] (Давно жил Кэрт айка, поэтому и называют Корткерос. Кэрт айка был знахарем. По Вычегде

[299] *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.
[300] Syrjanische Texte. Gesamelt von *T. E. Uotila* / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd.4. S. 391–391, № 270, текст Потапова.

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 Кэрт айки. Кэрт айка варил пиво. Кэрт айка скажет Степану Пермскому: «Лодка, остановись!» Степан Пермский скажет: «Если лодка остановится и чан течь перестанет!» У Степана Пермского силы больше оказалось и Кэрт айку убил).

Отметим, что при переводе сюжета в моноязыковой 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 пӧ гырысь пожэм йылын ӧтик ныв пукавлывлӧ да печкӧ вэк. Зэв кузь юрсийа пӧ, паськӧмыс ставыс еджыд. А войнас пӧ печкыгад кымӧрыс тӧлысьсӧ тупкывлӧ, сійӧ пӧ сэки гора зэв шутёвтас, вӧлыд пӧ сулавны весиг оз вермы, дай горӧдлывлас пӧ вӧлы: «Белая, свети!», да кымӧрыс ӧдйӧджык и вешйас сэсь. Сы понда Чов-ю йылас кэрсӧ лэдзны оз позь вэтлыныс*[301] (В верховьях р. Чов-ю на большой сосне (накренившейся над водой) одна девушка часто сидит и прядет всегда. Очень

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

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 вӧлы кыбам, войис вӧлы тӧлыся. Кылӧ шы шувалӧ: «Сьвеки небэ, сьвеки небе». – сюн тшупӧд дорӧ пэтӧма васис вауса. Зэв кузь юрсийа, дай шувалӧ: «Сьвеки небэ». – юрсисӧ сыныштас да: «Сьвеки небэ». – Сэсся пӧльӧ кыйедас да кватитас юрсиӧдіс. Дай кийас гартыштас, да ваас сюйлас юрсиӧдіс, дай шувӧ пӧльӧ: «Ӧны пӧ сьвеки небэ или несьвеки небэ?» Ваувса шувӧ: «Несьвеки небэ, несьвеки небэ». – Сэсся ва шӧрӧ шыбитас юрсиӧдіс, дай шувас: «Некор ме шӧр эн лӧсьӧтчӧ*» (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»)[302].

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

Выводы. В данном разделе был рассмотрен еще один способ освоения заимствованного фольклора, связанного с повествовательной традицией. В

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

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 наполняются 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 севернорусскую 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 ряженье и молодежные бесчинства, рождественские игрища, святочные гадания, изгнание святочных духов и очищение в крещенской проруби. На таком обобщенном уровне коми и севернорусская традиции довольно схожи, отличия касаются лишь отдельных элементов этого цикла. В последние годы в связи с активным исследованием календарно-обрядового фольклора[303] появилась возможность

[303] *Конаков Н. Д.* От Святок 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 диалектологии и полевые исследования: традиции и перспективы. Сборник статей. Сыктывкар, 2023. С. 201–207 и др.

увидеть довольно широкую вариативность календарных представлений не только на уровне отдельных этнографических групп коми, но и применительно к целому ряду микролокальных зон.

О вариативности представлений говорит и обширный 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, воййя* ‘ночной’), *куття* вв, *куття васа* вв., скр., сс. (*васа* ‘водяной, обитающий в воде’), *куття даддя* сс., уд. (*дадьдя* ‘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, шорӧяс* (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 сегодня сведения о святочной мифологии коми-зырян.

Святочный период. Если обратиться к территориальному распространению терминолигии, 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 Святок использовался термин *светтьӧ* (в летской традиции — *святте*, *сяттьӧ*) ‘святки’ (от севернорусского «светьё» — цветение, святки); 2) все другие традици, где и сейчас используют коми слово *вежа (вежа дыр, вежа пӧра* ‘святое время’). При этом в Прилузье зафиксированы оба значения слова *светья*: в Рождество под снегом цветет озимая рожь (*сюыс чветитӧ),* 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’, *прамӧй вежа* ‘настоящие святки’[304]. С обрядовым термином «вежа» связаны такие наименования святочных духов, как *вежа войса* скр., *вежа воййа* 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 севернорусских 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’[305]; 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 Христова[306].

В локальных традициях коми-зырян бытовали оба этих термина, при этом *сочельник* – только в Прилузском р-не. 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 кутейник’). 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

---

[304] *Панюков А. В., Савельева Г. С*. Храмовые и заветные праздники в Коми крае. Р. 261.
[305] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. Т. 4. М., 2001.С. 447.
[306] Русские праздники и обряды // Сайт РЭМ. – URL: http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/3933.htm (дата обращения: 01.10.2022).

Крещенский – *Крешшенньӧ куття*, *Крешенне кутейник* – уходят обратно в воду. Демоним *куття войса*, по всей вероятности, и послужил отправной точкой для появления обширного 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 *сӧчӧн лун* (букв. ‘день сочней’) или вариант *сӧчӧн 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, словом *сӧчӧн лун* могли называть и канун Васильева дня, и масленичные субботы (начало и окончание масленичной недели). В современной традиции название *сӧчӧн лун* никак не соотносится со словом *сочельник* (*сӧчӧльник* как название рождественского и крещенского канунов известен другим локальным группам прилузских коми[307]). Во всяком случае, в наших материалах названия *сӧчӧн лун* и *сӧчӧн рыт* связываются исключительно с выпеканием сочней; при этом *сӧчӧн* 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 *сӧчӧн рыт* (накануне Крещения), когда замешивали тесто и выпекали сочни, приговаривали: *Куття кока, сӧчӧн борда.* Поскольку исполнители не смогли объяснить смысл слов *кутьтя кока*, приговорку можно перевести и как «кутья – с ногами, сочни – с крыльями», и как «с кутейными ногами, с сочневыми крыльями»: ср. комментарий *Нимыс сӧчӧныслӧн «куття кока, сӧчӧн борда»*[308] (Это название сочней такое «с кутейными ногами, с сочневыми крыльями»). По другим свидетельствам, это действо было приурочено к кануну Рождества, и кулинарный подтекст здесь выражен более четко: *Рӧжтво вечернясэ пӧжавлысны: Талун пӧ: «КуттЯ кока,*

---

[307] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 229.

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

РӧжтвО юра, сӧчЕн борда!» Кор кӧтӧны, но, как индӧны и пӧжалігас и. (Соб.: Пӧжалігас и?) – *Но, как пызан вылас кутасны катӧдны сӧйнысӧ. Вот и шуасны. Сӧчен – обыкновеннӧй. Куттяыс – сія дзижъя каша ещӧ шусьывлыс. Шыдӧссӧ пуктасны, и вылас ешшӧ пуктӧны мыйкӧ, яйӧ ли кутшӧмкӧ жижӧ ли пуиг кежас, пачас сюясны, и сійӧ сылас ӧтлаын, пусяс и сійӧ шусяс «куття кока».* (Мыйла «кока»?) – *Мыйлай-а «куття кока, рӧштво юра, сӧчӧн борда».* (Сійӧ сэтчӧ сӧчӧн пуктӧны?) – *Сӧчӧн*. (Сійӧ кутьтясӧ ваясны, кашасӧ?) – *Да, куттясӧ, сӧй*. (А «юрыс» тогда мый?) – *А «рӧштво юрыс» ме ог тӧд мый-а сэтӧн бара. Сійӧ бара ог тӧд так. А порсь коктӧ порсь рытӧ сӧйӧны бара тринадцатого так*[309] (Вечером перед Рождеством пекли: «Сегодня – «С кутейными ногами, с Рождественской головой, с сочневыми 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. Кутья – 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 «кутья с ногами». (*А почему «с ногами»?)* – Потому что «кутья с ногами, Рождество с головой, сочни с крыльями». (*А туда еще и сочни ставили*?) – Сочни. (*И эту кутью принесут, кашу*?) – Да, кутью – 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) 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*

[309] ФФ ИЯЛИ В1544–8. Зап. А. В. Панюков от Е. Ф. Лобановой, 1924 г.р в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми, 2006 г.

виледан лун ‘день обгладывания свиных костей’; *юр-кок* букв. ‘голова-ноги’. Помимо такой явной аналогии с формулой *куття кока, рӧжтво юра,* здесь стоит указать и на термин *кока нянь* ‘домашнее печенье в виде кренделя’ (букв. ‘хлеб с ногами’) при микродиалектном ‘крюкообразный’ (*кока* ‘крюк, клюка’)[310]. Таким образом, 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 день[311]. 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. Рассмотрим их внимательнее.

Шыри-гульчи, шири-гульчи ‘святочные духи; (перен.) детвора, орава’. Микролокальный термин, который зафиксирован в среднесысольском диалекте в зоне перехода к верхнесысольскому (с. Палауз Сысольского р-на Республики Коми). Этимология слова затемнена. Наиболее вероятно, 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 (*гаръичи* ‘жители с. Гарья’, *сельпочи* ‘работники сельпо’ и т. 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’), соотносимыми по семантике со святочными демонами. Кроме того, здесь может быть задействован и звукоизобразительный контекст:

---

[310] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 167.

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

известно «изобразительное» слово *гуль-голь*, 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-* также может быть связан с ономатопоэтической составляющей: *шырк* ‘вдруг, неожиданно’, *шыркнитны* ‘украсть, выкрасть, похитить, своровать’[312], *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 демонимах, нами не выявлено.

Шора/шорӧ. Распространен только в летском кусте лузско-летского диалекта. Не имеет убедительной этимологии и обозначает, как и в других локальных традициях, святочных духов и святочных ряженых. Тем не менее имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют уверенно говорить, что происхождение этого слова довольно прозрачно, хотя и осложнено 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’[313]. Вероятно, в первичном значении заимствованное летскими коми слово *шора* было связано с образом святочного ряженья (*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 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

[312] *Колегова Н. А., Бараксанов Г. Г.* Среднесысольский диалект коми языка. М., 1980. С. 207.
[313] Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С.А. Кузнецова. СПб., 1998. – URL: https://gramota.ru (дата обращения: 05.10. 2025).

понятием «невидимые»: *Шорöыс сійö обозначайтö тыдавтöмъяс*[314] (Шорö 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.: *невидимъяс* ‘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 хозяева 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 кöледаöн шуöны, а сэки шораöн шулöмны. <…> «Пирог давай совсем, не ломай!» – сіе шулыллысны сьылыгас.* (Сіе шораыс и шуö?) – *Да. «Не ломай пирог, совсем давай!» – сія нин кöнецыс 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)[315].

Круг мотивов, связанных с представлениями о святочных духах, довольно традиционен, однако в отличие от других локальных традиций коми здесь совершенно 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

---

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

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

в ответ на ключевую для традиции формулу *шораяс стукайтӧм* ‘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 – сійӧ шулывлісны, но миянӧс то повзьӧдлісны, бара Рӧштвонас эз тшӧктыллыны печкыны, Рӧштвоын пӧ оз кол печкыны. Мыйкӧыс пӧ, но, шораясыс, кӧрт чуньяс пӧ ваясны да мӧдасны татшкӧдны кӧсякад. Ваясны кӧртӧвей чӧрсъяс да сьӧкыд пӧ 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)[316]. Сюжет о железном веретене святочных духов опять выводит 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 *шораяссӧ кылзысьны* ‘слушать, что говорят *шора*’. В этом же ключе дается информантами противопоставление прежней и нынешней жизни (речь идет о середине прошлого века): *А ӧні пӧ эса олӧмӧн шораяс пӧ абуӧсь, оз мӧд кылны* (А теперь, при такой-то жизни *шораяс* уже нет, ничего не услышишь (при гадании)[317]. Можно отметить здесь и эвфемическое наименование святочных духов *сильгысьяс* (букв. ‘звонящие’), связанное с основным мотивом гаданий на замужество – звоном свадебных колокольчиков[318].

Об определенном сдвиге в сторону акустического кода свидетельствует такая деталь, сопряженная с гаданиями: если вовремя не отговоришься *(Чур, полно, чур, ничего нету*), то можешь оглохнуть[319]. Наблюдается и определенная

---

[316] ФФ ИЯЛИ В1542-5. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Е. Ф. Лобановой, 1924 г.р. в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми, 2006 г.

[317] ФФ ИЯЛИ В1545-13. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева, Т. С. Канева от ансамбля с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми, 2006 г.

[318] *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. С. 102.

[319] ФФ ИЯЛИ А1555-4. Зап. Т. Н. Бунчук, Е. А. Шевченко, О. И. Уляшев от И. Г. Трофимовой, 1927 г.р. в д. Вавиловка с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми, 2006 г.

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*) – *Рӧжтво пӧ прӧйдитіс, ӧшмӧсӧ сюйӧны шораяссӧ став* (Рождество, мол, прошло, в колодец загоняют всех *шораяс*)[320].

Как показывают наши материалы, демоним *шора* при всей своей этимологической чужеродности «включен» в активную языковую игру, связанную с попытками его народно-этимологического осмысления в коми культуре. Отметим прежде всего паронимическую близость демонима *шора* с коми *шор* ‘ручей’ (*шорсаяс* ‘ручейные, живущие в ручье’, коми-пермяцкий вариант — *шорӧвӧй* ‘ручьевой, из ручья’[321]), актуализирующую связь святочных духов с водной стихией: (А мыйла сія «шораяс», кывйыс кытысь?) – *Ме ог тӧд, мыйла сія «шора». Может, шорысь петӧмъяс пӧ. Ме тай чайта да, может, шорысь петӧмъясыс пӧ ветлӧдлӧны.* (Шорысь петӧны?) – *Но, как бытьтӧ чӧртъясыс ли мый ли, Рӧжтвонас пӧ чӧртъясыс ёна ветлӧны — пыр миянӧс тадзи ползедлысны да. Эн пӧ петӧй, шораясыс пӧ кыскасны юкмӧсас! Юкмӧсысь пӧ ная петӧны, юкмӧсас пӧ кыскасны. Тадзи ползедлысны миянӧс.* (А мый, юкмӧссӧ шорӧ вӧчӧны?) – *Юкмӧсъясыс шорын. Миян ыджыд юыс тан абу да, шоръяс миян только. Тані шор, татэн тоже шор. Может сійӧн и сія кывйыс петіс — «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* утащат в прорубь!» Из проруби, мол, они выходят, в прорубь, мол, и утащат. Так нас пугали. (*А что, прорубь на ручье делали?)* – Проруби на ручьях. У

Ср. общераспространенные варианты, в которых нечистая сила обычно либо затопчет, либо унесет гадающих.

[320] 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.

[321] Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривощекова-Гатман. М., 1985. С. 556.

нас большой реки здесь нет, у нас только ручьи. Здесь ручей, и здесь тоже ручей. Может быть, отсюда и появилось это слово – *шора*)[322].

Две другие звукоизобразительные мотивации, которые нам удалось зафиксировать, связаны с образами святочных ряженых. Так, слово *шораяс* устойчиво ассоциируется с узкодиалектным глаголом *шоркъялны-ветлыны* ‘шаркать, ходить волоча ноги, производя шорох’[323], которым характеризуется поведение святочных ряженых: (А мыйла пö сія «шоран» шуöны*?*) – *Мыйла шоркъялö öти керкаысь мöдö.* (Мый сія «шоркъялöыс»?) – *Но, шоркъялö-ветлö кокъяснаныс. Шоркъялö-ветлöдлö, вот и «шора». Öти керкаö пырö, мöдö петö, вот и сія шора*[324] ((*А почему их «шора» называют*?) – Потому что *шоркъялöны* – шаркают-ходят из избы в избу. (*А что значит «шоркъялöны»*?) – Ну, шоркает – ходит, ногами. Шоркает-ходит – вот и *шора*. В одну избу 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, шыркйысьны* ‘входить и выходить, ходить туда и обратно’[325]; *шуркъявны*, *шыркъялны* ‘носиться, быстро ходить, ездить’[326].

Другой вариант звукосимволического осмысления связывает слово *шора* с окказиональным *шорöтчыны* (< *шарöтчыны* ‘шаркать, шуршать, шелестеть’[327]). Эта аттракция также связана с представлениями о ряженых и с обрядовым термином *шораасьны / шорöавны* ‘ходить ряженым *шора*’ (например, в приведенном выше репортаже *шораасьöны-ветлöны* и *шоркъялö-ветлö* создают общий образ ряженья).

---

[322] ФФ ИЯЛИ В1571-5. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от М. Р. Черных, 1927 г.р., в с. Березовка Прилузского р-на Республики Коми, 2011 г.
[323] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 258.
[324] ФФ ИЯЛИ В1566-3,5. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Т. Е. Черных, 1938 г.р., М. Ф. Черных, 1938 г.р., в д. Березовка с. Гурьевка Прилузского р-на Республики Коми. 2011 г.
[325] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. С. 260.
[326] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 438.
[327] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 425.

Таким образом, для всех приведенных мотивировок можно выделить общее направление звукоосмысления, в результате которого возник вариант *шорӧ, шорӧяс* (*шорӧяс* ‘выходящие из ручьев’, *шорӧтчыны* ‘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 духах[328]. Так, от приведенного выше демонима *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 муть’ от ‘проказить, буянить’ (*кутнуть во всю ивановскую; кути и мути — да норови*, *кабы самому уйти*![329]) 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’ – мутник[330]).

---

[328] *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.

[329] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 2001. Т. 4. С. 227.

[330] Там же. С. 227.

Все эти значения присущи и коми заимствованиям, например: *куттявны* ‘мутить, сеять раздор’ *куттялан вексö, мути* ‘постоянно сеешь раздор, смутьян’[331], *поводнэй мути кольтан, менö мутитöма* ‘настоящий кляузник, на меня наговорил’[332] (*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)[333]. *«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)[334]. 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 кульясыс локтöны. Чудитö* («Куль-кути-мути, бесы, беситесь!» – говоришь, и «кульяс» приходят. Чудится)[335]. Если *кутивей, кутивöй, кути* сливаются с *кутьтя войса,* то *мутивöй*, *мутивей* накладываются на более обобщенный образ *мути* ‘злой дух, нечистая сила; бес, черт, всякая нежить; приведения и странные явления (происшествия)’[336] (< рус. *мутила, смутьян* ‘лукавый, бес’).

---

[331] *Сорвачева В. А., Безносикова Л. М.* Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 183.
[332] Вымский диалект коми языка. С. 304.
[333] ФФ ИЯЛИ В0313-16. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева в с. Краснобор Ижемского р-на Республики Коми, 1997 г.
[334] ФФ ИЯЛИ А0305-7. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева в д. Варыш Ижемского р-на Республики Коми, 1997 г.
[335] ФФ ИЯЛИ В1605-1. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от К. И. Чугаевой в с. Грива Койгородского р-на Республики Коми, 2002 г.
[336] *Уляшев О. И.* Мути // Мифология коми. С. 252–253.

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’)[337]; *кутькӧдзчыны* скр. *кутькакывны* ‘очень дружно, любовно разговаривать, болтать с кем-л., кому-л.’[338], *кутя-ватякывны*, *кутькӧтчыны* уд. ‘хихикать’[339]. 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 *кутьтя войса*. Например: *Кывзысьны юкмӧс дорӧ лэтчам. Куття лунӧ, Крещенье панидас, кутьтяясыс бытьтьӧ пырӧны юкмӧсӧ и шуалӧны, мый ставыс налӧн коли: «Куть, куть, кагаӧй коли, додьдьӧй 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…»)[340]. 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 менее выраженном виде повторяется и в других святочных ситуациях. Например, в качестве детского запуга: *Челядьӧс повзьӧдлӧны кутьтя войсаясӧн, мый ная пӧ локтасны да кутасны шуавны: «Кӧкыль, кӧкыль печканӧй коли, кагаӧй коли, даддьӧй коли, бабаӧй коли»* (Детей пугают «куття войса», что они придут и станут говорить: «*Кэкиль*, *кэкиль*, прялка осталась, ребенок остался, санки остались, жена осталась»)[341]. Здесь слово *кӧкыль* имеет значение ‘комок, комочек’, семантически

---

[337] *Сорвачева В. А., Безносикова Л. М.* Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 183.
[338] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 183.
[339] Там же. С. 156.
[340] ФА СГУ РФ15–XIII–18.
[341] НМРК КП 12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921–1936 гг. Зап. Кипрушевой, Корткеросский р-н Коми Автономная область. Л. 389.

соотносимое с *пуль, пуляк (> шы пуляк*). Однако в «автотексте» оно может иметь и *номинативную* роль (название святочных духов) и метаязыковое значение ‘чужая речь’.

В с. Нившера (Корткеросский р-н) бытовал близкий по содержанию песенный вариант:

Кутюр-кутюр, чӧрсӧй воши,	Кутюр - кутюр, веретено потерялось,
Кутюр-кутюр, печканӧй воши тіян,	Кутюр – кутюр, прялка у вас потерялась,
Кутюр-кутюр, шӧртӧй воши,	Кутюр – кутюр, пряжа потерялась,
Ставсӧ пӧ, катьтӧма каньсюв	Все, говорит, «кутюр» закрутил,
Да нувӧма кутюрыд, юкмӧсад сюйӧма.	Как кошачьи кишки, и унес в прорубь[342].

Отметим, что мотив «закрутил, как кошачьи кишки» здесь является своего рода «этимологической закрепкой» к демониму *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»*[343]. 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 кочергой. Из голбца начинают его прогонять. И «кутир-катиру» выходить лень, его гонят спускаться к проруби, к проруби. И спускаться ему лень, и плачет, и просится к ним: «Кутир-катир, на шестке оставил детей». Чтоб его впустили. А играющие все его тащат, взяв за шиворот. И он опять плачет и поет: «Кутир-катир, 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-катир, в печурке оставил моток». Чтоб его тоже*

---

[342] ФФ ИЯЛИ В1113–14. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Г. М. Ларуковой, 1922 г.р., А. С. Габовой, 1933 г.р., в с. Нившера Корткеросского р-на, 2000 г.

[343] ФФ ИЯЛИ В1116–55. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от А. Т. Габовой, 1905 г.р. в с. Нившера Корткеросского р-на, 2000 г.

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-катир утащит в прорубь. Детей на улицу нельзя выпускать, не пускают, пугают»[344].

Таким образом, можно уверенно говорить о том, что, несмотря на очевидную этимологию *куття войса*, она была «подготовлена» целым рядом лексических единиц, отражающих те или иные представления о святочных духах. Этот ряд может быть расширен дальше, но здесь нам важны именно звукосимволические 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 темное слово), *сьлепӧй Паш* букв. ‘слепой Паша’ (вероятно, реэтимологизация предыдущего демонима *пашляк,* актуализирующая мотив «стрельбы вслепую»), *ӧжын* (возможно, по акустической ассоциации с *ӧжын* ‘долото’, *ӧжынасьны* ‘долбить’), *ӧшым* (возможно, связано с древним коми названием декабря, которое, в свою очередь, соотносят с *ӧшым* ‘прорубь’), *шӧштак*[345] (звукоподраж.: *шаштыны*, *шаштысьны* ‘расколоться’), *кӧч-вӧла* ‘некто на запряженном зайце’, *кӧч вӧла баба* букв. ‘женщина на лошади-зайце’, *кӧдзыд баба* ‘морозная женщина’. Соответственно, когда от мороза трескаются бревна, говорят: *пашляк лыйсьӧ* (букв. ‘*пашляк* стреляет’), *ӧжын ліас*, *ӧшым ліас*, *ӧшым шучкас* (букв.

---

[344] 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.

[345] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 278.

‘*ӧшым* выстрелит, ударит, стукнет’), *шӧштак школӧтчӧ* (букв. ‘бухает, гулко стучит, стреляет’), *кӧдзыд баба шваччӧдлӧ* (букв. ‘морозная женщина стучит’), *кӧч вӧла баба чужъясе* (букв. ‘женщина на лошади-зайце пинается (в стены)’), *кӧч-вӧла шердын додьнас стенмас инмалӧ* (букв. ‘запряженный заяц задевает о стены санями-лотком’). Только последний образ имеет более развернутое объяснение: *«Гым!» – стенад мыйкекерэ, тӧвнад особеннӧ, кыдзикӧн гымалӧ мыйкӧкерӧ. «Тая кӧч вӧлаыс пӧ, аддзан, ветлӧдлӧ, зэв ӧдйӧ пышйалӧ да кыдзикӧн гымалӧ мыйкӧкерӧ». Кутшӧм нӧ мися, бабӧ, кӧч вӧлаыс? – «Сылӧн пӧ шердын пӧ зэв кокнид, и кӧчыс пӧ сія пышйалӧ, стенас пӧ сія вартас, ся зэв ӧдйӧ мунас да бара вартас!». Баб вӧлы висьталӧ меным «кӧч вӧла», а ме нач вӧлы верита, мый правда шердын вылын кӧч вӧлаыс ветлӧдлӧ. Кӧчыс сія лоӧ вӧв, а шердін дзоляндзи, зэв кокнид, а коді сэн пукалӧ? Кӧч вӧлаыс пӧ стенад варталӧ. А сійа кӧдзыд да трещитӧ 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 бегает, 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)[346].

Образ зайца-лошади кажется вполне подходящим для «морозной упряжки», учитывая его белый цвет, быстроту и популярность зайца в детском фольклоре коми. В контексте мифологемы «дикой езды» значим и амбивалентный характер этого образа в мифологических представлениях коми[347], что находит отражение в языке (*кӧч* ‘солнечный зайчик’ и ‘промерзшее, заиндивевшее место на стене’, *кӧчавны* ‘дурачиться; кидаться, бросаться, метаться туда-сюда’, *кӧчмыны*

[346] ФФ ИЯЛИ В0909-37. Зап. Л. А. Сажина, А. Н. Рассыхаев от Е. С. Федяевой, 1936 г.р. в с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на Республики Коми, 2002 г.
[347] *Конаков Н. Д., Уляшев О. И.* Кӧч // Мифология коми. С. 209.

‘одуреть’ (букв. ‘вести себя как заяц’ и т.п.)[348]. Применительно к коми языку стоит отметить еще и фоносемантическую ассоциацию *кӧч* ‘заяц’ – *кӧдзыд* ‘мороз’.

Из приведенного списка наименований наиболее темным по происхождению является демоним *пашляк.* Фиксируемый синонимический ряд образов позволяет говорить о возможной звукосимволической семантике этого термина, тем более что сам «стреляющий» образ связан с акустическим кодом: *па* звукоизобр. ‘расщелиться с призвуком’; *па пӧлян* ‘дудка па’ (инструмент представляет собой дудку с продольной прорезью-щелью, которая при сильном вдувании раздвигается и звучит; подобный инструмент имеется у эстонцев – *руккирээк*[349]*)*; *пашӧдны* диал. ‘дать по уху’[350]. В «демонологическом» контексте стоит обратить внимание на слово *пашмыны* ‘захиреть, зачахнуть, выродиться’[351]. В параллель к финали в морфологическом составе слова можно привести следующие морфемы: *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’[352], *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 морфо-семантический ряд ассоциативно может быть связан и с ним (антропоморфный персонаж маленького роста).

Попытка этимологов «вывести» коми *пашляк* непосредственно из севернорус. *плящий* ‘очень сильный, жгучий, палящий (о действии огня, холода)’, на наш взгляд, неубедительна; с не меньшим успехом можно говорить о соотнесенности с рус. *пощелять*: *мороз все стены пощелял* (гипотетически допустимый вариант типа *пощеляк*; ср.: *пощелейница* ж. костр. ‘метель, вьюга,

---

[348] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 174.
[349] *Чисталев П. И.* Коми народные музыкальные инструменты. Сыктывкар, 1980. С. 42–43.
[350] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 278.
[351] Там же. С. 277.
[352] Там же. С. 213.

забивающая снег во все щели’[353]) или даже с омонимичным рус. *пошляк*, учитывая достаточно поздний характер 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 тут действительно сложно сказать однозначно, какие из вышеприведенных ассоциаций задействованы (низкорослость, громкооголосость или нехарактерная для традиции *пошлость*).

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», см., например, в одной из приговорок на растопку печи, выполнявшей, вероятно, ранее магическую функцию:

Пачӧ, пачӧ, яр, яр,	Печка, печка, ярче разгорайся,
Уль пу доддя мунӧ,	Сани с сырыми дровами отъезжают,
Кос пу доддя локтӧ!	Сани с сухими дровами прибывают!
Гыр пӧ и вӧлыс,	Ступа – лошадь,
Шердын пӧ и доддьыс,	Лоток – сани,
Пач кымӧс мегырыс,	Чело печи – дуга,
Идзас сийӧсыс,	Хомут из соломы,
Сюмӧд шлияыс,	Шлея из бересты,
Тоин плетьыс,	Пест – погоняло,
Пу акань гӧстяыс.	Деревянная куколка – гостья[354].

Эта фольклорная параллель естественным образом актуализирует «огненную» семантику мороза: рус. *жгучий, палящий, каленый* и коми *би мороз* ‘огненный, жгучий мороз’, *тшын кӧдзыд* ‘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 мифологическими персонажами, см., например: *кодкӧ кӧ зымнитас керкаад – выль кулысь водзын* (если кто-то стукнет в избе – перед чьей-то смертью); *матич мутшкакылӧ – нывбаба юр бырӧм водзын* (матица трещит – к

[353] *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989. Т. 3. С. 375.
[354] Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки) / Учебник. На коми языке. Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 33.

смерти хозяйки); *керкаын мутшкакылӧ – кодкӧ кулӧ* (если в избе трещит – кто-то умрет); *орт олӧ, мутшкакылӧ – выль кулысь лоӧ* (домовой беспокойно живет, скрипит, трещит – будет покойник); *шуля пу ен улын – кӧзяин висьны пондас, а паччӧр пельӧсын – кӧзяйка висьны пондас* (если расшепится бревно в переднем углу – хозяин будет болеть, а в углу около печки – хозяйка)[355].

Можно с уверенностью говорить, опираясь на приведенные выше сведения, что перед нами семантически «сильная» микротема, которая не могла остаться не замеченной 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 парными мужскими и женскими персонажами, однако сказать однозначно, что бытующие микролокальные вариации восходят к общему инвариантному образу мороза, думается, пока нельзя. Однако самое интересное, что вопреки логике такого мифологического персонажа нет у самых северных коми – у коми-ижемцев, для которых тема мороза, казалось бы, должна являться актуальной. 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’ обнаруживают 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’[356]. Вероятно, в понятие *вежа кӧдзыд* может быть включен и период *дзоля вежа* ‘малые святки’: *веденскей мороз* ‘введенские морозы’, *никольскей мороз* ‘никольские морозы’, которые, по народным приметам, могли считаться самыми

[355] Коми народные приметы / сост. В. М. Кудряшова. Сыктывкар, 1993. С. 141–142.
[356] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 50.

сильными[357]. 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, 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 пӧраас шы пулякэн чуйдалісні. Шы пулякъяс войлэны, посниэсь, гӧнаэсь, еджыдэсь. Ӧдьде войлэні, мортысь поснид, лилипут кодесь, висьталэны. Котралэны пӧ, кор зэй кӧдзыд, войлэны. Вежа дырйиыс должен пыр кӧдзыд лоны. Трещенье – празник тай выйим, самэй кӧдзидъясыс. 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)[358]. В современных полевых записях, сделанных от ижемцев-оленеводов, 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»)[359]; или несколько менее отчетливо: *С Рождества до Крещенья век тай кӧдзыд овлӧ, керка пелесын тратшкисяс: «Лёкъяс пӧ ветлалӧныс», – дедэ висьтавліс»* (С Рождества до Крещенья морозно бывает, в углу избы затрещит: «Это нечистые ходят», – дед нам говорил)[360].

---

[357] *Конаков Н. Д.* От Святок до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 115.

[358] ФФ ИЯЛИ В0318-48. Зап. А. В. Панюков от Е. А. Ануфриева 1934 г.р. в с. Кипиево Ижемского р-на Республики Коми, 1998 г.

[359] ФФ ИЯЛИ В2015-16. Зап. А. В. Панюков от А. С. Соболевой, 1925 г.р. в с. Красное Нарьян-Марского р-на Ненецкой Аавтономной области, 2008 г.

[360] ФФ ИЯЛИ В2009-14. Зап. А. В. Панюков, О. И. Уляшев, Е. Н. Растягаева от В. Ф. Артеева, 1930 г.р., и Л. Ф.Артеева и Л. Ф., 1936 г.р. в г. Наръян-Мар Ненецкой Автономной области, 2008 г.

Связь демонима *шы/ши пуля(к)* с темой мороза непосредственно отражена в арготизме *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.)[361]. На этом фоне возникающая паронимическая близость слов-демонимов *пашляк* и *шипуляк* 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 ижемской традиции: *Вежа пӧра оз позь жель юкавны. «Эн жельсӧ юкалӧ, вежа пӧра да, жель юкалан да ся чеглалан, да вежа пуляк ловзе». Ме ог тӧд, мый сыа вежа пулякыс. Чегъялан кӧ пӧ, 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)[362].

С другой стороны, именно «деревянный» стук интерпретируется как вызов, некий язык вхождения в контакт с самими святочными духами: *Прядешь и веретено роняешь об пол. Говорили: «Куття двери откроют, подбросят железное веретено: «На – пряди!» Вечером, после восьми где-то. Бросали кому-*

[361] *Бондалетов В. Д.* В. И. Даль и тайные языки в России. М., 2004. С. 134.
[362] ФФ ИЯЛИ А0305-6. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева в д. Варыш Ижемского р-на Республики Коми, 1997 г.

то, если веретеном стучишь, шумишь[363]. В этом же «звуковом» контексте можно говорить о железной атрибутике святочных духов (железные сани, железное веретено).

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»[364]). 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 основании для сближения этих образов.

Отметим, что семантический оттенок ‘трескучий, стреляющий’ придается и заимствованному слову *мороз*: *Кор тай штенад кӧдзид дырйи колгиштас, сэк шуэні колгиштэмсэ морозэн* (Когда в холода в стены как будто стукнет, этот стук называют «мороз»)[365].

Мотивировка «заморозит» подходит и для такой святочной приметы: *Вежа дырйи ке таркедчан, сэки нянид омеля воас* (Если в Святки постучишь, то хлеб плохой уродится)[366]; в противопоставление метеорологической примете: *Швачкакылан кӧдзыд кӧ лолӧ тӧвнас – бур, урожая во лоӧ* (Трескучий мороз зимой – к хорошему, урожайному году)[367]. В контексте календарных представлений (*Пашляк лыйсьӧ – дженьыда кӧдзыдалас* (Мороз трещит – недолго холодно будет)[368] приведем и другой магический текст, разыгрывающий связь стука и мороза: *Кор кӧдздэдас да кык водча чер тыш поттэдзис нӧйтан, сэки*

---

[363] ФФ ИЯЛИ В1107-27. Зап. А. В. Панюков от М. В. Удоратиной, 1926 г.р., в с. Важкурья Корткеросского р-на Республики Коми, 1994 г.

[364] *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.

[365] Syrjanische Texte. Gesamelt von *T. E. Uotila* / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 2006. Bd. 5. S. 410.

[366] Там же. S. 428.

[367] Коми народные приметы… С. 29.

[368] Там же.

шондэдас (Когда похолодает, и два топора обухами будешь бить до того, что они лопнут, тогда потеплеет)[369].

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 говорить, 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 Варварином 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 произошли качественные изменения.

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.

3.2. День Демьяна Бедного

[369] Syrjanische Texte. Gesamelt von *T. E. Uotila*. Bd. 5. S. 404.

Ранее уже было отмечено, что, 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 рубежными 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) и 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[370].

В календаре коми-зырян летний Кузьма-Демьян никак не отмечен. Одним из факторов этого можно назвать то, что дата 1/14 июля накладывалась на празднование *Петрова дня* (третий день праздника), занимавшего особое, рубежное место в хозяйственном календаре коми. Петров день отмечает переход на летнее пространство-время. После него начинался сенокос, который часто предварялся крестными обходами территорий, устанавливающими летние границы пастбищ и освящающими угодья на весь последующий год, и многое другое[371]. 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 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

---

[370] *Некрылова А. Ф.* Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб., 2007. С. 346.

[371] *Панюков А. В., Савельева Г. С.* Храмовые и заветные праздники в Коми крае. Р. 279 –285.

корня» (или же «петрова крестика», названного так по крестообразности листьев растения). Корешок этого растения наделялся защитными свойствами и носился промысловиками вместе с нательным крестом[372].

Однако, 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 у 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. Этот праздник отмечал завершение земледельческого цикла и был своего рода днем подведения его итогов.

О ключевой роли осеннего дня Кузьмы-Демьяна говорит и высокий уровень «словообразовательной валентности»[373] этого хрононима: *Кузьма-Демьян, Кузьман-Демьян, Кузь-Демьян, Демьян лун*; здесь же можно привести слово *демьянасьны* (букв. ‘демьянствовать’) – «отхрононимический» образование со значением ‘праздновать’. Подобная глагольная лексема в коми традициях известна еще только Рождеству (*рӧжтвоасьны* ‘праздновать Рождество’), что говорит об особом восприятии именно этой даты.

Как уже отмечалось исследователями[374], в народной терминологии парные антропонимы (*Кузьма и Дамиан, Петр и Павел, Борис и Глеб*), преобразуясь в хрононим, могут утрачивать антропонимические функции (соотнесенность с сакральными лицами) и образовывать единое сложное имя. При этом, в

---

[372] *Конаков Н. Д.* От Святок до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 77–78.
[373] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 380–383.
[374] Там же. С. 383.

восточнославянских языках сильнее апеллятивизируется первый элемент, образуя хрононимы типа *Кузьма-Демьян, Кузьмодемьян,* которые затем сокращаются до *Кузьминок*. В календарных представлениях коми-зырян основным стал именно второй элемент *Демьян.* Объяснение этому можно дать таким образом. С одной стороны, в соответствии с коми антропонимической традицией «первое», личное имя стоит после 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 словом *кузь* ‘длинный; долгий; долговязый’ (например, в варианте *Кузь-Демьян*) или мифологически нагруженными лексемами *кузь/кузьӧ* ‘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 (сер. XIX в.). Теме молодежных братчин посвящена специальная статья Г. С. Савельевой[375], поэтому в данном случае мы ограничимся лишь 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 сделают, вот квасом угощались друг у друга, пятеро-шестеро соберемся, девочки, в один дом зайдем, угостят чем-то вкусным. Так и ходили. Не работали*

[375] *Савельева Г. С.* К реконструкции коми традиционной молодежной культуры: братчина // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. С. 73–90.

в этот день. Прежде не работали в этот день. Теперь уж в совхозе приходится работать[376] (Здесь и далее тексты даны в переводе автором с коми языка). *Мы ходили из дома в дом в детстве, «демъянствовали». Угощали калля (традиционный напиток из ржаного сусла) 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*[377]. Стоит обратить внимание на то, что в этом селе не зафиксированы молодежные собрания для этого дня. В с. Кужба этого же района *Демьян лун* праздновали только подростки: *Демьян лун – окончание всех работ, праздновали только подростки. Готовили вскладчину. Если каша, приготовленная к посиделкам, была густая, то говорили: Кузьма-Демьян коксӧ сюйлӧма* (Ќузьма-Демьян ногу в кашу совал’)[378].

Такое же локальное распространение, возможно, имели и взрослые, «бабьи» братчины. Помимо вишерского куста селений, можно уверенно говорить только 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,*

---

[376]ФФ ИЯЛИ А1208-30 Зап. Т. Н. Чудова в 1996 г. от А. И. Жикиной, 1917 г.р. в с. Керчомъя Усть-Куломского р-на Республики Коми.

[377] ФФ ИЯЛИ А1208-17. Зап. Г. С. Савельева и Т. Н. Чудова в 1996 г. от А. И. и П.И. Золотаревых, 1919 гр. и 1921 г.р. соответственно, в с. Керчомъя Усть-Куломского р-на Республики Коми.

[378] Полевые материалы И. В. Ильиной. Зап. от К. А Тарабукиной, 1907 г.р. в с. Б. Кужба Усть-Куломского р-на Республики Коми.

что-то и из еды приносили. 14 ноября, все уже убрано. Картошку до Пречистой убирали, тогда уже навоз вывозили. Пьют, танцуют, дурачатся[379].

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* оказался «вписанным» в общую систему календарных событий советского времени и сохранил свой особый, «годовой» статус.

Рубежный статус этой даты закреплен в приуроченных к Кузьме-Демьяну братчинных песнях / припевках с формулой «Кузьма-Демьян, во воис», в силу возникшей тавтологичности имевших два смысловых плана. Первый из них связан с ныне утраченным словом *во* ‘урожай’. Соответственно, *во воис* надо рассматривать как ‘урожай уродился’. Второй план связан с омонимичным и вторичным в данном контексте словом *во* ‘год’. Соответственно, *во воис* может переводиться как ‘год наступил’. Такая двойная интерпретация лексемы *во* характерна и для самих носителей традиции: *Кузьма Демьян – во вовыс. Урожай пӧ вовыс*[380] (‘Кузьма-Демьян – год пришел/урожай уродился. *Урожай*, мол, уродился, весь убран’). Более того, отмеченные два плана достаточно сложно отделить при попытках прямого перевода: *Вӧлы сьылам «Кузьман-Демьянтэ», мися ся во вовыс, ся воыд воас, мыйкеыд, пуктан, йӧртӧдад няньыд вовас, картупельыд гӧбӧчад вовас. Тадз шуалам вӧлы, огӧ сьылӧ ся. «Ой гиг лала пӧ во вовыс, Кузьман-Демьян во вовыс». Сiе вӧлы празднуйтлывлам, чукӧртчывлам. Асьным, ас кодьем. Кӧть и ӧны на вӧлы. Но, сёйиг-ювигӧн и жӧ: «Вайей пӧ шуам сёяме-ювамӧй, во вовыс, во кеже». Ӧнi вед тай сельскохозяйственнэйтэ*

[379] 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 Республики Коми.

[380] 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 Республики Коми.

праздуйтэні же[381] (Пели «Кузьман-демьяна», мол, год настал/урожай уродился, прибыло/ уродилось все, что посажено было, в закрома зерно уже прибудет, картошка в голбец прибудет. 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 бывает *<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 семантических аттракций, соединивших в фольклорном тексте два ключевых понятия «завершение сбора урожая» и «завершение года»[382]. Более того, в такой интерпретации *Кузьма-Демьяновский во* ‘год/урожай’ представляет один из путей семантического развития слова *ар* ‘год (о возрасте)’ > ‘осень’[383]. Календарная рубежность даты закреплена и метеорологически: *Кузьман Демьян пӧ ульӧм вӧчӧ*[384] (‘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 пол.–

---

[381] 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 Республики Коми.

[382] 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.

[383] 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 год 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.

[384] 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 Республики Коми.

сер. XX в. имя Демьяна Бедного: *Демьян бедныйтӧ – зэв ёна праздничайтӧны, особеннӧ ныввабаяс. Вӧчасны сур, кутшӧмкӧ керкаӧ, 14 ноября сія. Вот и чукӧртчасны. И йӧктӧны, зэв ёна йӧктасны вӧлы. Сэки став вӧлі эштӧма уджъясыд*[385] (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 (верхня Вычегда), специфике которой был посвящен ряд фольклористических исследований[386].

Демьян Бедный (Ефим Алексеевич Придворов, 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., 1953–1954; в 8 т. М., 1963–1965; 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, инициировал возврат его произведений в школьную программу и издание их массовыми тиражами (в 1937 г. произведения попавшего в опалу Демьяна Бедного были вычеркнуты из школьных и вузовских программ). Таким образом, можно с уверенностью говорить, что в 1930-х и в 1960-е гг. это имя было на слуху у народов Советского союза.

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

---

[385] Фольклорный архив СГУ 1551-17. Зап. А. Ивашева в 1997 г. от А. Е. Ивашевой, 1919 г.р. в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми.

[386] *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 *Гӧрд чой* ‘Красная гора’ в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19. № 1. С. 66–83.

литературного творчества. Антирелигиозные произведения Демьяна Бедного («Земля обетованная» (1920 г.); «Новый завет без изъяна евангелиста Демьяна» (1925 г.); сборник 1929 г. «Тебе, Господи!»), пародируя христианский сюжет, своеобразно 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 Демьяна Бедного замещали собственно религиозную литературу или, во всяком случае, ассоциировалось с христианской тематикой.

Далее стоит вспомнить, что праздник Кузьмы-Демьяна был связан с образами «бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана»: эти титулы были закреплены и в православной агиографии, и, соответственно, в богослужебной практике. Для коми языкового сознания «Демьян бессребреник» и «Демьян Бедный» вполне могли быть 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 позлатившеся, 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»)[387]. Последнее в какой-то мере объясняет тот факт, что, например, в Прикамье, святым Косме и Демьяну молились, «чтобы не постигла человека нищета и бедность»[388].

Таким образом, тема «бедности – богатства» так или иначе уже была заложена в народные представления о Кузьме и Демьяне, и окказиональный

---

[387] *Белоцерковский Б.* Святые врачи // Московские Епархиальные ведомости. М., №7–8, 2006. – URL: https://mosmit.ru/library/vedomosti/8/ (Дата обращения: 05.01.2025).

[388] *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.

хрононим *Демьян Бедный* органично «вписался» в календарный контекст. Подведение итогов хозяйственного года, включенное в регламентацию демьяновской братчины, было связано с темой будущего достатка, соответственно, касалось сферы взаимосвязанных понятий «бедность – богатство». Амбивалентость представлений коми-зырян о бедности–богатстве нашла отражение во множестве запретов и предписаний хозяйственной жизни. Так, например, коннотация «бедный» хорошо «вписывается» в характерные для кризисного северного земледелия представления об истинном и мнимом («осеннем») богатстве: *арся богатина* ‘осенний богач’, т.е. тот, кто может похвастаться богатыми запасами только осенью, в отличие от *тувсов богатина* ‘весенний богач’, т.е. 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 употреблялись при выборе, прежде всего, женихов. И здесь можно выйти 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 наполнены 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 свадьбой[389].

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.

[389] Русские народные праздники и обряды // Сайт Российского Этнографического Музея. – URL: http://www.ethnomuseum.ru/kuzma-i-demyan-0 (Дата обращения: 05.10.2025).

Наиболее удобным временем для свадеб считался более свободный от хозяйственных работ зимний период. Однако на Вишере весьма неодобрительно 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 другие[390]. Такое прагматически выраженное отрицательное отношение к осенним свадьбам не имеет прямого отношения к собственно календарным датам, однако явно противоречит календарному регламенту, воплощенному в 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*[391]. 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* ‘демьянов месяц’ с *Касьсяна во* ‘високосный, «Касьянов» год’. С одной стороны, очевидно, возникает паронимическое сближение самих хрононимов *Демьян* и *Касьян* с определенным переносом представлений о Касьяновом годе на *Демьянов день*. Оба имени

[390] *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми: Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968. С. 12.
[391] 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 Республики Коми. Дан перевод с коми языка.

сближало и то, что они были непопулярны в деревенском ономастиконе. Кроме того, здесь есть отсылка на авторитет местного священника, что позволяет говорить о наличии в местной народной агиографии Кузьмы-Демьяна негативных мотивировок. Самая очевидная из них опять же может быть связана с переосмыслением титула «бессребреник», получившим в языковом сознании коми-зырян отрицательные коннотации и спроецированным на весь текущий месяц. С другой стороны, можно предположить, что здесь отразились и представления о рубежности осеннего *Демьян лун*, связанного с концом «старого» земледельческого года и началом нового. Можно напомнить, что 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. Не случайна в таком контексте и отмеченная выше номинативная параллель между Демьяновым днем и Рождеством – *демьянасьны* и *рӧжтвоасьны,* подчеркивающая их особый, пороговый статус. Этот статус воплощен и в рассмотренной выше формуле *во воис* ‘год пришел’.

Выводы. Из множества специфических черт, присущих вишерской традиции, на первый план можно выдвинуть тяжелые хозяйственно-экономические условия именно этого микрорегиона. Об этом говорят бытовавшие среди других коми традиций локальные прозвища: «вишерцы – едящие пихтовую кору», «вишерцы – нищие-побирушки, просящие милостыню». В контексте голода 30-х–40-х гг. минувшего века (об этом вспоминал информант 1919 г.р.) такие условия жизни еще более трансформировали представления о богатстве-бедности в народной культуре. В этот период из коми языка исчезает исконное слово *во* ‘урожай’: ни в одном из словарей коми языка, работа над которыми началась в середине 1940-х гг., этого слова уже нет; оно сохранилось только в формуле демьяновской братчинной припевки *во воис* ‘урожай уродился’, которую последующее поколение стали воспринимать как омонимичное *во воис* ‘год пришел/ завершился’. Пришедшее на замену русское слово «урожай», как и

насаждаемый советсткими властями «День урожая и коллективизации», изначально имели очень опосредованное отношение к частному благополучию и богатству. Таким образом, явно случайное попадание в контекст календарных представлений имя *Демьян Бедный* оказалось «предопределено» целым рядом мотивировок, характерных для осеннего дня Кузьмы-Демьяна. Окказиональный хрононим 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», актуализирующие 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.

3.3. День Победы и образ Стефана Пермского

Развивая далее тему спонтанности инновационных процессов, остановимся 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. В определенном контексте можно 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. Метафора является своеобразным скачком, преодолевающим семантические расстояния и осуществляющим неожиданный и мгновенный переход с одного смыслового уровня на другой. Мы привыкли в соответствии с определением воспринимать метафору (в широком смысле слова) как «перенос значений», но в действительности метафора всегда есть скачкообразный переход. Отталкиваясь от этого ее свойства, И. В. Полозова[392] предлагает трактовку метафоры в терминологии квантовой физики, которая может способствовать пониманию глубинных оснований механизма метафоризации: одним из важнейших эффектов метафоры являются неожиданность и моментальность. 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 остается скрытым. Метафора скачкообразно преодолевает семантические расстояния, совершая внезапный переход с одного смыслового уровня на другой, при этом нарушая 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»[393]. Поэтому здесь и сейчас не будем останавливаться на обзоре этой темы, а приведем хрестоматийный тезис из работы В. В. Филипповой: «Образ Стефана Пермского является одним из

---

[392] *Полозова И. В.* Глубинные основания метафоры // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2004. № 3. С. 70–85.

[393] *Лимеров П. Ф.* Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008.

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»[394].

Опираясь на этот тезис, 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 повествовательной традиции, поэтому стоит сделать несколько предварительных замечаний.

Рассматриваемое совпадение возникает в сер. XX в. и исторически удалено от событий Стефановского цикла, к которым так или иначе возводятся все сюжеты. Однако это еще не дает 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 большинство фольклорных произведений, которыми оперируют исследователи при реконструкции образа Стефана Пермского, записано во второй половине XX в. Кроме ряда устных сюжетов, использованных архиепископом Макарием[395], Н. М. Михайловым[396], и нескольких текстов, записанных в 20-е гг. XX в. П. Г. Дорониным[397], все остальные фольклорные материалы – это записи

---

[394] *Филиппова В. В*. Фольклор народа коми: Хрестоматия. Сыктывкар, 2007. С. 130.
[395] *Макарий*, арх. Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского // Сказание о Стефане Пермском. Сыктывкар, 1992. С. 8–25.
[396] *Михайлов М. Н*. Описание Усть-Выми. Вологда, 1851. С. 30–31, 52–53, 78–81 и др.
[397] *Доронин П. Г*. Материалы по истории Коми края // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф.1. Оп. 1. Д. 25. Л. 111–116.

послевоенных лет (начиная с записей Г. А. Федорова в 1946 г.[398]). Уже исходя из этого, невозможно однозначно ответить, сыграл ли мотив совпадения дат 9 мая роль «катализатора» традиции или нет. Точно так же никто еще не пытался проанализировать, какую роль в трансляции культуры сыграли празднования 500-летнего (1896 г.) да и 600-летнего юбилеев даты Успения св. Стефана Пермского (*Степан лун*). 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 Пермского (с «кануном»), «было накормлено и напоено до **500** нищих»[399].

Кроме того, при всех рассуждениях об угасании фольклорных жанров, в том числе и повествовательных, в современной культуре, нельзя не отметить, что многочисленные факты упрямо говорят об обратном. Оставим в стороне дискуссию на тему «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 Вишерой, 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 Христом[400]. Подобные факты мифологизации были отмечены нами и в преданиях о печорском колдуне Дарук Паше (о реальном прототипе

---

[398] См.: Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 25–26.

[399] Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда // НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 197.

[400] *Панюков А. А.* Григорий Коюшев, по прозвищу Тюве – значит «быстрый» // Арт (Лад). 2002. № 4. С. 126–131.

которого тоже еще помнят) и ряде других локальных персонажей[401]. 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.

1. 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 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 матерь 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 матерь 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*[402].

Примечательно, что сюжет о вещем сне является «текстом о тексте» – своего рода продолжением пророческого «видения» местной пророчицы *Наста пöч* – 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

---

[401] *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.

[402] ФФ ИЯЛИ. А1270-9. Зап. О. И. Уляшев, П. Ф. Лимеров от А. М. Мартюшевой, 1897 г.р., в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на Республики Коми, 2004 г. Дан перевод с коми языка.

(9 июля)[403]. Установление этого праздника местные жители объясняют легендой о явлении Богородицы, на месте которого был установлен *Крест Явленной иконы Божьей Матери*, а 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 власти время от времени убирали его[404]. С 1930-х гг. всякая религиозная жизнь была под строгим запретом, только в конце войны, после самой победы возникло некоторое послабление; вероятно, тогда в очередной раз возобновили крест Богородицы, и День Победы был отмечен праздничным молебном. Этот факт, возможно, и осмысляется как метафорическое воплощение события «когда Богородица спустится на землю и приоткроет дверь церкви».

Сложно однозначно определить в анализируемом сюжете медиативную роль образа Игнатия святого Богоносца. 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»)[405]. Кроме того, поскольку в традиционном календаре Игнатьев

---

[403] 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: 10.01.2026).

[404] См. об этой традиции: *Чувьюров А. А., Шарапов В. Э.* Местночтимые святыни у современных верхневычегодских коми // Живая старина, 2006. № 2. С. 2–26.

[405] 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

день не имеет особой нагрузки (возможно, когда-то эта дата была связана с основателем местной фамилии Игнатов), 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 житийные события как бы отделены от прошлого своего народа: *Степан Великӧй Перимскӧй. Перимскӧйӧн Степанӧн тай лыдьдӧны, Перимад ёна овлӧма да. Печераад лӧседыс Ен вератӧ. …Кутшӧмкӧ идолопоклонникъяс вӧлӧм кутшӧмкӧ пу вылӧ юрбитӧны да пусӧ кералас да… Книгасьыд лыдьдьывлым* (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)[406].

2. В том же районе известен еще один вариант сюжета о «Степановом дне победы», в котором святой является местным жителям и объявляет дату окончания войны: *женщине перед окончанием войны является старик (Степан Великий), который говорит, что война закончится в день его именин на выльгортском мосту*[407]. 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».

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.

[406] ФФ ИЯЛИ А1270-9. Зап. О. И. Уляшев, П. Ф. Лимеров от А. М. Мартюшевой, 1897 г.р. в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на Республике Коми, 2004 г.

[407] Полевые материалы О. И. Уляшева, 2003 г. Инф. Л. К. Игнатова, 1964 г.р.

3. Особо интересным в плане реализации «знаний традиции» 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 пятидесятых 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?» – «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»*[408].

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

[408] ФФ ИЯЛИ В1110-22, Зап. А. В. Панюков в с. Небдино Корткеросского р-на Республики Коми. Данные исполнителя не зафиксированы.

мотив бесследного исчезновения книги. Отметим, что в народной традиции Стефану Пермскому, помимо создания азбуки, приписывается и писание священных текстов. Таким образом, можно говорить, что центральный образ этого сюжета метафоричен по отношению к образу Стефана Пермского.

В контексте рассматриваемых проблем самоорганизации важно отметить, что приведенные 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.

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 довольно «прозрачна» и в приведенных выше текстах.

Титул «Великопермский» в коми фольклорной традиции очень часто распадается на «Пермский» и «Великий». В результате этого образ *Степана Великого* легко «вписывается» в традиционную мифопоэтическую картину мира. Можно отметить множество «совпадений», напр., *Степан Великий / Илья Великий*. Образу Стефана присущи функции «пророка», поэтому эта взаимосвязь может быть удвоена: *Илья Пророк / Степан пророк.* Текстуально зафиксировано сопоставление *Степан Великий* / Прокопий **Велико**устюжский): *Степан Великий – тоже странник, как Прокопей*[409](хотя, несомненно, тема «Стефан Пермский и Прокопий Великоустюжский» имеет гораздо более широкий агиографический контекст[410]). Здесь же можно указать на популярный сказочно-мифологический образ Петра Великого (*Петр Великей, Петыр Первой*), строящего церковь в аду,

---

[409] 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.

[410] Эта тема достаточно подробно рассмотрена А. Н. Власовым*: Власов А. Н.* История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы. Сыктывкар, 1996. С. 4–8.

кабак 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»). Можно указать и 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 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»*[411].

Приведенный текст записан в 1981 г. в д. Ибы Усть-Вымского р-на и является частью цикла преданий о *Степане*, однако в таком качестве он не рассматривался в силу своей «нетрадиционности». Сюжет взят из апокрифического Жития св. Георгия и воплощен 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»: *Победоноснӧй Георгийыс быдӧнӧс победитӧ* (Победоносный Георгий всех побеждает), а в следующем сюжете: *А татӧны*

[411] Опубл.: Му пуксьӧм – Сотворение мира / автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. С. 170–174.

Степан Великопермскӧйыс ставӧс нин победитӧма (А здесь Степан Великопермский уже всех победил)[412]. 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», 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 Миколa – милӧсливӧй. Егорей – храбрӧй, тоже сердит*, *как и Илья. А Микола милостливой. Егорий – тоже не работают. Тоже стращает всех («зэв страсть пэткэдлэ быдӧнлы»). Показал кому-то страсть, поэтому и храбрый*[413]. В нашем распоряжении нет сюжетов о «грозовом 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

[412] Там же. С. 174–175, № 135.
[413] ФФ ИЯЛИ В0510-5. Зап. А. В. Панюков от М. В. Палевой,, 1916 г.р., в с. Пучкома Удорского р-на Республики Коми.

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 кӧ верман чеччыштны тая костер вомӧныс и соревнуйтчыны бегӧн и победитан, ме примита христианскӧй вера* (Если ты сможешь перепрыгнуть через этот костер и соревноваться в беге и победишь, я приму христианскую веру)[414]. 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*[415].

На первый взгляд, приведенный текст кажется почти идеальным воплощением традиционных поэтических приемов, используемых фольклорным

---

[414] 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.

[415] Историческая память в устных преданиях коми. С. 79. № 139.

сознанием для мифопоэтизации образа культурного героя. Так, комментируя 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 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»[416].

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, данный текст можно рассматривать как то, к чему пришла традиция в результате адаптации. Что здесь важно отметить: *переосмысление* концепта «великий», о котором уже сказано выше; *трансформация* темы миссионерства в мотив политссылки (где даже нижняя Вычегда превратилась в верхнюю); *преобразование* мотива просветительства в мотив «ликбеза» (логична здесь и

[416] *Филиппова В. В.* Фольклор народа коми: Хрестоматия. Сыктывкар, 2007. С. 129.

замена создания алфавита на создание «азбуки», где азбука скорее ассоциируется с учебником); *трансформация* мотивов святости и божьей силы в мотив лекарских знаний; *преобразование* иконографического образа святого в «человека в плащ-накидке», мотива святого успения – в смерть от молнии, мотивов борьбы с языческими идолами и распространения христианства – в мотивы создания идолообразных икон и культа человекобога, наконец, достаточно традиционное *переосмысление* даты успения в дату рождения. В результате такой инверсии перед нами возникает концентрированный образ 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 сопротивопоставленных 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 варьируются, 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 можно предложить следующий набор формул-метафор, осуществляющих процесс трансформации образа: «миссионерство = политссылка», «просветительство = ликбез», «иконописный канон = человек в плащ-накидке», «языческие идолы + иконы = деревянные статуэтки», «святое успение = 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 довольно 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. Анализ данного концепта был сделан с учетом его сложноорганизованности, фрактальности и самоподобии его реализаций. Это позволило определить его как структуру-атрактор.

В свою очередь, возвращаясь к концепции «фольклорного замысла», мы можем утверждать, 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 двойственность позволяет совмещать в едином феномене ряд противоположных или даже взаимоисключающих явлений[417]. 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 и посвящена данная глава.

Несмотря на солидный список исследований, касавшихся проблемы коми заговорной традиции[418], *нимкыв* как фольклорный жанр и сегодня 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 традициям[419]. Названная «ономастическая» перспектива, непонятная уже для самих носителей традиции, многократно усиливается наличием обрядового термина *видзны* (соответственно, *нимкыв видзны* обычно переводится как

---

[417] *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 3.

[418] См. напр.: *Ильина И. В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. С. 408–413; Там же библиография на эту тему.

[419] См.: *Толстая С. М.* Имя // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в пяти томах. М., 1999. Т. 2. С. 408–413.

‘заговаривать’ или ‘хранить/ сохранять заговор’), также относящегося к «культурной лексике», но еще не получившего должного освещения.

В сжатом виде проблематика коми заговорной традиции сформулирована в энциклопедической статье О. И. Уляшева «Нимкыв»[420], на которую далее будем опираться в исследовании. Статья не только обобщает имеющиеся научные труды 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.

Рассматривая заявленную тему, 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 сегодня 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 размытости как самого понятия *нимкыв* (начиная с орфографической неопределенности слова, его называющего: *ним кыв*, *ним-кыв*, *нимкыв*, и заканчивая его этимологией), так и лексем, так или иначе тематически связанных с этим явлением и, соответственно, словом. Поэтому речь может скорее идти об определении места рассматриваемой традиции в общей фольклорной картине мира[421].

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

---

[420] *Уляшев О. И.* Нимкыв // Мифология коми. С. 256–258.

[421] *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»[422]). В научных трудах последних лет анализируемые единицы ментальности принято называть «концептом». Под *концептом* в данном исследовании 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»[423]. 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

---

[422] *Колесов В. В*. Ментальные характеристики русского слова в языке и философской интуиции // Язык и этнический менталитет: Сб. науч. тр. Петрозаводск, 1995. С. 14.
[423] *Маслова В. А.* Когнитивная лингвистика: учеб. пособие. Минск, 2005. С. 27.

народную терминологию. Это, прежде всего *вордкыв*, *ворданкыв*, которое тоже иногда переводится как *заговор*. Глагол *вордны* имеет довольно широкий спектр значений: ‘желать, пожелать кому-л. чего-л.’ *иж. нв.*; ‘предсказывать, пророчить, предвещать’, ‘заклинать, загадывать’ *нв. вым.*[424] (значения ‘желать, пожелать; предсказывать’ имеет и коми-перм. *вӧрдны*[425]). 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 прагматикой имеют представления о *ёранкыв (ёрдкыв, ёр кыл, ёрӧм)* ‘проклятие’, исходное *ёрны* ‘клясть, проклинать’ (к.-перм. ёрдны ‘тж’, удм. *юриськыны* ‘накликать, проклясть’), а также употребление как десакрализованного слова *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»*[426] (*Ныма кыв* – вместо проклятия: говорят, когда рассердятся: «Прокляну да сбудется»).

К сожалению, в нашем распоряжении нет ни одного описания коми-пермяцкой традиции *нимкыв видзем,* так же как нет и ни одного заговорного текста под этим определением. Однако при всей ограниченности этнолингвистической и фольклорной информации есть предпосылки разделить

[424] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 60.
[425] Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. Кудымкар, 1991. Т. II. С. 80.
[426] ФФ ИЯЛИ Х35-10, Усть-Куломский р-н Республики Коми. Данные не зафиксированы.

две коми традиции. Прежде всего отметим, что коми-зырянский и коми-пермяцкий обрядовые термины могут быть противопоставлены как омографы *нИмкыв / нимкЫв*); акцент на компоненте *кыв* и появление производного *нимкылАвны* ‘заговаривать’[427] в коми-пермяцкой традиции могут быть связаны 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*’), и, возможно, данное слово связано с устойчивым заговорным эпитетом «железное слово»[428] и со словом *кӧртавны* ‘закреплять’. Так, в коми-пермяцких заговорах встречается и понятие *кӧрталан-игналан кыв* (букв. ‘закрепляющее-запирающее слово’, как, например, слово «аминь»)[429]. Исходя из возникших расхождений между коми-зырянской и коми-пермяцкой традициями, дальнейшие размышления мы будем связывать 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 корней-компонентов, но и определенной противопоставленностью и взаимосвязанностью их семантических полей. Обратимся для начала к имеющимся языковым данным.

Ним ‘имя; название; кличка’. Следует отметить, что в коми-зырянском языке нет дифференциации значений, в отличие от коми-пермяцкого, в котором есть отдельное слово для номинации прозвища – *нимкодь* (букв. ‘как имя, похожее на имя’), а ткже *нимкодясьны* ‘обзываться’[430] (ср. в удмуртском языке

---

[427] Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. Кудымкар, 1991. Т. II. С. 145.
[428] *Уляшев О. И.* Нимкыв // Мифология коми. С. 256.
[429] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 80.
[430] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 274.

кушемним ‘прозвище’, ‘псевдоним’; *пудо ним* ‘кличка животного’[431]). Не зафиксировано у коми и представлений о двойных именах, например, удм. *мунчо ним* ‘неофициальное имя (данное до крещения)’.

Архаичные представления о «материальной» природе имени отражены в выражении *ним пуктыны* ‘дать имя, название, кличку’ (букв. ‘поставить/ вложить/ установить имя’; ср. удм. *ним понымы* ‘то же’). Стоит отметить, что представления об имяположении/ имяустановлении соотносятся и с индоевропейскими образами «установителей имен» (и.-е. **nom(e/o)n *deH* – ‘устанавливать имя’)[432], и с некоторыми версиями происхождения понятия «имя» (связь с семантикой «внутреннее – мыслимое – отдельное – соединяющее»[433]). Семантика «установления» в формуле *ним пуктыны* может быть подкреплена аналогичными языковыми конструкциями: *мортӧ пуктыны* ‘уважать, считать авторитетным’ (букв. ‘ставить человеком’), *пыдди пуктыны* ‘оценить, обратить внимание’ (букв. ‘ставить во что-то [значимое])’.

Определить глубину семантических связей рассматриваемого слова дает его 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.*); *нимтӧм* ‘названный’/ ‘безымянный’; *нимавны* ‘назвать, дать имя или кличку’/ ‘стать известным, славиться, прославиться’/ ‘быть опозоренным’; *нимъясьны* ‘жаловаться на свою судьбу, рассказывать о себе’/ ‘хвалиться, хвастаться’; *нимӧдны* ‘распространять, распространить молву, слухи о ком-либо; прославлять; ославлять’; *нимкодясьны* ‘радоваться, любоваться’ (от *нимкодь* ‘радостно, приятно, любо’) – противопоставлен омонимичному к.-перм. *нимкодясьны* ‘обзываться’[434]. Любопытно здесь и возникновение омонимов *нимӧн*

---

[431] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 300.

[432] 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.

[433] *Краснухин К. Г.* Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // Язык о языке. М., 2000. С. 23.

[434] Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривощекова-Гатман. М., 1985. С. 274.

‘по имени’ и *нимӧн* ‘ничего’ (при общеупотр. *нинӧм* ‘ничего’[435]); в силу фундаментальной противопоставленности **существующего** (имеющего имя) и **несуществующего** их взаимозаменяемость вполне логична (ср.: *нинӧм абу* ‘ничего нет’ и *нимӧн абу* ‘в названии, в помине нет’). Не менее знаковым является и появление у слова *ним* значения ‘жизнь’ (модификация слова *нэм* ‘век’) в коми-пермяцком, например в ритуализованной формуле *нимлуналӧ кузь ним*! ‘имениннику – долголетия’ (в коми-зырянском: *нимлуналы – кузь нэм*)[436].

Кыв ‘язык (орган речи)’, ‘язык (как знаковая система)’, ‘речь’, ‘слово’, ‘повествование (обычно в составных словах)’; этимологически отделяется от *кывны* ‘слышать, услышать’, а также ‘чувствовать, чуять’[437]. Однако семантические переходы «говорить-слышать» позволяют возвести их к некогда единой основе *kel-, которую можно отнести к общему праязыковому фонду. Как выражение двух основных актов речевого общения (говорения и слушания) рассматривается и славянское *слово* (< *kleus < *kleu < *kel)[438].

В семантике слова *кыв* достаточно четко выделяются и сакральные (ритуально-магические) значения:

Кыв ‘слово’ также употребляется в значении ‘заговор’: *кыв тӧдны* ‘знать слово (против какой-либо болезни), знать заговор’.

Кыв в значении ‘вещее слово’ сохранилось в выражениях *кывйыс мыччасьӧ* ‘его слова сбываются; слова у него вещие’ (букв. ‘слово показывается’), *кыв помыс петавліс* ‘предсказал свою судьбу’ (букв. ‘показался конец слова’) в соответствии с традиционными представлениями, когда человек сам может себе «напророчить»[439]. Отметим, что в данном контексте довольно сложно отделить значения ‘слово’ и ‘язык (как орган речи)’ (ср. аналогичные «слово вырвалось» и

---

[435] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 242.

[436] Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (Куда же вы уходите?) / Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора. Кудымкар, 1991. Т. II. С. 274.

[437] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 149.

[438] *Краснухин К. Г.* Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки // Язык о языке. М., 2000. С. 23.

[439] Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / Сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1986. Сыктывкар, 1986. С. 80.

«сболтнуть языком»). Определенную знаковость сохраняет и пейоративное *кывъясьны, кылъясьны* ‘ругаться, сквернословить’. Завершая лексический ряд, отметим, что слово *кывъясьны, кылъясьны* ‘вынимать языком попавшую в глаз соринку’ сегодня также может быть отнесен к узкоспециализированной (знахарской) лексике.

Как переходное звено к следующему корнеслову может быть рассмотрен термин *кыв видзны* ‘ответить’. В отличие от более употребительного выражения *воча видзны* ‘то же’ (букв. ‘встречно держать, в ответ держать’), *кыв видзны* может употребляться и как выражение особого умения, дара: *Кужан жӧ тэ кывтӧ видзны* ‘умеешь же ты ответить’[440]. Отметим, что в коми-пермяцком *кыв видзны* имеет буквальное значение ‘сдержать слово’ (калька с русского), а значение ‘ответить’ приобрело выражение *видзны ответ*[441].

Видзны. Из множества значений этого глагола, прежде всего, необходимо отметить противопоставленные ‘беречь, сохранять, охранять, держать, содержать’ vs ‘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’[442]. Значение ‘иметь’ < ‘быть’ 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.

Важными в контексте данного исследования являются и возникающие параллели «говорить – смотреть»: *видзны* ‘заговаривать’, а также ‘смотреть,

---

[440] Там же. С. 78.
[441] Там же. С 70.
[442] *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. II. С. 522.

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’; объ-являть, объ-яснить; здесь же соотнесенность значений «сиять, блестеть» и «говорить» в *bha- (> *фабула* ‘молва, рассказ’, а также *басня, балии* ‘врач’ (т.е. «заклинатель») и др.[443]

Говоря о развитии общепермской семантики, отметим, что удмуртское *возьыны* ‘держать, удержать’, ‘хранить’ имеет еще и значения ‘блюсти, соблюдать (порядок, обычай)’, ‘установить, устанавливать’[444]. Последние значения могут быть соотнесены с представлениями о *нимкыв видзны* / *ним видзны* и *вежавидзны*, о которых речь пойдет ниже. Напомним, что значение ‘устанавливать (определять) имя’ (=ним видзны), 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’)[445], *видза* ‘хранимый, священный’, *вежавидзны* ‘быть вежливым, скромным; почитать, уважать’ при букв. ‘соблюдать святость’ и др.

Итак, анализ вышеприведенных словарных значений *ним, кыв* и *видзны* позволяет сделать некоторые предварительные замечания. Прежде всего, можно отметить, что для всех корнесловов (и для производных от них слов) характерно наличие противоположных или противоречивых значений. Это подчеркивает метаязыковой характер слов (значение говорения присуще всем трем словам *ним, кыв, видзны*), когда конкретная семантика зависит от коммуникативных установок. На глубинном уровне энантиосемичность отражает креативные

---

[443] См. об этом: *Краснухин К. Г.* Слово, речь, язык, смысл: индоевропейские истоки. С. 25–27.
[444] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 89.
[445] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 55.

(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* ‘то же’, а значение ‘заговор’ присуще и *кыв*, и *нимкыв*, и *ним видзан* (см. об этом ниже).

Лексико-семантические поля концепта *нимкыв*

I. ***Нимкыв* в значении ‘заклинание, заговор’.** Эта этимологическая версия представляется наиболее предположительной и вместе с тем, наиболее актуальной, поскольку позволяет по-новому взглянуть на целый ряд специфических явлений коми традиционной культуры.

Здесь можно предложить тезис о вероятной этимологической связи коми *нимкыв* с праалтайским *niuma ‘имя; заклинание, гадание’, в частности, с тунгусо-маньжурским *нимнгакан*, имеющим широкий спектр значений. Один из выходов на эту тему может быть связан с активно обсуждаемой в настоящее время гипотезой о евроазиатской языковой суперсемье, которая 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. Согласно этой гипотезе, коми *нимкыв* (<прауральское *nime) и *нимнгакан* (< тунгусо-маньчжурская [эвенкийский, удэгэйский, нанайский, маньчжурский и т.д.] праформа *nim-ŋā-) [446] восходят к общей праевроазиатской основе *’nim?V. Индоевропейское *nom и уральское *nime восходят к праформе *nimi – «имя». Для общеалтайской праформы *niuma реконструируются значения ‘имя; заклинание, гадание’[447].

---

[446] *Щербак А. М.* Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.). СПб., 1997. С. 124–125.

[447] *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

В контексте этой же этимологической версии можно упомянуть и гипотезу 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 эпохой[448]. Правомерность подобной гипотезы 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)[449]. 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.

В связи с этим можно провести параллель между коми *нимкыв* и понятием *нимнгакан* в тунгусских языках. В своей работе «Ранние представления о мире у эвенков (материалы)»[450] Г. М. Василевич отмечает: «Анализ термина *нимнгакан* ~ *нимнгакавун* представляет историко-этнографический интерес. В настоящее время он переводится обычно русским словом «сказка». Однако в эвенкийском и других тунгусских языках слово *нимнгакан* применяется для 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

ностратиков? // Сайт «Лаборатория альтернативной истории». – URL: http://lah.ru/text/arepjev/nostr.htm (дата обращения: 12.01.2026).

[448] *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.

[449] *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.

[450] *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 156–171.

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); *нимнгангки* – «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 указывют 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 *нимнгакан* и камланий»[451].

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 ‘заклинание, магическое слово’ могло

[451] *Василевич Г. М.* Ранние представления о мире у эвенков (материалы). С. 157–158.

возникнуть в результате естественного семантического перехода, заложенного в языке. В какой-то мере об этой возможности говорят показанные выше синонимичные 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 данного концепта.

II. ***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 квинтэссэнция заговора также включает в себя несколько мифопоэтических подтем.

В космогоническом плане само называние 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 трактовка *нимкыв видзем / ним видзем* как тайного знания Имени Сущего.

В связи с предположением связи *нимкыв* с **именем как персонологическим кодом** заговорного текста можно отметить три возможные линии этимологизации:

1) *Нимкыв* может быть связано с заговорами, содержащими имя пациента; соответственно, *нимкыв* может интерпретироваться как ‘текст с имярек’ (*нимлы*). К такой этимологической версии наиболее близок вариант *нимӧн видзны*, где *нимӧн* может иметь значение ‘именем’.

2) *Нимкыв* может ассоциироваться с именами – источниками болезни (имя человека / предка / святого, наславшего болезнь). Соответственно, термин *нимкыв 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 интерпретировать 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).

Однако *нимкыв* можно трактовать и как **собственное (магическое) имя** знахаря и воплощение его силы[452].

Еще один семантический оттенок слова *нимкыв* отражает **связь имени человека с представлениями о душе**. В широком контексте данный аспект соотносим со всеми приведенными выше трактовками. В более узком, лечебно-магическом плане *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 в знахарской практике коми. Как локальный вариант «двойничества» можно отметить практику посвящения новорожденному ребенку двойника-олененка, получавшего имя ребенка[453]. Поскольку в рассматриваемом ключе термины *ним видзись / нимкыв видзись* могут быть интерпретированы 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 *вуджӧр* и как душе-тени, и как вуджӧр-обереге[454].

В продолжение предыдущих рассуждений можно добавить, что *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 мотивировки, например: *Имя детям дают сразу после рождения, чтобы не «украли»* (*не подменили*)[455].

---

[452] Подробнее см.: *Уляшев О. И.* Нимкыв // Мифология коми. С. 257.
[453] Там же. С. 258.
[454] см.: *Шарапов В. Э.* Вуджӧр // Мифология коми. С. 123–127.
[455] ФФ ИЯЛИ: А1241-9. Зап. П. Ф. Лимеров, Л. А. Сажина от Н. Е. Щевелевой, 1960 г.р., в с. Помоздино Усть-Куломского р-на Республики Коми. 2001 г.

III. ***Нимкыв* в значении ‘настоящее, правдивое слово’.** Эта версия имеет и этимологическую поддержку[456]. Кроме того, здесь же можно отметить встречающиеся в этнографических описаниях отсылки носителей традиции на знание особых (=настоящих) магических слов «куим кыв», «вит кыв», «ӧкмыс 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»[457]. 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*[458].

IV. ***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»[459], 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*[460]. 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 Аральского моря. Поэтому соотнесенность *нимкыв* с тохарскими *ñom-klyu, ñem-kalywe* ‘знаменитый’, имеющими совпадения и в древнеиндийском *srutyam nama*

---

[456] См.: Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 191.

[457] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 37.

[458] Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995–1998 гг. / Сост. А. В. Панюков, Г. С. Савельева. Сыктывкар, 1999. С. 85.

[459] См. об этом: *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции. С. 98.

[460] *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. С. 937–938.

‘знаменитый именем’[461], 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 вредосносных 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 языках[462].

Как фольклорную линию развития «славы» можно отметить не только древнерусский жанр Славы, но и религиозно-обрядовое Славление. Гипотетически развитие ритуально-магической линии, когда слава (*нималӧм*) 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 («тӧдысь») всегда соотносится со статусом лучшего специалиста в определенной области. При этом, такая слава, несмотря на то, что она может быть связана с реальными, живущими рядом людьми, довольно часто поэтизирована в самых гиперболизированных образах (возможно, и «автопоэтизирована»)[463].

---

[461] Там же. С. 834.

[462] Там же.

[463] См., напр.: *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; *Конаков Н. Д.* Тӧдысь // Мифология коми. С. 355–356.

Рассматриваемая «слава» может быть «родовой» и передаваться от поколения к поколению.

С утверждением / поднятием своей славы связаны и традиционные представления о магических состязаниях знахарей – «этшасем»[464].

Подкрепляя сказанное, можно еще раз указать на слова, производные от *ним*, связанные со славой и с социальным статусом человека в значениях ‘стать известным, славиться, прославиться’ / ‘быть опозоренным’, а также *нимъясьны* ‘жаловаться на свою судьбу, рассказывать о себе’ / ‘хвалиться, хвастаться’; *нимӧдны* ‘распространять, распространить молву, слухи о ком-либо’. На наш взгляд, с темой славы / прославления можно соотнести и этимологически неясное *нимкодясьны* ‘радоваться, любоваться’.

Добавим, что для современного носителя коми языкового сознания сам контекст «беречь имя (как воплощение чести – славы)» (= *ним видзны*) совершенно понятен. Это отражено и в паремиях типа *Бур ним-славатӧ куж видзнытӧ, ордад кут* (Доброе имя-славу умей беречь, держи при себе)[465]. Возможный след былой семантической синкретичности *нимкыв* можно увидеть в синонимичности *нимавны* ‘стать известным’ и *кывсины* ‘то же’.

Любопытны в данном этимологическом русле и возникшие семантические сдвиги в бытовании заимствованного слова *слава*, например, устойчивое выражение *слава кыпӧдны* ‘возводить напраслину’ (букв. ‘поднимать / возводить славу’); или возникшее в удорском диалекте слияние: *глава* < слава, *главнича* < *славнича* ‘хорошая, завидная девушка’, *главитчины* < *славитчины* ‘прославиться, прославляться’[466], 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*

---

[464] См., напр.: *Конаков Н. Д.* Этшасем (Состязание) // Мифология коми. С. 402.
[465] Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / Сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1986. С. 141.
[466] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 80.

видзись может интерпретироваться как ‘имеющий имя-славу’ (= обладающий магической силой).

Другая ритуально-магическая линия 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 обряды[467]. В раммках настоящего исследования значима и соотнесенность *лэмби / лемпо* с понятиями «слава», «цена» (ср. удм. *ниманы-данъяны* ‘прославить, славить’[468]). 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.)[469]. 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»[470].

V. **Нимкыв и видзны.** Для полноты описания концепта *нимкыв* необходимо обратить внимание на его постоянные лексические связи и прежде всего глагол *видзны*. Он обладает не меньшей, а, может быть, и большей нагрузкой в семантике рассматриваемой заговорной традиции. В его комментарии возможны несколько этимологических трактовок, которые в соотнесении с приведенными интерпретациями слова *нимкыв* дают, на наш взгляд,

---

[467] См., напр.: *Калашникова Р. Б.* Бесёдные песни Заонежья второй половины XIX в. Петрозаводск, 1999. С. 24–25.
[468] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 300.
[469] *Девяткина Т. П.* Мифология мордвы (мокши и эрзи): Энциклопедия. Саранск, 1996. С.77–78.
[470] *Плесовский Ф. В*. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С. 207–208.

многократное увеличение семантического поля. Помимо уже упомянутых выше значений, отметим еще ряд возможных этимологических версий.

Нимкыв видзны как умение приносить пользу. *Нимкыв видзны, ним видзны, нимӧн видзны* часто понимается и переводится как синоним *нимкыв лыддьыны* ‘прочитать нимкыв’, *нимкыв висьтавны* ‘сказать нимкыв’ – см.: л. ‘заговорить, нашептать’. Это значение связано с отождествлением *нимкыв* с русскими заговорами, составляющими весомый пласт используемых коми знахарями текстов. Однако и в данном контексте возможно уточнение, поскольку диалектные данные позволяют перевести *нимкыв видзны* как ‘пользовать нимкыв’ (ср.: *бура видзе нимкывсӧ* ‘хорошо использует *нимкыв*, с «пользой»’). Эта «польза» определяется многими факторами (о коми-удмуртских параллелях в связи с удм. *эм* ‘польза’ сказано выше).

Нимкыв видзны как умение определять имя. Под названиями *нимкыв видзны / ним видзны* зафиксированы и магические ритуалы, связанные с определением имени субъекта, наславшего болезнь (гадание с заговоренной водой или предметами). В контексте совершаемых действий *ним видзем / нимкыв видзем* может быть объяснено 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 *тӧдыс*'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 приготовляется 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 (*изйалӧны*) три холодных камня, которые предварительно перед этим были вынесены на улицу, на вольный воздух (*тӧв йылӧ*, 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 ӧкмыс ваын*). Таким образом узнается виновник болезни»[471]. После того как будет установлено имя наславшего болезнь (предка, святого или колдуна), знахарь определяет средство излечения. Этот вариант может быть соотнесен с такими обрядовыми действами, как «перна петкӧдлӧм» (гадание с помощью нательного крестика), а также коми-пермяцким «черӧшван» ‘вешание топора’. Отметим, что у коми-пермяков внимание акцентируется на вине – «мыж» самого пострадавшего, соответственно, появляется необходимость определения имени святого или предка, требующего умилостивления[472].

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

---

[471] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 95–96.

[472] Об этом см., напр.: *Лимеров П. Ф., Уляшев О. И.* Мыж // Мифология коми. С. 254; *Конаков Н. Д.* Чер ӧшван // Мифология коми. С. 374–375.

заколдованную воду, мотивируя этот отказ тем, что мужчины в пылу своей запальчивости могут совершенно убить прибывшего на воду колдуна»[473].

Обращаясь к более широким мифопоэтическим источникам, следует отметить, что связь порчи с именем колдуна фигурирует и в представлениях о «шеве»: «шева называет имя своего «родителя», «шева» не позволяет говорить плохо о своем «родителе» (т.е. «охраняет» его/ее имя-славу) и др.[474]

Ним видзан как синоним слова нимкыв. Лексему *ним видзан* можно рассмотреть как переходное звено от *нимкыв* к концепту *нимкыв видзны / ним видзны*. *Ним видзан* (прич. от *ним видзны*) в коми языке может выступать как обобщенное название заговора, не имеющего узкой специализации, например, заговор-оберег для защиты от дурных людей и нечистой силы. Этот обрядовый термин, бытующий наряду с другими специализированными определениями заговоров (напр.: *вир ӧлӧдан* ‘останавливающий, успокаивающий кровь’), может быть рассмотрен в качестве одного из ключей к функции *нимкыв видзись* – знахарь, оберегающий от магического вмешательства. Здесь в качестве аналогии стоит привести зафиксированный у севернорусских (арх.) в середине XIX в. слово *берещик* (< беречь) как общепринятое обозначение знахаря[475]. Такое определение знахаря, т.е. знающего *обереги, сбереги, отказы*, также подчеркивает его традиционную «специализацию» и, возможно, непосредственно связано и с *нимкыв видзись*.

Нимкыв видзны/ ним видзны в контексте представлений о дзоньвидзалун ‘здоровье’. Чтобы понять специфику коми лечебно-магических представлений, необходимо обратиться к традиционным знаниям о здоровье. Лексема *дзоньвидзалун* ‘здоровье’ (букв. ‘сохранность целостности’) имеет

---

[473] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 100.

[474] См. подробнее: *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 угроведения. 2022. Т. 12. № 2. С. 358–366.

[475] Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. А. Подвысоцкий. СПб., 1885. С. 48.

отношение к рассматриваемому концепту «видзны», который, несомненно, может быть спроецирован и на представления о *дзоньвидзалун.*

Несмотря на прямые аналогии с русским понятияем *исцеление*, *исцелять*, как на отличительную черту коми представлений необходимо указать явный статифицирующий характер именования *дзоньвидзалун* – утверждение «цельности», «исправности» человека. Такая же закрепляющая (профилактическая) направленность проявляется в традиционных этикетных формулах *видза* / *видза олан* ‘здравствуй’; *видза кольӧй* (при уходе) ‘будьте здоровы’, (производные от *видзны*); *видзаасьны, видзакаччыны* уд. ‘здороваться, приветствовать’[476], удм. *возё карыськыны* ‘то же’ (букв. ‘делать *видза*’)[477].

Представление о здоровье как целостности («дзоньвидзалун») человека может быть соотнесено со словом *мортасьны* ‘обращаться к знахарю’[478], в определенном смысле объединившем в себе 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 кӧ – мортӧн и колӧ бурдӧдны* (Если от человека, то человеком и надо лечить), что, собственно, и выражает слово *мортасьны*. Этот ряд продолжает глагол *мортъяммыны, мортсявны* ‘стать человеком («очеловечиться»), исправиться, выздороветь’, (а также ‘мужать, возмужать, стать походить на взрослого’)[479], синонимичный *мортӧ пӧрны* (букв. ‘превратиться в человека’).

На другом полюсе этого семантического поля находятся представления о болезни как разрушении человека, например: *морт жугӧдӧма* ‘порча, полученная от человека’ (букв. ‘человек разбил [здоровье]’). На фоне противопоставления *морт* / *неморт* (здоровый = человек / больной, немощный = нечеловек),

[476] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 48.
[477] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 55.
[478] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 223.
[479] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 223.

отраженного в языке, вполне допустимым выглядит сопоставление исходного *мортасьны* и ритуально-магического действия *муртавны/ мôрталны*[480], выводящего на тему «смертный – мера». В ритуально-магическом контексте значима и противопоставленность слов *морт* ‘человек’ и *йӧз* ‘люди’, ‘чужой, посторонний, незнакомый’: *йӧзасем* ‘сглаз, урок’ (= *вомидз*) с семантикой «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)’[481]).

Здесь же стоит отметить и расхождение между коми и удмуртским языками: значения ‘чужой; посторонний; незнакомый’ присущи удм. *мурт,* а производное *муртаны* ‘стесняться (стыдиться) посторонних’[482] возвращает к коми *вежавидзны.*

Выделенный выше антропоцентрический аспект представлений о *дзоньвидзалун* позволяет несколько сузить поиски 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 дополнительный ряд оснований. Здесь стоит указать на такой специфический (антропогенный) элемент ритуально-магических действий, как условие «совпадения по крови» (*вир лӧсялӧм*) между лекарем и пациентом (которое в определенных ситуациях может быть важнее магического знания); здесь же и представления о *чорыд* и *шурыд* (о «твердых, жестких» и «мягких»

---

[480] См., напр.: *Шарапов В. Э.* Ки-кок мурталӧм // Мифология коми. С. 192–193.

[481] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 112.

[482] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 288.

людях), связанные как с психофизиологическими особенностями людей, так и с мотивом ритуальной чистоты. Этот аспект сферы «общения» может рассматриваться как органичная составляющая всей социокультурной модели с соответствующими правилами поведения внутри нее. Особенно это характерно для микролокальных 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)[483].

О социо-коммуникативной роли знахарства говорят и рассмотренные А. С. Сидоровым нравственно-этические аспекты коми колдовских представлений *вежа-видзöм* (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*)[484]. В современном коми языке *вежавидзны* имеет значение ‘стесняться, вести себя скромно сдержанно, прилично, почтительно из уважения к кому-либо’[485]. 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 христианской терминологии: *вежа* ‘святой’, *видз* ‘пост’, *видзаасьны* ‘поститься’, дп. *видзан* ‘спасение’, *вичко* ‘церковь’ (< ‘дом спасения’)[486] и др.).

---

[483] См.: *Панюков А. В.* К проблеме реконструкции мифологического образа: шева. С. 96–97.
[484] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 41.
[485] Челядь сьыланкывъяс да мойдъяс / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 41.
[486] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 56.

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 *вежливӧй* (см. соотнесенность общеперм. *вежа* и русск. *вежа* ‘знающий, сведущий’, которая обнаруживается в к-перм. *вежливец*)[487]. В удмуртском языке *вежа* ‘святой’ и *видзны* слились в одну лексему *возьытаны* ‘устыдиться, стыдиться; застесняться, стесняться’, соответственно, *возьыт* ‘совесть, стыд’[488].

Таким образом, рассматривая *дзоньвидзалун* как воплощение физической и духовной «целостности», необходимо включать 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* связано с физическим здоровьем, а *вежавидзем* – с нравственным, их взаимодополняемость и взаимообусловленность 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 нинӧм оз вӧч* (‘Если сам себя оберегаешь (букв. ‘умеешь держать в порядке свою изгородь’), никто тебя не испортит’), где *потшыс* ‘изгородь’ в можно рассмотреть качестве обрядового термина вербальных формул-оберегов,

[487] *Конаков Н. Д.* Вежливец // Мифология коми. С. 106.
[488] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 89.

см., например, формулу «Господи благослови», которая характеризуется как *потшыс* на все случаи[489]. Этот же ряд продолжают представления о «поле зрения»: *син потшысӧн потшны* ‘уследить, устеречь’ (букв. ‘загородить глазной изгородью’), представления о «сердечной изгороди»: *сьӧлӧм потшыс* как о месте в теле человека, в котором может находиться вселившаяся в него *шева.* Пространственный код позволяет включить в данный контекст и представления о *вуджӧр* ‘тень, силуэт’, имеющем прямое отношение к метафизическим представлениям о человеке. При всей этимологической неясности происхождения слова *вуджӧр* ‘тень’[490] семантическая соотнесенность с *вуджны* ‘перейти, переправиться’ очевидна; именно эта соотнесенность проявляется в ритуально-магическом термине *вуджӧр* ‘оберег’, т.е. 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’), что 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»’[491].

Отмеченная профилактическая «специализация» возвращает к буквальному значению слова *нимкыв* ‘имя/ название – слово’. Среди имеющихся в нашем распоряжении заговорных текстов четко выделяются заговоры охранительной направленности с особыми названиями, например, рассмотренное выше *ним видзан* ‘заговор – оберег’ или *ас молитва* ‘молитва – оберег’ (букв. ‘своя

---

[489] ФФ ИЯЛИ А1127-8. Зап. Е. Ю. Жилина. Исп. не зафиксирован, с. Большелуг Корткеросского р-на Республики Коми, 1996 г.

[490] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 69.

[491] ФФ ИЯЛИ В1104-10. Зап. А. В. Панюков от В. С. Михайлова, 1923 г.р., и Е. В. Михайловой, 1923 г.р., в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми. 1994 г.

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, «текстологическая» детерминанта, достойная отдельного анализа. Рассмотрим в качестве примера несколько текстов.

Ас молитва (молитва, оберегающая себя):

Öти турун, рокаа турун,	Одна трава, «рокаа» трава,
Мöд турун атаман турун,	Другая трава атаман трава,
Степнöй турун, адам глава,	Степная трава, адам глава,
Кага вайтöм турун[492].	Не дающая детей трава.

Текст этого заговора может быть представлен как «именной» список трав, обладающих какой-то особой магической силой, и само называние этих «магических объектов» представляет собой суть заговора. К сожалению, пока не удалось выяснить, какие именно растения стоят за этими названиями. Название *рокаа турун* может быть калькой от рус. *кашка* (*рок* ‘каша’). Названия «атаман турун» и «степнöй турун», вероятно, здесь выполняют символическую функцию, подчеркивающую 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 звукопись «атаман – адама». Кроме того, в рамках «этимологической магии» эта параллель соотносима с существующими этимологическими интерпретациями названия травы: *Адама глава турун – сія пö «ад вылас глава, адсö пö вийö сія»* (Адама глава – это, говорят, – глава над адом, адом она управляет, ад убивает)[493]. Растению *Адам глава турун* ‘венерин башмачок’, помимо особых целительных свойств (от «двенадцати/ семидесяти семи (или ста) болезней»), приписываются универсальные качества. Например, коми охотники использовали его в качестве оберега и прикрепляли к оружию, эта трава может проявлять гипнотические

[492] *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. 609.

[493] Полевые материалы П. Ф. Лимерова. Записано в с. Куратово Сысольского р-на.

свойства и т.п. По народным представлениям, *адама глава* показывается не всем, а ее поиск требовал соблюдения строгих правил[494]. Упомянутая в тексте заговора *кага вайтӧм турун* ‘трава, защищающая от деторождения’ занимает особое место в знахарской практике. 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 вайтӧм турун* «деветибратом», также известным как универсальное средство «от двенадцати болезней»[495].

Идентична рассмотренному заговору по своей перформативной направленности «молитва» против «шевы», также представляющая собой номинативный список из трех объектов с традиционной для заговоров закрепкой: *Колода гӧна, шева чуман, ыджыд морт пи* (Колода мохнатая, туес с шевами, великий сын человеческий / сын великого человека). *Во имя отца и сына и святаго духа. Аминь*[496].

Логику этого текста можно понять, если обратиться к традиционным мифологическим представлениям коми о шеве. *Колода гӧна* здесь, вероятно, является одной из ипостасей мифологического образа шевы, которая, попадая внутрь человека, покрывается шерстью и может вырасти 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 пи* – здесь, вероятно, имеется в виду Иисус Христос, само именование которого в этом ряду служит гарантом магической силы.

Несколько отличающуюся, но тоже «именную» структуру имеет опубликованный А. С. Сидоровым[497] заговор, защищающий от ос:

Каля-из – юрӧй,	Белый камень (галька) – моя голова,
Пиней – уклад,	Зубы мои – сталь,
Вернэй слугаӧй,	Верный мой слуга,

[494] *Ильина И. В.* Адама глава турун // Мифология коми. С. 76.
[495] Полевой дневник И. В. Ильиной. 1987 г., с. Б. Кужба Усть-Куломского р-на.
[496] *Налимов В. П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков (Рукопись). 1908. I. 40. S. 607.
[497] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 102.

Вернэй казакӧй,	Верный мой казак,
Червонь гӧрӧдысь	Узла подвязки (на чулках)
Вылӧ не кайны.	Выше не подняться.

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 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»[498].

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. Так же, как и число (порядковый номер), имя/ название может быть рассмотрено и как особый, «именной» знак объекта.

В развитие этой мысли можно привести удм. *нимаз* ‘особый, отдельный; персональный, специальный’, *нимъет* ‘знак, метка; пометка’[499]. Значение ‘особый’ также может иметь отношение к семантике *нимкыв* (*нимкыв* как ‘особые

[498] *Уляшев О. И.* Нимкыв // Мифология коми. С. 256.
[499] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 300.

слова’), а взаимосвязанность значений ‘особый’ – ‘действенный’ – ‘настоящий’ позволяет еще раз отметить интерпретацию *нимкыв* как ‘правильное (действенное, истиное) слово’[500]. Таким образом, возникает еще одна этимологическая линия, объединяющая целый ряд семантических составляющих. В соответствии с этой линией обрядовый 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.

VI. **Тексты о нимкыв.** 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 довольно устойчивых микротем текстов: «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 в действительности 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.

В связи с обсуждаемой проблемой можно отметить и ряд более специфических представлений. Так, особую сказочно-мифологическую

---

[500] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 191.

концепцию представляют опубликованные материалы М. Е. Жикина[501], одного из информантов Т. Е. Уотилы. Творчеству этого исполнителя целиком посвящен пятый том «Зырянских текстов». М. Е. Жикин родился в 1909 г. в с. Керчомья (современный Усть-Куломский р-н Республики Коми), откуда и был призван на войну. В ноябре 1941 г. в первом же бою он попал в плен. Т. Е. Уотила записал от Жикина внушительное количество фольклорных и этнографических текстов – около 860 единиц записи самых разных жанров. Среди записей 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 особого подхода и подробного текстологического анализа.

«Сказочно-мифологическая» концепция заговорной традиции М. Е. Жикина 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 возникла 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 сьӧд нига вилісь» (Это все взято из черной книги), в котором черт обучает братьев-охотников охотничьим заговорам по своей «черной книге»[502]. «Тайный» язык заговоров конструируется на основе самых разнообразных лексических, фоносемантических или слогоритмических ассоциаций, прежде всего, между коми и русскими словами. Вот, например, одно из описаний магической порчи, связанное с образом «черной книги» (дано в переводе): «Если из черной книги

[501] Syrjanische Texte. Gesamelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 2007. Bd.5.
[502] Syrjanische Texte. Gesamelt von T. E. Uotila. S. 54–74.

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 няйем сон*»[503]. Финальная формула как раз и представляет непереводимый «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 совершенно органично сочетает знания традиции с индивидуальным жизненным опытом.

Чтобы дополнительно аргументировать особую роль рассматриваемого нарративного уровня в бытовании традиции, приведем еще один текст, реализующий одну из квазиэтимологических мотивировок, отмеченных нами (*нимкыв* < *нимтчыны* ‘обзываться’ > ругаться). В силу отсутствия вариантов здесь сложно говорить о степени традиционности данного сюжета, однако, как нам кажется, достаточно его существования говорит. 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 являет собой самозапись исполнителя (1934–1935 гг.): «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,

[503] Там же. S. 344. Дан перевод с коми языка.

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*.

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 устрашения 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 угодье, 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 Сысоле. 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» [504].

Предложенный нами анализ *нимкыв*, 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

[504] НМРК КП-12480. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1930–1936 гг. Рукопись. Л. 219–220. Запись М. С. Порошкина, 1906 г.р. Текст дан в переводе с коми языка.

традиции кажется нам безусловной. Во всяком случае, именно благодаря этой перспективе удалось постулировать целый ряд возможных составляющих концепта *нимкыв видзны,* на которые исследователи еще не обращали внимание: это и возможная этимология *нимкыв* ‘заклинание, заговор’, и ритуально-магическая линия развития представлений о *нимкыв* – славе, и профилактическая основа традиции *нимкыв видзны*, выводящая к мифоритуальным установкам социума на сохранение физической и духовной «целостности», и «текстологические» детерминанты, связанные со спецификой самих заговорных текстов, и многое другое. Учитывая возникшие расхождения и наслоения, довольно сложно выдвинуть на первый план какую-либо одну 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 говорить о фрактальном принципе ее организации[505].

---

[505] Многими исследователями уже высказывалось мнение о фрактальной природе концепта как специфической когнитивной категории (см.: *Зинченко В. Г., Зусман В. Г., Кирнозе 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 обусловливают 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.)

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).

↕

Нимкыв: ‘имя собственное’: («персонологический 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 *ñom-klyu,* В *ñem-kalywe* ′знаменитый′) ↔ слава/ славутность знахаря ↔ слава/ славутность пациента.

↕ ↕

Нимкыв видзны: ‘заговорить, нашептать’ (↔ *нимкыв лыддьыны* ′прочитать нимкыв′ ↔ *нимкыв висьтавны* ′сказать *нимкыв′* ↔ «пользовать *нимкыв*» ↔ *пӧлясьны* 'вдувать слова') ↔ «владеть тайным знанием Имени Сущего» ↔ «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» (↔ «держать, охранять свой дом» ↔ «держать, 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 Сущего» ↔ «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. Заумь в заговорной традиции коми: к постановке проблемы

Как было отмечено 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 традиций может иметь разную знаковость. Так, например, А. С. Сидоров отмечал, что локчимские коми (средняя Вычегда) считали коми заговоры сильнее русских[506].

Кроме того, поскольку в силу сложившихся культурно-исторических реалий именно русский язык противопоставлялся обыденному коми языку, то он легко включался в сферу заговорного «словотворчества» («иной» язык как магический).

Помимо непосредственного влияния севернорусской заговорной традиции, представлявшей сложноорганизованный континуум фольклорной и церковно-христианской, письменной культуры[507], 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 лексико-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, возникшими 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

---

[506] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 102.

[507] *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.

взаимодействий и взаимопроникновений в области заговорно-заклинательного фольклора разных народов[508].

Тем не менее 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)[509], 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 речь[510]).

Общепризнанная сегодня связь всех видов зауми с родным языком носителя (любая заумь является актуализацией языковой и культурной доминанты) предполагает поиск заложенных в нем смыслов на периферии языка, в области звукосемантических ассоциаций, актуальных для исполнителя / слушателя[511]. Субъективный фактор, доминирование эмоционально-интуитивного начала в восприятии зауми определяет вероятностный характер текстологических исследований, тем не менее, это не лишает возможности говорить об определенных правилах формально-смысловой организации заумных текстов.

---

[508] *Самошкин А. Г.* О русско-мордовских фольклорных связях в заклинательной поэзии // Вопросы 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 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.

[509] *Левкиевская Е. Е.* Заумь в русской традиции: голос из потустороннего мира // Русская речь, 2007. № 5. С. 115–119.

[510] *Janecek G. J.* Zaum: The Transrational Poetry of Russian Futurism. San Diego, 1996.

[511] *Шляхова С. С.* «Другой» язык: Опыт маргинальной лингвистики. Пермь, 2005; *Шляхова С. С.* Фоносемантические маргиналии в русской речи: автореф. дис.…д-ра филол. наук. Пермь, 2006.

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). Некоторыми исследователями даже категорично высказывалась позиция о принципиальной семантической открытости – декодируемости зауми[512].

Применительно к заговорной традиции коми пафос интерпретационных возможностей сдерживает, прежде всего, неопределенность границ самого языкового кода, 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 моноязыковой 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).

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 текста[513]. Например, такую специфическую структуру для доминантного языка, как «эллипсичность» придает заговорам-*нимкыв* номинативный принцип текстосложения, концептуально выраженный и соотносимый с буквальным значением этого слова (*ним* ‘имя’ +

---

[512] *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 ред. Н. Н. Андреевой, Н. А. Литвиненко и Н. Т. Пахсарьян. М., 2007. С. 66.
[513] *Уляшев О. И.* Нимкыв // Мифология коми. С. 256–258.

кыв ‘слово; язык’), когда текст *нимкыв* представляет собой определенный набор ключевых слов или вообще состоит из одного слова.

Наконец, 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 обсуждения. Таким образом, уже при самой постановке темы «Заумь в заговорной традиции коми» возникает несколько проблемных вопросов, связанных как с происхождением отдельных явлений «зауми», так и их бытованием. Чтобы обозначить суть поднимаемой проблематики, далее мы рассмотрим несколько конкретных примеров, характеризующих состояние традиции.

4.2.2. Заговорные версии сюжета «Пан тшын» (Дым жреца)

Одна из отмеченных нами «текстологических» детерминант опирается на соотнесенность буквального значения *нимкыв* с зафиксированными в коми традиции «номинативными» заговорами (см. выше), тексты которых основаны на номинативном принципе, когда заговор представляет собой перечень 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 именования. В соответствии с выявленной «текстологической» линией слово *нимкыв* может быть соотнесен с определением самого текста: «текст, содержащий имена ключевых (для данного ритуала) объектов».

В связи с этим аспектом особый интерес представляет довольно распространенный кумулятивный сюжет «Пан тшын» (Дым жреца), названный так по одному из наиболее устойчивых образов. Рассматриваемый сюжет проявляет, с одной стороны функциональную, да и лексико-семантическую неопределенность, а с другой – удивительную устойчивость. На сегодня в нашем

распоряжении имеется 24 коми (еще два варианта квалифицируются нами дублями) и один удмуртских текст, записанный в конце XIX в. Г. Е. Верещагиным у северных удмуртов[514]. В коми традициях этот сюжет 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», среди которых только одно встречается в пятнадцати текстах (заумное *макля*). Вследствие этого представляется довольно затруднительным говорить об инварианте.

В фольклоре коми-пермяков каких-либо отголосков этого сюжета нам обнаружить не удалось, однако в определенной степени этот пробел восполняют заговорные версии данного сюжета из с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми. 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* и *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 ряд характерных особенностей; например, в нем содержатся слова, указывающие 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[515].

---

[514] Текст был записан от Савватия Алексеева из починка Урдогур, ныне д. Суроново Шарканского р-на Удмуртии в восточной ее части; эта территория с востока граничит с Пермским краем. Опубликован: *Верещагин Г. Е.* Собр. соч. в 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края / Под ред. В. М. Ванюшева. Ижевск, 1995. С. 174.

[515] *Жилина Т. И.* Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 3–9.

Примечательно, что так называемое «срединное» положение занимают именно заговорные версии анализируемого сюжета. 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 Верещегина переведено как *Что сёзег – Правда сёзег)* тогда как в рассматриваемых коми заговорах *сёзег* появляется в самом начале перед *лёк* ‘плохой, худой’.

Как отмечает Ю. Г. Рочев, одним из первых обратил внимание на этот сюжет В. А. Савин, а вслед за ним и В. И. Лыткин. Они предлагали рассматривать текст «Мӧдлапӧлын пан тшын» как описание своеобразного родословного древа (*Пан* ‘жрец; владыка’ в начале этого «рода»). При этом они считали вполне вероятным тот факт, что имена потеряли свое значение уже впоследствии. Имена или прозвища связывались с названиями зверей, рыб (например, *мой* ‘бобр’, *ёді* ‘лещ’)[516]. С этой трактовкой в какой-то мере увязывается удмуртский текст, в котором присутствует не только «пан», но и «сыновья пана».

Рассматриваемый сюжет уникален в нескольких отношениях. Прежде всего, тем, что строится на 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»[517], однако в исследованных автором структурных типах никаких параллелей с рассматриваемым типом «номинативной кумуляции» не обнаруживается. Принципиально важно, что эта кумуляция построена на зауми – лексемах с неопределенной семантикой, «просветление» которой, собственно, и происходит в условиях 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

[516] *Рочев Ю. Г.* Детский фольклор коми: дис. … канд. филол. наук. С. 208–210.
[517] *Амроян И. Ф.* Типология цепевидных структур. Тольятти, 2000 // Электронный ресурс: http://www.ruthenia.ru/folklore/amroyan1.htm (Дата обращения: 10.12. 2025).

последующему слову. Подобный анафорический повтор (при котором имя выполняет функцию сначала ремы, затем темы в повторе с последующей ремой-именем) как художественный прием характерен для фольклорных текстов самых различных типов; в славянских заговорах анафорические цепи обычно используются в зачинах[518]. Однако ни в одном из близких по структуре текстов нет подобной установки на номинацию.

Вторая особенность текста «Пан тшын» заключается в его особой «сюжетогенности», т.е. способности порождать сюжет. В какой-то мере это может быть объяснено вопросно-ответной конструкцией, а также заумной лексикой, что в совокупности позволяет тексту «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»[519]. Однако по отношению к тексту «Пан тшын», как кажется, в силу лексической «затемненности» заумного языка довольно проблематично говорить о «воспроизводящемся прецеденте», который так или иначе можно реконструировать для сюжетов, воссоздающих объекты и действия «космогонического» плана.

Как было отмечено выше, субъективный фактор, доминирование эмоционально-интуитивного начала в восприятии зауми определяет вероятностный характер текстологических исследований, однако, думается, это не лишает возможности говорить об определенных правилах формально-смысловой организации заумных текстов. Поэтому, несмотря на терминологические

---

[518] *Головачева А. В.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 196–211.

[519] *Топоров В. Н.* Три заметки о малых фольклорных формах // Славянское и балканское языкознание. М., 1993. С. 15.

расхождения в квалификации единиц текста, мы будем рассматривать заумные номинативы как «слова», обладающие теми или иными лексическими значениями, хотя бы в силу предположения того, что эти «слова» гипотетически могли быть реально существующими лексическими единицами, известными создателям прототекста, но быстро утратившими свой смысл и, соответственно, внутреннюю форму. Тем не менее мы, конечно, допускаем, что они изначально были «заумными» и использовались для вербализации значимых для традиции смысловых «ниш», возникающих в ходе «осюжечивания» определенных фрагментов фольклорной картины мира.

Заговорные версии сюжета «Пан тшын» связаны с промысловой практикой охоты на клестов, являвшихся довольно серьезным объектом детского промысла[520]. Клёст-еловик, или обыкновенный клёст, немного крупнее воробья, но мельче скворца, весом 43-57 г.; менее распространенный клёст-сосновик раза в полтора крупнее. При хорошем урожае хвойных семян клесты могут гнездиться и выводить птенцов в любое время года, однако чаще всего зимой. Коми название *уркай* ‘клёст’ (букв. ‘*беличья птица*’) подчеркивает их связь со средой обитания: по охотничьим приметам, обилие клестов предвещало обилие белок в этом сезоне. Диалектное и более раннее *кальсы* ‘клёст’ этимологически восходит к *кай* ‘птица’. Однако, представляется, здесь не исключена и звукоподражательная мотивировка – *кальскыны* ‘лязгать, звякать, стучать железом о железо’: во время переклички клесты издают резкие, высокие «металлические» звуки, похожие на «глипп-глипп» или «кле-кле» (откуда, вероятно, и русское название *клёст*).

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

[520] Подробнее об этой традиции: *Панюков А. В.* Из детской промысловой магии коми-зырян // Традиционная культура, 2014, №3 (55). С. 146–157.

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[521]. По воспоминаниям одного из профессиональных коми охотников, Ивана Прокопьевича Федькова, в урожайный год добыча могла доходить до двух тысяч клестов. Вот как он описывает начало своего промыслового пути: «Я начал лесовать с семи лет, когда мне сшили первый зипун (*дукӧс*) из толстого сукна серой шерсти. Орудием лова были волосяные петли – *дзуг.* Первой «жертвой» моих охотничьих похождений 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 ракитникам 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»[522].

Клестов, как и зайчатину, заготовляли впрок в сушеном виде: ощипанную 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.[523]

---

[521] *Конаков Н. Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983. С. 229.

[522] *Коми морт.* Очерки зырянской охоты. Усть-Сысольск: Записки Общества изучения Коми края, 1928. Вып.1.С. 81–82.

[523] *Конаков Н. Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983. С. 158.

В связи с подростковой практикой охоты на клестов особый интерес представляют материалы по традиции с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми[524]. 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 непосредственно на силянку. 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*[525]. Ранее нигде не был 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 накрошишь, измельчишь, чтобы там красное было как.* (Потом как бы садятся есть на это красное?) – *На красное садятся есть.* (И так они попадаются?) – *Попадаются. 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 дымится…», 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*

---

[524] 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.

[525] ФФ ИЯЛИ А1503-7, 9. Зап Т. И. Чудова от Ф. Р. Коснырevой, 1924 г.р., с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми. 1988 г.

прыгают, попались. Не по одной штуке попадается, много, потом ощиплешь их. Затем на день в печь поставишь в чугунке, накроешь крышкой. В печь поставишь, в печи разварится, мягкое мясо становится[526].

По результатам наших исследований в соседних селах этого же летского куста охота на клестов не была распространена даже среди мальчиков-подростков. Между тем, в с. Прокопьевке и во второй половине прошлого века этот промысел был очень популярным увлечением детей-школьников, в том числе и девочек: *Я сторожем в школе работала. Дети наловят за день клестов, под парту сложат. Раньше ведь парты длинные были. Станешь 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*[527]. 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 ни 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. Тем не менее в мужской среде эти знания оставались тайными, и вряд ли они могли бы быть записанными собирателями. Помимо того, что именно от пожилых женщин как воспоминания из собственного детства были сделаны все имеющиеся записи об охоте на клестов, 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 произносился, когда ставили силянку для птиц – *кай дзуг пуктігӧн*:

Мӧд пӧл дорын муй тшынасе? – Сёзё тшынасе.

---

[526] ФФ ИЯЛИ В1543-21. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от Е. М. Коснырёвой, 1931 г.р., в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми, 2006 г.

[527] ФФ ИЯЛИ А1503-9. Зап. Т. И. Чудова от Ф. Р. Коснырёвой, 1924 г.р., в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми, 1988 г.

– Код сёзё? – Пан сёзё.
– 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.
На мою ловушку выганивай на четыре сторону шӧлка плетьтём мича калябеч йылӧ, мича пезин йылӧ, мича дзуг вылӧ[528].

Большая часть слов данного текста не поддается однозначному переводу, поэтому можно попытаться так 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*? – *Мӧдза дзи* (< *мӧдзол* ‘еловый лес со мшистой почвой’ или: *мӧдза дзи(б)* ‘лесная возвышенность’; как вариант, местный ойконим Мӧдзовдзиб, называющий урочище). – Кто *мӧдза*? (мшистый?) – Лес *мӧдза* – 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*? – *Льӧмва* (букв. ‘черемуховая вода (река)’; возможно, это гидроним), *эмва* (вероятно, это 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».

[528] 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 пуктӧгӧн».

В этом тексте вопросно-ответная часть завершается финальной формулой – триадой «льӧмва, эмва, агас». Такие финальные заумные «триады» характерны для концовки детских считалок, например: «Изьва, азьва, туг!» или «Тызьва, лазьва, тюр!»[529]. Возможно, здесь более важным является не лексическая прозрачность, 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 *ӧгыр* и *емва*:

– Мый ӧгыр? – Чунь ӧгыр.	– Что уголёк? – Палец уголёк
– Мый чунь? – Макля чунь.	– Что палец? – Макля палец.
– Мый макля? – Джу макля.	– Что макля? – Джу макля.
– Мый джу? – Кире джу.	– Что джу? – Кире джу.
– Мый кире? – ёді кире.	– Что кире? – лещ кире.
– Мый ёді? – Бур ёді.	– Что лещ? – Хороший лещ.
– Мый бур? – Никиль бур.	– Что хорошее? – Изгиб хороший.
– Мый никиль? – Ва никиль.	– Что гибкое? – Вода/река гибкая.
– Мый ва? – Емва.	– Что вода? – Емва.
– Мый ва? – Эжва[530]***.***	– Что вода? – Эжва.

Второй текст, записанный в с. Прокопьевка в 1988 г., намного короче, в нем почти нет заумных слов, и по сути, его можно более точно перевести на русский язык. Однако в нескольких случаях и здесь нельзя дать однозначного перевода. В комментарии к нему говорится: *Ми уркайястӧ кыйлывлымӧ. Сьылан сэтчӧ. Кӧчкыян нимкылыс пӧ тожӧ эм. Нимкылнас пыр вӧр дінӧ муна, вот и сьыла* (Мы ловили клестов. Напоешь туда. *Нимкыл*-заговор на зайца тоже, говорят есть. С *нимкыл* к лесу пойду, вот и спою):

Мӧдпӧл дорын тшын тшынасьӧ.
– Код тшын? – Катша тшын.
– Код катша? – Пеле катша.
– Код пеле? – Дзиб пеле.
– Код дзиб? – Вӧр дзиб.
– Код вӧр? – Юга вӧр.

---

[529] Челядь сьыланкывъяс да мойдъяс / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 94, 99.
[530] ФФ ИЯЛИ №95Р3-3. Зап. Г. А. Чурнина от Е. М. Игушевой в с. Небдино Корткеросского р-на Республики Коми, 1963 г.

– Код юга? – Ен юга.
– Код Ен? – Выл Ен.
– Код выл? – Пызан выл.
– Код пызан? – Паз пызан.
Сакарӧ, мазарӧ,
Мича карабеч вылӧ
Пуксьӧ!... [531]

Можно примерно так передать 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). – 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: *Сійӧ сьылӧны, кайясыд мед пуксьӧны:*

Мӧдпӧл дорын мый тшынасьӧ?
– Сёзьӧг тшынасе…
Код пан? – Лёд пан…
Пыр пӧ плетьӧн…
Стукайтасны, мед тэнӧ, дзугъяд сэтчӧ кайястӧ, уна шедасны[532].
(Это припевали, чтобы птицы садились:
На том берегу что дымится?
– Сёзег дымится…
Кто пан? – Лёд пан…
Забирайтесь, плетью <загаживаю>…
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,

[531] ФФ ИЯЛИ А1503-7, 9. Зап. Т. И. Чудова от Ф. Р. Коснырevой, 1924 г.р., в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми, 1988 г. *Нимкыв* ‘заговор’.
[532] Фрагменты текста, промысловый заговор, припевался над силками. ФФ ИЯЛИ А1554-4. Зап. Т. Н. Бунчук, Е. А. Шевченко, О. И. Уляшов от И. Г. Трофимовой, 1927 г.р., в д. Вавиловка Прокопьевский с/с Прилузского р-на Республики Коми, 2006 г.

раскрывающая магический смысл заговора. Рассмотрим подробнее отдельные элементы текстов исследуемого сюжета.

Инициальная формула «На том берегу дым дымится». Уникальность рассматриваемого сюжета «Пан тшын» во многом связана с необычной полисемантичностью, да и полисемиотичностью инициальной формулы «Мӧдлапӧлын тшын тшыналӧ», 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.

Комплекс представлений о пространстве-времени, отражаемый 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 – выражает конкретное, локально объективированное наполнение этих универсалий. 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» связана с образом реки, несомненно, являющимся одним из центральных для традиционной культуры топосов. Речные ландшафты выступают символами большинства древних цивилизаций, они оказали и оказывают влияние на формирование многих этнических образов. Применительно к коми в силу традиции хозяйственно-промысловой практики, расселения, ориентации поселений на реку можно утверждать, что 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. В коми фольклорной картине мира образ дыма, несомненно, занимает одно из важных мест. В контексте данного исследования можно указать на самую прозрачную параллель с другими магическими текстами, связанными с магическим применением 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 довольно близкие текстуальные подобия с распространенными магическими текстами. Например, с магическими диалогами, произносимыми при окуривании от сглаза: *Мый тшынан, мый тшынан? – Вомидзкыв тшына. – Тьфу, вомидз курваэс ёна колэ тшынны*. (Что окуриваешь, что окуриваешь? – заклинание-сглаз окуриваю. – Тьфу, сглаз-курву сильнее надо окуривать)[533]. Однако эти параллели затрагивают, как кажется, только самый поверхностный аспект 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 и динамичность. Они ясно отражены в коми языке: *тшынайтчины* ‘высматривать, шнырять’ вв.; *тшынйыны* ‘мчаться, нестись подобно ветру’ сс.; здесь же можно привести выражение *тшынтӧ он потш* ‘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). Само слово *тшын* в диалектах может иметь значение крайней степени выражения: *тшын кӧдзыд* ‘очень холодно’ букв. ‘в дым холодно’; *тшын* ‘быстро, резво’; *тшын качитлӧны* ‘быстро бегают’[534].

Образ дыма в коми языковой картине мира связан с целым рядом космологических объектов: *тшын керка* ‘курная изба’ в значении ‘внешний мир’:

---

[533] *Ветошкина Е. В.* Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми // Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре. Сыктывкар, 1982. С. 90.

[534] Словарь диалектов коми языка / Коми сёрнисикас кывчукӧр: в 2 т. / Л. М. Безносикова и др. Сыктывкар, 2012. Т. II. С. 616.

тшын керка лёкмыс ‘на улице буря, ничего не видно’ вв; *тшын* в значении ‘дом, хозяйство, двор’: *кык тшын* ‘два хозяйства’ букв. ‘два дыма’[535].

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 свойства человека. Например, рост: *тшын гудралан туша* ‘ростом с версту, долговязый’ (букв. ‘туловище, которым можно мешать дым’ вв.). Или, например, ум: 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)[536]. Обращаем внимание, что выражение *тшын кодь сюсь* подчеркивает важные для культуры свойства человеческого ума, такие как проницательность и быстрота. Эти же свойства отражаются в коми загадках о дыме и огне: *Ая-пиа чеччасны тшӧтш да пиыс кытшовтас ен кола гӧгӧр, а батьыс век на кӧмасьӧ* (Отец с сыном встают вместе, сын обойдет весь свет, а отец все еще обувается); *Айыс кӧмасьӧ на, а пиыс нин кар гӧгӧр ветлӧдлӧ* (Отец ещё обувается, а сын уже вокруг города ходит)[537].

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, /Тшынӧ, тшынӧ, пет, пет…», в которой сюжет представляет собой описание пути, который должен пройти дым:

Пачӧ, пачӧ, лом, лом,	Печка, печка, растопись, растопись,
Тшынӧ, тшынӧ, пет, пет,	Дым, дым, выходи, выходи,
Катша керка вывтӧ,	Над домом сороки,
Клима керка сайті,	За домом Клима,
Бабӧ нянь зыр увті,	Под бабушкиной хлебной лопатой,
Дедӧ чӧс туй вывті[538].	Вдоль дедушкиной охотничей тропы.

[535] Там же. С. 616–617.
[536] *Ветошкина Е. В.* Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми. С. 94.
[537] Коми народные загадки/ сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1975. С. 17.
[538] Челядь сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки) / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 33.

Эта же «сюжетность» реализуется в заговорах на первый дым: и в великочетверговых заговариваниях на «весь год», и в магических действиях, связанных с поиском пропажи и т.п. Или же, например, в магическом способе связаться 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*[539]. Здесь дым выполняет роль медиатора между адресантом и адресатом, магического проводника информации. Подобным же образом можно было «присушить» к себе любого человека[540].

В лечебных заговорных текстах образ дыма встречается в формулах отгона заговариваемой болезни, например: *Сьӧд тшынкӧд, еджыд рукӧд…Акиан мореӧ. Морт волытӧм инӧ*[541] (<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»[542].

Локатив «мӧдлапӧлын/ мӧдпӧлын» в коми фольклорной картине мира также обладает целым рядом специфических характеристик. Слово *пӧв/пӧл*

---

[539] НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1934–1935 гг. Рукопись. Л. 505–506, с. Пажга, Сыктывдинский р-н. Зап. М. А. Налимов, 1935 г.

[540] *Кор кутшӧмкӧ мортӧс колӧ привъяжитны ас дінас, сэк сійес нимнас чуксалӧны (пач лондзӧдыгас) и сія 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 учащихся педтехникума. 1934–1935 гг. Рукопись. Л. 519, с. Тентюково, Сыктывдинский р-н. Зап. М. А. Налимов, 1935 г.

[541] НМРК КП-12484. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921–1936 гг. Рукопись. Л. 175. Зеленец, Сыктывдинский р-н (рассказал 80-летний старик). Зап. В. Д. Тарабукин, 1935 г.

[542] *Налимов В. П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков. 1908. С. 377.

связано с понятием пары и означает ‘один из парных объектов’. Тем самым, слово *мӧдлапӧв* 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 отгоняется ненужный объект. Например, в закличке-обращении к солнцу отсылается за реку ветер:

Шонді мамӧ, татчӧ,	Солнце-матушка, сюда,
Тӧлӧ пӧчӧ, мӧдлапӧлӧ,	Ветер-бабушка – на тот берег,
Сера пон, мӧд грездӧ![543]	Пестрая туча в другой грезд!

Или такой текст с демонологическим планом: *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 сажа падала: «Если бы не Господь Спаситель, перешел бы реку и всех вас съел». И небдинские жители каждый год с иконами и 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*[544].

Вот еще один пример текста с «метеорологическим» планом:

Вӧльдін кузя ме муні,	По Вольдину я пошел,
Нем поскіс кисьсема.	Мост через Нем разрушен.
Мӧдлапӧлэд кэрэс пӧлэн	На том берегу вдоль горы
Гажа шонді веттэдлэ.	Веселое солнце ходит.
Талапӧлэд вӧлэсь шӧрэд	На этом берегу по волости
Лэчід вой тӧл шутьлялэ[545].	Пронизывающий северный ветер свистит.

Из отдаленных по тематике рефлексов на тему «другого берега» можно привести такую этикетную «версию»: *Во время еды дед не разрешал переходить на другую сторону миски. Если перейдешь, ложкой стукнет по голове*[546] (имеется в виду общая миска, из которой едят все сидящие, и каждый должен был брать еду со своей стороны посуды).

---

[543] Челядь сьыланкывъяс да мойдъяс / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 32.
[544] Syrjanische Texte. Gesamelt von T. E. Uotila. B. IV. Helsinki, 1995. S. 332, №235, текст Попова.
[545] Там же. S. 488, № 331, текст Третьякова.
[546] ФФ ИЯЛИ В0508-30. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от В. А. Арефьева, 1978 г.р., с. Чупрово Удорского р-на Республики Коми, 1999 г.

Вариативный ряд анализируемой формулы *мӧдлапӧлын пан тшын* довольно широк. Возникающие при этом вариации лексем *пан* и *тшын* позволяют высказать предположение и о возможном ассоциативном присутствии своего рода «зеркальной семантики» *тшын пан,* позволяющей этимологизировать корневую морфему *пан* – в значении ‘основание, начало, почин, зачин’ < *панны* ‘заложить основу’, ‘завести речь’, ср. *панас* ‘основа (ткани)’, ‘почин, зачин’. Если иметь в виду еще и семантику начала, присущую образу дыма, то формула *мӧдлапӧлын пан тшын* приобретает качество универсального (клишированного) для фольклорной картины мира «центра, начала». В качестве аргумента можно привести коми загадку о человеке, которая актуализирует антропоцентрический параметр этого «центра»: *Мӧдлапӧлын бадь сулалӧ, бадь вылас нянь шомӧс, шомӧс вылас сизим рузя кашник, кашник вылас вӧр быдмӧ, вӧрас ошъяс ветлӧдлӧны* (На том берегу ива стоит, на иве квашня, на квашне кашник с семью дырками, на кашнике лес растет, в лесу медведи ходят)[547].

***Тшынасьӧ* ‘дымится’**. В интересующем нас аспекте должен быть рассмотрен еще один компонент инициальной формулы – глагол *тшынасьӧ* ‘дымится’. Прежде всего отметим, что *тшынасе* ‘дымится’ (в большинстве вариантов это единственный глагол) своим грамматическим значением времени (всегда форма настоящего времени) задает дискурсивный план всему тексту, и можно говорить о тождественности нарративного (повествовательного) и дискурсивного (воспроизведения, речи) режимов. Для заговорных текстов эта грамматическая форма маркирует перформативность и определяет магическую функцию текстов, когда произнесение становится подобным творению, и воспроизведение текста направлено на изменение, перекодировку определенных участков картины мира.

Как универсальный хронотоп, зачин *мӧдлапӧлын тшын тшыналӧ* встречается во многих фольклорных текстах, каждый раз проявляя какую-то из

[547] НМРК КП-12482. Фольклор коми учащихся педтехникума. Рукопись. Л. 15, с. Корткерос, Корткеросского р-на, 1928–1929 гг.

своих символических возможностей. Так, в лирических песнях или частушках эта двучастная формула проецируется на оппозицию мужской/женский:

Мӧдлапӧлын тшын тшыналӧ,	На том берегу дым дымится,
Сэні трактор уджалӧ,	Там трактор работает,
Трактор вылас менам милӧй,	На тракторе мой милый
Трактористӧн уджалӧ[548].	Трактористом работает.

Кроме того, этот зачин может заменять и другие пространственные формулы, такие как *Мореысь пӧ туман кайӧ да* (Из моря туман поднимается), или *Море дорын туман лыбӧдчӧ* (Возле моря туман поднимается)[549], или *ЫІын-ылын пан тшынасьӧ*» (Далеко-далеко пан дымится). Кроме того, у этой формулы есть ряд синонимичных вариантов, например:

Мӧдла пӧлын би ӧзйӧ,	На том берегу огонь горит,
Мен милашка кольк пуӧ.	Мне милашка яйцо варит.
Мӧдла пӧлысь би кусі,	На том берегу огонь погас,
Мен милашка кольк сетіс,	Мне милашка яйцо дала,
Ме кольксӧ и сёйи[550].	Я яйцо и съел.

Или:

ЫІын, ылын, ва сайын	Далеко, далеко за рекой
Бипур тай тыдалэ,	Костер виднеется,
Би дорас тай пукалэ	У костра то и сидит
Менам милэйэ.	Мой милый.
Ог вермы ме чэтчыштны,	Не могу я перепрыгнуть,
Кокэ дженьыд,	Ноги коротки,
Ог вермы ме лэбзьыны,	Не могу я перелететь,
Абу бордэ.	Нет крыльев.
Ог вермы ме вартчыны,	Не могу я переплыть,
Абу вэд ме чері[551].	Я ведь не рыба.

Финальная часть. Как и для большинства вариантов сюжета «Пан тшын» для рассматриваемых текстов характерна трехчастная композиция: зачин,

---

[548] ФФ ИЯЛИ В1009-43. Зап. А. В. Панюков, Г. С. Савельева от А. П. Прокушевой, 1935 г.р., в с. Ипатово Сыктывдинского р-на, 2005 г.

[549] Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев. – Сыктывкар, 1995. Т. 3. Изд. 2. С. 40, №7, комм. С. 249; вариант: *Мӧд пӧлын тшын тшынасе / Да море кӧ вӧлі да туман кӧ вӧлі* (На том берегу дым дымится/ Да море было да туман был…): ФФ ИЯЛИ К 223-32. Зап. А. К. Микушев, Ю. Г. Рочев в с. Объячево Прилузского р-на, 1963 г.

[550] *Wichmann Y*. Syrjanische Volksdichtung // Memoires de la Societe Finno-ougriene. Helsinki, 1916. – T.XXXVIII. S. 205, № 11, Вашка (Удора).

[551] Syrjanische Texte. Gesamelt von T. E. Uotila. B. IV. Helsinki, 1986. S. 136.

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 / Шӧлка плетьтём мича калябеч йылӧ, / Мича пезин йылӧ, мича дзуг вылӧ* (*пезин* ‘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 может говорить об использовании данного заговора во взрослой промысловой практике. Общий смысл заклинантельной 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, подчеркивающую его магическую прагматику и семантику: «иным» (здесь русским) языком передаются ключевые для заговора элементы. Возможно, эта русскоязычная формула «собирания» является цитатой из другого заговорного текста. Финальная часть второго заговора является более сжатой и уже переведена на коми язык: *Сакарӧ, мазарӧ, / мича карабеч вылӧ – пуксьы*! (*сакар* ‘сахар’, *мазар*, как кажется, можно связать с *ма* ‘мед’ и 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, который нужно найти): *Тӧд, код ордын ма-сакар?*[552] (Узнай, у кого мед-сахар). *Карабеч* < искаженное (реэтимологизированное) *калябеч*. Возможно, данное слово соотносится с русским *караб* ‘корабль’ > *кораблик* – досочка, на которую ставится силок. Общий смысл данной финальной части: «Садись на сладкое угощение в красивом силке».

В анализируемых финальных частях присутствует достаточно устойчивый мотив собирания добычи со всех сторон к ловушке. Этот мотив встречается, например, во «взрослом» заговоре на зайцев: *Святый Егорий-Гаврило, выгоняй*

[552] НМРК КП-12484**.** Фольклор коми учащихся педтехникума. 1921–1936 гг. Рукопись. Л. 246, с. Ужга, Койгородского р-на Коми Автономной области, 1935 г.

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 угодье чистой как белой снег. Не попадайся злым людям, а только скакивай на мой угодье[553]. В другом варианте «взрослого» заговора использован девятеричный код: *Исус Христос клич эзысьному глаз устужака море, мою тропу, мой капкан с девяти ручей, с девяти болот – назад не воротись* (заговор, вероятно, представляет собой неполный текст: как кажется, информант не выдал «ключевое слово»). Заговор так был комментирован исполнителем: *Тая молитвасӧ лыдьдены кӧч трӧпаӧ капкан пуктігӧн, мед шедас кӧчис*[554] (Эту молитву читают на заячью тропу, чтобы попался заяц).

Подведем итоги. В большинстве вариантов рассматриваемого сюжета глагол *тшынасе* ‘дымится’ является единственным глаголом, который грамматическим значением времени (всегда форма наст. вр.) задает дискурсивный план всему тексту. Вследствие этого можно говорить об тождественности нарративного (повествовательного) и дискурсивного (воспроизведения, речи) режимов. Для заговорных текстов эта перформативность определяет их магическую функцию, когда произнесение становится одновременно и творением действительности. Соответственно, зачин «На той стороне дым дымится» в потенциале содержит и задает прагматическую установку на пространственно-временную перекодировку мира. В этом случае вся последующая вопросно-ответная часть может быть рассмотрена как реализация этой прагматической установки.

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*.

---

[553] НМРК КП-12482. Фольклор коми учащихся педтехникума. Рукопись. Л. 161. Исп.: В. А. Забоев, 1904 г.р., д. Коноша Корткеросского р-на. Соб.: Кипрушева, 1934 г.

[554] НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. Рукопись. Л. 300, с. Чухлом Сысольского р-на.

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»[555].

Эта идея собирания, соединения космологических частей в единое целое развивается и получает наивысшее воплощение в финальной, заклинательной части заговоров. Это позволяет высказать мысль, что по перформативности заговорные версии «Пан тшын» вполне сопоставимы с «классическими» сюжетными русскими заговорами.

В завершение рассуждений обратим внимание на одну яркую особенность связанных с подростковой промысловой практикой заговоров. В большинстве случаев (там, где это зафиксировано) тексты заговоров не нашептывались, а 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, как кажется, собиратели определили 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, точнее – с миром певчих птиц, поэтому музыкально-интонационное начало здесь оказывается вполне естественным и органично «вписывается» в музыкальную культуру коми[556]. Более того, наиболее лаконичные варианты заговоров, по сути, представляют собой краткие ритмико-мелодические формулы, клише, наполненные звукосмысловым

---

[555] *Шиндин С. Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 116.

[556] 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.

(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» где диалоговая часть текстов выполняет роль специфической слогоритмической конструкции. Таким образом, фактура словесного текста предопределяется не только лексической семантикой, но и ритмико-мелодической образностью 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 зауми

Рассмотрим еще один заговорный текст, связанный с детской промысловой практикой и, соответственно, с «культурообразующей» для коми-зырян сферой охотничьей магии. Он представляет собой довольно 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*[557]. В рукописной записи заговор дан в таком, линейном виде, однако исходя из очевидной его ритмики стоит преобразовать фразу в строфический 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

[557] НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1932–1935 гг. Л. 491. Рукопись. Зап. М. М. Прокушевой в Усть-Куломском р-не Коми Автономной области в 1935 г. Исполнитель не зафиксирован.

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 мутация согласной могла 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 переклички клесты издают резкие, высокие металлические звуки, похожие на «глипп-глипп» или «кле-кле».

Сюр-ньыр, сюр-ньыр:

< *ньыр* < *ныр* ‘клюв, нос’ (ассимиляция по мягкости);

сюр (1) < *сюр* ‘рог; рожок; носик, рыльце’; возможный перевод: «рожкообразный 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’[558]). Возможный перевод: «крепкоклювый»; «толстоклювый» (?);

+ *сюр* (4) < *сюр* ‘попадись’ > императив *сюр ныр* ‘попадись, коснись клювом’;

---

[558] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 360.

+ *сюр* (5) < фоносемантическое сближение *сюр – сер* (*сюр* (ныр) // *сер* (борд)); может быть сопоставлено с ономатопоэтическими *сюр-сяр* ‘загреметь, загрохотать’; *сюр-сярмунны* ‘рассыпаться’; ‘быть рассыпчатым (о картофеле)’[559].

Сер борд, сер борд:

< *сер борд* < *сера борд* ‘пестрое крыло’, *сера борда* ‘пестрокрылый’;

+ *сюр* (ныр) // *сер* (борд) < фоносемантическое сближение.

Нам белогом дам:

< *белöг* < *велöг* ‘привада’ (мутация согласного как результат перехода на артикуляционно усиленный речевой регистр);

белогом < ‘с привадой-угощением’

***нам*:**

< к нам <на приваду> // на нашу <приваду>

+ фоносемантическое сближение русск. *нам* / коми *ме**нам** велöгö* ‘на мою приваду’.

Эту ассоциацию можно подкрепить другим, тоже верхневычегодским вариантом формулы: *ме**нам** бэлэге садись, чужей бэлэге не садись* (на мою приваду садись, на чужую приваду не садись). В других локальных традициях эта формула моноязычна, например: *Йöз вöлöга эн ветлы, ас вöлöга лок* (К чужой приваде (угощению) не летай, к своей приваде лети[560]) Соответственно, *Белогом дам* > ‘дам <угощенье>’;

+ внутренняя рифма *нам – дам*;

+ финальная формула-триада сопоставимая с троектратными заговорно-заклинательными закрепками (троекратное зааминивание, троекратное сплевывание и т.п.); финальные формулы-триады характерны и для детского фольклора коми (например, считалок).

***Садись*:**

---

[559] *Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С.* Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 195.

[560] см.: *Панюков А. В.* Из детской промысловой магии коми-зырян // Традиционная культура. 2014, № 3 (55). С. 147–148.

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.	Птичка, птичка прилетай.
Пезин вылӧ ***пукси,***	Садись на капкан,
Калябечсӧ чужйи.	Пни по кляпцу[561].

Обобщая рассмотренные ассоциативные смыслы, можно содержание этого заговора выразить так: «Клёст, клёст / «клё-клё» 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 языковому узусу (хотя бы применительно к комиязычной части, поскольку «русскоязычную» деформированную часть сложно привести к однозначному варианту). Этому реконструированному фрагменту заговора будет соответствовать такой грамматически точный перевод:

Кальсы, кальсы,	Клест, клест,
Сюра ныра, сюра ныра,	С крепким носом, с крепким носом,
Сера борда, сера борда.	С пестрыми крыльями, с пестрыми крыльями.

Оговоримся, что в силу отмеченных нами «разночтений» фрагмента *сюр-ньыр* реконструкция может быть несколько иной (*сюр-ньыр* < *сюр-ныр* < *сюрӧд ныртӧ* ‘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 создался семантически размытый, «заумный» вариант. Для того чтобы создать заумный текст заговора, в языковом сознании должен возникнуть «предтекст»-норма, который

[561] Там же. С. 154.

трансформируется – «переводится» на «иной», «магический» язык. Помимо соответствия лексико-синтаксической «норме», «предтекст» должен обладать и просодической «нормой»:

Ка́льсы, ка́льсы,	**v – v –**
Сю́ра-ны́ра, сю́ра-ны́ра,	**v – v – | v – v –**
Се́ра бо́рда, се́ра бо́рда.	**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 соответствии 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:

*Ка́ль**ц**(ы), ка́ль**ц**(ы),*	**v (–) v (–)**
*Сю́**р**-нь**ы́р**, сю́**р**-нь**ы́р**,*	**v v, v v**
*Се́**р** бо́**рд**, се́**р** бо́**рд**,*	**v v, v v**
На́м** бе́лог**ом** да́**м	**v v – – v**
(?) *Са́дись // сади́сь*	**v – // – v**

Очевидно, что перед нами совершенно иная ритмическая структура, почти целиком заполненная 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 нормой русского языка здесь должен быть ямб (*сади́сь*); в соответствии с общей ритмической организацией (и проекцией на коми аналог *пукси* ‘садись’) следует ожидать здесь хорей (*са́дись*). 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 марша[562], 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 коми слов заменены вибрантами (*сю́**р-**нь**ы́**р , се́**р** бо́**рд***); здесь же явное нагнетание концевых сонорных (*на́**м** бе́лого**м** да́**м***); здесь же мутация «с» > «ц» (*ка́ль**с**ы* > *ка́ль**ц**ы*). Все это придает заговору особую звукоритмическую «напряженность».

4.2.4. Метроритмическая матрица как структура-аттрактор

Структура рассмотренного выше 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 текст[563].

---

[562] 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.

[563] Опускаем обсуждение проблем, связанных с суггестивными свойствами ритма, и отметим наиболее близкие к нашей теме работы: 1. о взаимосвязи заговорного ритма и ритмомелодики с

На основе предварительных выводов сформулируем соответствующую гипотезу: языковые трансформы, определяемые 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, ритмомелодической и других размерностей. В контексте синергетической концепции языкового текста данное выше определение ритмической матрицы может быть опосредовано синергетическим представлением о метроритмической матрице, понимаемой как ритм самой структуры целого. Метроритмическая матрица встроена в текст и неосознаваемо воспроизводится человеком как общий, инвариантный сценарий пространственно-временной организации текста[564].

Принципы этой организации выявляются методом позиционного анализа, основанного на идее «золотого сечения» как одном из уникальных проявлений фрактального самоподобия частей и целого. 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.

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; 2. 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; *Пищальникова В. А., Чернова М. М.* Ритмомелодическая структура текста как репрезентант эмоционально-смысловой доминанты. М., 2003; 3. 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.

[564] *Манаков Н. А., Москальчук Г. Г.* Текст как природный объект // Педагог: Наука, технология, практика. Барнаул, 1999. С. 58–62.

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 текстосимметрику 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. Гармонический центр текста соответствует пропорции «золотого сечения» и определяеется 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 организации[565].

Отталкиваясь от сформулированной выше гипотезы, попытаемся применить 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, чӧсысь пӧткаясӧс варыш сёйӧмысь 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’) [*киястӧ пасьӧкӧдӧмӧн колӧ шуны* (раскинув руки, надо произнести): «Я сам Исус Христос»][566].

---

[565] 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.* Текстосимметрика как раздел общей теории текста: автореф. … д. филол. наук. Барнаул. 2005 и др.

[566] НМРК КП-12484. Л. 175. с. Часово, Часовский с/с Сыктывдинского района Коми Автономной области. Записал В. Д. Тарабукин в 1935 г. Рассказал восьмидесятилетний старик из с. Зеленца. Рукопись.

Исполнителем дано примечание к этому заговору: *Попъяс ыждасьӧны 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.

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 отсутствие грамматической связи 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 выявить, «из чего» и «как» сконструирован этот заговорный текст.

Строка 1**. *Господи бог благослови Исус 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»[567]. 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 угодья, 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»[568]. Больше никаких параллелей с анализируемым текстом не обнаруживается, однако в другом заговоре из этой рукописи («На заячью ловлю») с идентичным молитвенным вступлением есть

---

[567] *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 с современным правописанием.

[568] Там же. С. 182.

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»[569].

Строка 2. ***Стоит столб железный до небесного облака***

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, подпершися своим железным посохом» (воинский заговор)[570]; «Есть море железное, на том море железном стоит мост железной, середи того мосту железного стоит муж. Высота его от земли до небеси, а широта его от востоку и до западу»[571]. В рукописном охотничьем заговоре на удачную охоту, записанном С. Е. Мельниковым в сер. 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»[572]. 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 обнаружить не удалось. Вероятнее всего,

---

[569] Там же. С. 192.

[570] Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. Ред. *А. Л. Топорков, А. А. Турилов.* М., 2002. С. 282. Великоустюжск. сб. XVII в.

[571] Там же. С. 186.

[572] *Мельников С. Е.* Разнообразная ловля зырянами диких оленей // Живая старина, 1898. Вып.1. С. 480–482.

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:

Опущусь 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![573]

Для данного исследования важно, что в отличие от подобных протоисточников образы сокола и ворона в анализируемом заговоре «денотативны», т.е. связаны с прямыми значениями слов, их называющих. *Черный ворон* в соответствии с прагматикой заговора выступает обобщенным выражением хищных птиц, ворующух дичь (ястреб / коршун / ворон). Что касается сокола, то 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* имярек: *«Я сам Исус 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

[573] «Не от пламечка, не от огничка...» // Великорусские народные песни / Изд. проф. *А. И. Соболевским*. СПб., 1900. Т. VI. С. 382–384.

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, чернаго ворона, и вороницу и слепых твоих родителей и в ночь и по всяку пору»[574]. Кроме того, как уже было 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 (см.: *бордйыны* ‘бить, побить, колотить’, *бордйысьны* ‘драться крыльями (напр. о петухах)’ и ‘драться, подраться (преимущ. о детях)’[575]; *бордйысьны-ветлыны* ‘ходить, широко размахивая руками’), можно говорить о явных ассоциациях с образом птицы-помощника, охраняющей, защищающей добычу, т.е. о своего рода визуализации 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 (попавшую в ловушку птицу) – *Ясен-Сокол*, сидящий на железном столбе, бьет ворона (ястреба/коршуна) – заговаривающий уподобляет себя Ясен-Соколу, бьющему ворона (ястреба/коршуна).

---

[574] *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч. 2. Народная словесность. С. 182–183.

[575] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 24.

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 Исус Христос*». Соответственно, формула «я сам Исус Христос» может быть связана и с образом распятия, т.е. заговаривающий, раскинув широко руки, отождествляется с 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 местность[576]. 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 подключаются 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

[576] *Конаков Н. Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М., 1983. С. 173.

сам Исус Христос» замыкается с инициальной «Господи бог Исус Христос сын божий», замыкая-закрепляя магический смысл этого перформатива.

Теперь обратимся к методу позиционного анализа, рассмотренного в начале раздела, и попытаемся выявить гармонический центр (далее – ГЦ) рассматриваемого текста. 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 акцентый стих, строки составлены из двух акцентых «фраз»; они совпадают и со смысловым, и с 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:

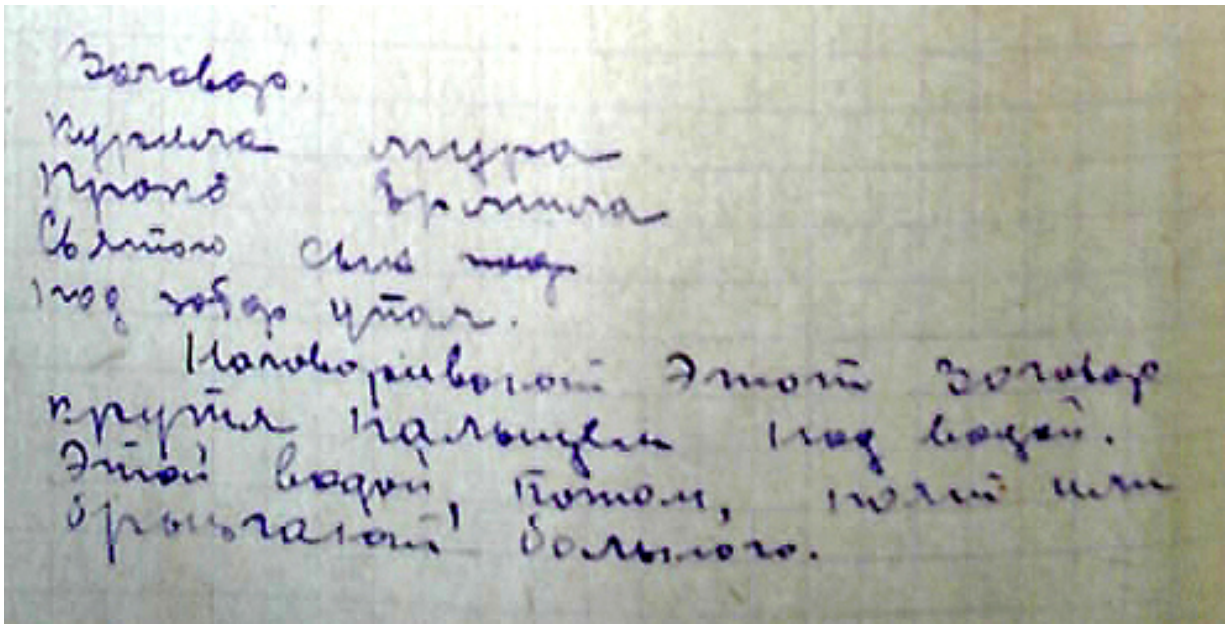
сʹид ʹ**и**т **йа́с**ʹ**эн** с**о́**кол | и бʹ́ил чʹ**о́**рны**йэ** в**о́**р**о**на

Эта звукосимметрия исчезает при любых попытках построить правильную синтаксическую конструкцию (исходя из цитированных выше заговоров от ворона, в прототексте могло быть словосочетание «чернаго 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. Это еще раз подтверждает автохтонность этого русскоязычного по форме, но комиязычного по смысловой организации

заговорного текста. Стратегию «сборки» такой «двуликой» конструкции покажем на следующем примере.

4.2.5. Самоорганизация 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
Прокӧ Ермила
Святого сын
Под забор упал.
Наговаривают этот заговор крутя пальцем над (под?) водой. Этой водой, потом, поят или брызгают больного[577].

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 Коми Автономной области. Как бы то ни было, по особенностям орфографии

[577] НМРК КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1932–1935 гг. Л.143. Зап. Софья Попова в июне 1935 г.

можно утверждать, что, несмотря на явную русскоязычность, он был записан от комиязычного исполнителя.

Вначале обратим внимание на **акциональный уровень.** По записи сложно утверждать, касались ли пальцем при произношении текста заговора самой воды: «крутя над (под?) водой» – вероятно, речь идет о кручении самой воды, поскольку подобные ритуалы предполагают определенные манипуляции с водой, которая заговаривается.

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 больного[578]. Однако в данном случае мы имеем дело с весьма упрощенным вариантом приготовления заговоренной воды, не требующим специальных условий или атрибутов (жестко фиксированная связь с определенным временем или местом, перекрещивание 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 такой, нехарактерный для заговорной традиции вариант имеет своего рода «примарную мотивированность» – это вращение воды, водоворот.

В культуре многих народов воде, взятой из водоворота, приписываются особые магические свойства[579]. У коми-зырян магическими свойствами наделялся и песок, взятый из водоворота: «Песок, взятый из водоворота реки, обладает

---

[578] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 159.

[579] О славянских традициях: *Виноградова Л. Н.* «Та вода, которая…» (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 35.

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»[580].

Исходя из того, что перед нами русскоязычный текст, деформировавшийся в силу попадания в чужеродную языковую среду, «прочитаем» его в русской просодике:

Кури́ла му́ра
Про́кӧ Ерми́ла
Свято́го сы́н
По́д забо́р упа́л.

Текст состоит из двух отличающихся и по формальным, и по смысловым признакам частей (микротекстов):

Микротекст 1 – явно деформированный фрагмент русскоязычного текста с комиязычным компонентом *про́кӧ*, который здесь, вероятно, является местной формой имени Прокопий. Соответственно, строка *Прокӧ 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 осмысления его как глагола.

Микротекст 2 представляет собой грамматически правильное предложение на русском языке *Свято́го сы́н по́д забо́р упа́л.*

При первом приближении Микротекст 2 действительно выглядит как вырванная из контекста «цитата» русского текста (прототекста). Однако 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.

---

[580]*Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 211.

Еще большую абсурдность такой реконструкции Прототекста придает подобная же интерпретация лексического содержания Микротекста 1. Если рассматривать (в одном ряду с *Прóкӧ Ермúла* ‘Ермил Прокопьевич’/ ‘Прокопий, Ермил’) слово *мýра* как некий антропоним или персоним, а слово *курúла* 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 Прокӧ Ермила/ Прокопия, Ермила» или «персонаж Мура курила / окуривала; персонаж Прокӧ «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.

Вследствие этого 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 бытовавший в коми традиции заговорный текст, записанный от коми исполнителя;

– 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;

– перед нами текст с неопределенно выраженной семантикой, что предполагает поиск заложенных в нем смыслов на периферии языка.

Итак, исходим из того факта, что анализируемый заговорный текст бытовал 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 *ку́ритны* ‘курить’, *сьва́тӧй* ‘святой’ (церк.-слав. *свя́тый*). Принимая первую строку заговора за «шаблон» (она задает определенный слого-ритмический размер), можно попытаться реконструировать просодический «облик» – или в терминах ритмики – «лексический ритм»[581] 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:

Ку́рила му́ра	**v – – v –**
Про́кӧ Ерми́ла	**v – – v –**
Свя́того сы́н	**v – – v**
По́д забор у́пал	**v – – v –**

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:

По́д-забор – допустимая в русской речи клитика (предлог сливается с последующим словом); формально мотивированный перенос ударения *у́пал* (< *упа́л*) 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.

---

[581] 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.

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 над водой), логично предположить, что каждая стопа соответствует одному обороту пальца; при этом, вращение, соответственно, неравномерное, импульсное (ритм $^{3}/_{4}$ + $^{2}/_{4}$) и совпадающее с ритмом заговаривания. Вращательные движения «под дактиль», в свою очередь, вызывают ассоциацию с ритмом вальса, однако была ли актуальна эта ассоциации 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.

Свя́того сы́н **v - - v**

Если мы попытаемся восстановить «чистый» метрический вид Микротекста 2, то наиболее возможный вариант будет таким:

Свя́того сы́на **v - - v –**

По́д забор у́пал **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 также, 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 будут рассмотрены 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 вновь 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 и́мя отца́ и сы́на и свято́го ду́ха (ами́нь) > свя́того сы́на.

Поскольку нас интересует только позиция ГЦ всего текста, процедура его вычисления 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 слово[582] или слог как минимальный

[582] Фонетическое слово отличается от слова лексикографического или лексико-грамматического возможностью включать в свой состав, наряду с одним (в русском языке) знаменательным

элемент слого-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 восьмисловного) совпадает с ГЦ молитвенной формулы и также 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:

Ку́рила му́ра	**v – – v –**
Про́кӧ Ерми́ла	**v – – v –**
*Свя́того * сы́н*	**v – – * v**
По́д забор у́пал	**v – – v –**

Таким образом, несмотря на смысловую (лексическую) бессвязность, рассматриваемый заговор довольно строго структурирован и гармонизирован. Находящийся в ГЦ заговора компонент *святого сына* является результатом

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-зырянина Михаила Жикина: *Госпоги помилуй слава отсуйу сынуйу сьватама 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).

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, паремии 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 *вомидз* ‘сглаза’:

Спаса-Варука,
Причистая владыка,
Железный стын,
Медные ворота!
Отойдите от меня,
Отшатните от меня
Все нечистые дуки
Все виды и все болезни. Сам Кристос «благослови Кристос»
Во имя отца... Аминь[583].

Вероятно, этот текст был переписан А. С. Сидоровым из рукописного текста в с. Лопыдино по р. Локчим (средняя Вычегда). Здесь, как можно видеть, 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* трансформировался в двойной персоним (агионим) Спаса-Варука. Возможно, по ассоциации с именем *Варук / Варука* ‘Варюха (Варвара)’, дополняющим *Причистую владыку.* Еще одной причиной для подобного переосмысления, видимо, послужило изменение ритмического строя заговора, при котором русское слово *рука* стало произноситься с ударением на

[583] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 163–164.

первом слоге *ру́ка*. Об этом, в частности, говорит и появление варианта с множественным числом *ру́ки*: *Христос во всем скöт и двор, благодатнöй дом, круглöй во дворы, крепкой стын, железной стын, неотданнöй ворота; от земли до небеса спасовая руки, Пречистая замыти, Христос печать*[584]. Эта «молитва при затворе ворот» была записана в начале прошлого века В. П. Налимовым на нижней Сысоле. К сожалению, это тоже рукопись, и мы не беремся точно воссоздать его ритмическую структуру. Однако, судя по последней формуле, концовка была такой: *Спáсовая ру́ки, пречи́стая за́мыти, хри́стос пе́чать.*

Для большей убедительности приведем еще один вариант (по аудиозаписи) этой же формулы: *А́слад а́нделыд ве́ськыд, а не́чистöйыд шу́йга пе́льпом вы́лад. Ве́к пö ті ку́имöн*öсь, *шу́лывлöмась: «Кри́стова пе́ча, **па́совея ру́ка**, при́чистая за́мок, а́нделькея моли́тва». Йи́гналас и то́млалас тэ́нӧ ле́ксис, а́слад а́нделыд. А́слад а́нделыд пе́ сія ве́к тэ́над пе́льпом вы́лад, тэ́нэс кра́нитö* [585]. (Свой ангел на правом, а нечистый на левом плече <сидят>. Всегда, мол, вы втроем, раньше сказывали: «*Христова печать, Спасовея рука, Пречистая замок, андельская молитва*». Запрет и замкнет тебя от всего худого, свой ангел. Свой ангел, мол, всегда на твоем плече, хранит тебя). Как видим, лексический ритм заговора здесь точно соответствует просодической структуре всего текста.

Итак, обозначим важные для наших разысканий моменты:

– атрибутив *Спасова рука* в силу семантической неопределенности и непонятности для коми исполнителей обладает повышенной вариативностью.

– во всех рассмотренных вариантах *рука́* преобразована в «хорей» (*ру́ка/ ру́ки*);

– кроме того, компонент С*па́сова ру́ка / Спа́са-Вару́ка (Спа́совая ру́ки / па́совея ру́ка* 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:

---

[584] *Налимов В. П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков. I. 39. S. 1110.

[585] ФФ ИЯЛИ А1117-3. Зап. студенты СГУ в с. Большелуг Корткеросского р-на Республики Коми от Ульяны Михайловны, 82 г. (фамилия не указана), 1994 г.

Спáсова рýка ***пóд забор ýпал***

Поскольку анализируемый заговор как особая речевая форма (в вербально-магическом регистре) мог характеризоваться интонационным и артикуляционным усилением, ряд фонетических изменений можно связать с особенностями этого вербально-магического регистра:

– в результате артикуляционного усиления щелевой /v/ превращается в фонетически похожий звонкий твердый согласный /b/: *спáсова > спáсоба;*

– в результате артикуляционного усиления происходит озвончение /s/ > /z/: *спáсова > спáзоба*; 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)[586].

– ассимиляция согласных: *С**п**áсова рýка > с**п**áсава – рý**п**а;*

– просодические сдвиги под воздействием этимологических ассоциаций *Спáзаба рýпа > (с)пá заба-р ýпа(л).*

Вероятно, можно особо выделить еще ряд закономерных фонетических изменений, однако и сказанного достаточно, чтобы представить общий порядок реконструкции:

Спáсова рýка *> спáсава – рýпа > пá – савар – ýпа(л) > пá – забар ýпа(л) > пá(д) забар ýпал >* ***Пóд забор ýпал.***

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)’[587].

Кроме того здесь могло иметь место промежуточное звукосмысловое звено – заимствованное слово *завор* ‘разборное прясло (часть изгороди)’, ‘ворота в

---

[586] НМРК КП-12480. Л. 37 об. Фольклор коми учащихся педтехникума. Зап. Е. Е. Осипова от В. П. Ларуковой, урожд. с. Нившера Корткеросского р-на Коми Автономной области, в 1935 г. Рукопись.

[587] Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. Сыктывкар, 1961. С. 126.

изгороди для проезда’ < рус. ‘околица, забор, городьба, прясла’[588]; оно зафиксировано во всех диалектах коми языка и, видимо, является достаточно ранним заимствованием, поэтому этимологизация асемантичного *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 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 иллюстративного материала примерах, а заговор от сглаза (*вомидз*) с инципитом *Спаса-Варука* по сути может быть принят как вариант искомого источника.

Имея уже вполне конкретные представления о возможном содержании прототекста, обратимся к первой части.

Микротекст 1.

Ку́рила му́ра	**v - - v -**
Про́кӧ Ерми́ла	**v - - v -**

Эта часть заговора имеет более глубокую степень семантической неопределенности, и, вероятно, морфологические соответствия (учитывая уже возникшие антропонимы *Про́кӧ* ‘Прокопий’ < ?; *Ерми́ла* ‘Ермил’ < ? (или ‘Ермил Прокопьевич’) – это результат спонтанных этимологических аттракций. Любые попытки отыскать в них следы прототекста (? < *впрок* / *проговорила* и т.п.) будут выглядеть неубедительно. Вследствие этого выберем другую тактику и попытаемся глубже проникнуть в формальную организацию этого микротекста.

---

[588] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 104.

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

ку́рила му́ра	::	*Про́кӧ Ерми́ла*
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 исследования[589], и, чтобы не увязнуть в этой теме, обратимся к уже имеющимся наработкам в данной 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 типах[590].

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 1.

Таблица потенциальных значений фонем

[589] 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. Пятигорск, 2009. Ч.1. С. 52–59.

[590] *Михалёв А. Б.* Теория фоносемантического поля. Пятигорск, 1995. С. 86 и след.

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	«лакание», «лизание», «жидкость»	«льющийся»

Фонемы [U/O], в нашем тексте встречающиеся 9 раз, из них пять – ударные, являются лабиализованными, что создает «округлость»; заднего ряда, т.е. находящиеся далеко (глубоко) от выхода звука, что дает признак «глубокий». Признаки «тяжелый» и «темный» являются следствием синестезии с «глубоким».

Лабиальные [B/P], в нашем тексте встречающиеся четыре раза, их лабиальность указывает на понятие «округлости» (особенно в сочетании с *лабиализованными гласными*); взрывной характер согласного [P] прекрасно передает звукоподражательное значение «взрыв», а сильное отталкивание губ друг от друга изображает «удар»; разновидностью взрыва могут 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 *ру́ка* > *ру́па* и далее *у́пал.*

Вибрант [R], в нашем тексте встречающийся пять раз, имеет 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 встречающийся три раза, связывается с «жидкостью» на основании характерного жеста языка как органа лизания и лакания; в свою очередь, «жидкость» создает возможность символизации по таким свойствам, как «льющийся», «плавный, ровный, гладкий», «липкий», «скользкий», «легкий» и т.п.

Таким образом, выделенные фоносемантические характеристики могут быть объединены в общий звукосимволический 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 квалифицируемую 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 квалифицируемый 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 звукосимволическими 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 выступает еще один важный параметр – это объем заговорного текста (8 слов), соответствующий объему разового восприятия текста. 7±2 объекта – это 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 человек воспринимает чью-то речь на слух, ему 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[591].

Говоря об одноразовом действии, наиболее выразительно можно иллюстрировать его посредством коммуникативной ситуации «учитель – ученик»: учитель воспроизводит заговорно-заклинательный акт с прототекстом, а ученик в силу определенных установок воспринимает не сам заговорный текст, а более

[591] Подробнее об этом: *Рабинович М*. Оперативная память и число семь // Наука и жизнь. 2010. № 8. С. 13–15.

глубинные 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 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 слого-ритмическим, морфемо-ритмическим (из слого-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.

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*[592].

Кроме того, наша гипотеза согласуется с рассмотренными С. Б. Адоньевой фактами существования надвербального, стратегического уровня заговорного знания: «Компетентность проявляется не в знании ритуальных текстов, но в свободном владении различными магическими стратегиями, владении, дающем возможность порождать магические высказывания самостоятельно, за счет подключения дополнительных кодов, меняющих форму знаков, используемых для магических актов»[593]. 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 русскkой 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

---

[592] Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995–1998 гг. / Сост. А. В. Панюков, Г. С. Савельева. Сыктывкар, 1999. С. 60.

[593] *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 123.

нимкыв ‘заклинание, заговор’, и ритуально-магическая линия развития представлений о *нимкыв* – славе, и профилактическая основа традиции *нимкыв видзны*, выводящая к мифоритуальным установкам социума, и «текстологические» детерминанты, связанные со спецификой самих заговорных текстов, и многое другое. Исходя из возникших расхождений и наслоений, оказалось довольно сложным 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. В аналитической части данной главы нами выдвинуты две авторские гипотезы.

Гипотеза первая: языковые трансформы, квалифицируемые 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 к 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 слого-ритмическим, морфемо-ритмическим (из слого-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. Тем самым, мы снова приходим к мысли о том, что «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, можно перейти 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

5.1. К постановке проблемы

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 нелинейных процессов в открытых 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.

В филологическом контексте результатом самосборки может стать фольклорный артефакт как структурированный объект. В предыдущей главе был сделан акцент на самоорганизации фольклорных заимствований с одновременным выявлением общих принципов. Технологически рассмотренные выше заумные заговоры и есть результат некоего аналога самосборки, его конечный результат в том случае, если исходить из того, что заимствованный заговор уже был внедрен в традицию и его передача соответствовала выработанным традицией способам. В этом узколокальном процессе задействованы только те составляющие фольклорной 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 основное внимание будет сконцентрировано 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 физического мира. Изоморфизм языковой системы и физического микромира связан с древними представлениях об атомизме языка – с античной философией и древнеиндийской грамматической традицией, где звуки-буквы часто представлялись как «строительный материал» речи[594]. С самого начала зарождения генетики было осознано глубинное сходство между языком и процессами обработки и передачи генетической информации. Р. О. Якобсон проводил параллели между структурной лингвистикой и молекулярной биологией, рассматривая ДНК как «язык природы». Он указывал на общность кода, линейность и наличие знаковых систем (означающее / означаемое) в обоих случаях, предполагая, что человек неосознанно конструировал язык по образцу генетического кода[595].

Современные исследования развивают эту идею, предлагая рассматривать геном как гипертекст, а синтез белка – как лингво-семиотический процесс, где клетка «читает» информацию, подобно человеку[596]. Продолжение аналогий между двумя системами позволяет говорить о том, что в общем иерархическом тождестве вербальные тексты представляет собой объекты супрамолекулярного (надмолекулярного) уровня, обладающего своими специфическими характеристиками[597]. Дальнейшее развитие этого тезиса открывает и определенное сходство принципов и механизмов агрегации «субмолекулярных»

---

[594] Обсуждению этой темы посвящены материалы круглого стола «Атомизм и алфавитный принцип», опубликованные в отдельном выпуске журнала «Вопросы философии»: Вопросы философии. 2014. № 6.

[595] *Jakobson R.* Linguistics. Relationship between the science of language and other sciences // Main trends of research in the social and human sciences. The Hague: Mouton, 1970. P. 419–453. Об этом: *Гамкрелидзе Т. В.* Р. О. Якобсон и проблема изоморфизма между генетическим кодом и семиотическими системами // Вопросы языкознания. 1988. №3. С.5–8.

[596] *Золян С. Т.* Вновь о соотнесенности языка и генетического кода // Вопросы языкознания. 2016. №1. С. 114–132.

[597] *Лен Ж.-М.* Супрамолекулярная химия. Концепции и перспективы. Новосибирск: Наука, 1998; *Зоркий П. М., Лубнина И. Е.* Супрамолекулярная химия: возникновение, развитие, перспективы // Вестник Московского университета. 1999. Т. 40, № 5. С. 300–307.

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 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 множества вторичных, слабых связей с достаточно большой суммарной энергией, что способствует образованию устойчивых молекулярных комплексов.

Формирование супрамолекулярных ансамблей может происходить самопроизвольно, и 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 молекул[598].

В переводе на язык лингвистики – агрегация текста как «супрамолекулярного» образования может быть рассмотрена как процесс

---

[598] 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: 12.03.2026).

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 – стимулами[599]. 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 связей. Несомненно, структура художественного произведения представляет собой сложнейшую иерархию асоциированных 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.)[600] могло бы

---

[599] См. об этом: *Сахарный Л. В.* Введение в психолингвистику. Л.: ЛГУ, 1989; *Овчинникова А. Г.* Ассоциации и высказывание: структура и семантика. Пермь, 1994.

[600] В 1451 г. после подавления «Шемякиной замятни» Великий московский князь Василий Темный, укрепляя свою власть, назначил 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 возглавил династию Пермских князей, а младший Василий (около 1435–1480 гг.) после смерти отца стал 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. погиб от рук вымичан (сюжету о его гибели и посвящен данный раздел работы). Князю Василию наследовали сыновья

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, где на гербе изображена шапка Мономаха как символа древнего центра страны, которого были удостоены только бывшие столицы великих княжеств.

Однако на уровне местной истории именно Княжпогост не оставил ни одного исторического свидетельства: неведомо, кто его основал, жил ли там кто-либо из вымских князей. Этот парадокс прозрачной этимологии слова и темной истории поселения на протяжении пяти веков выполнял и продолжает выполнять аттрактивную роль в формировании локальной истории. Из всего спектра имеющихся на сегодня фольклорных, литературных и околонаучных 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 (местные жители могут показать это место даже сейчас), факт убийства князя в 1480 г. зафиксирован в письменном источнике XVI в. – в Вычегодско-Вымской летописи[601] (далее – ВВЛ). Таким образом, 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.

Федор и Петр. Петр Вымский погиб в 1499 г. при штурме Пелыма 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 умер, и род вымских князей пресекся.

[601] Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. С. 257–271.

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 г. – 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-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 довольно узкому кругу лиц.

Согласно ВВЛ, князь Василий Ермолаевич Вымский решил построить на Выми возле Туръи 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*[602].

При существенном ряде спорных моментов, выявленных исследователями в тексте ВВЛ[603], описанное событие подтверждается многочисленными косвенными

---

[602] Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись. С. 262.

[603] 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;

свидетельствами. 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 поминовение родителя. О них говорится в «Жалованной грамоте» великого князя Ивана Васильевича жителям Перми Вычегодской 1484–85 г.[604] Достоверность этой записи придает и точное описание произошедшего убийства. По мнению Б. Н. Флори, первого исследователя ВВЛ, летописец пользовался источниками XV в., в частности, не дошедшей до нас Пермской владычной летописью, которая велась в Усть-Выми при епископе Филофее (1471–1501 гг.)[605]. 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 Туръе была когда-то. Туръя была московским пограничным постом, пограничным округом. И были здесь турецы что ли, поэтому и название Туръя 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.*

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).

[604] Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып.4. С. 246.

[605] *Флоря Б. Н.* Коми-Вымская летопись. С. 231.

Там есть местечко Кар яг (букв. ‘бор, в котором стоял город’). *И в Кар яге он начал строиться. 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 Васьӧс вийӧм – 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*[606].

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 *Васьӧс вийӧм* недалеко от городищенского бора. Кроме того, народные предания включают множество деталей и подробностей об этом событии, которых нет в ВВЛ: *Жил тут в Туръе 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 Васьӧс вийӧм, перед Пожегом. У устья Пожега. 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 Васьӧс вийӧм – Убийство Василия. И это место, и участок вокруг называют Васьӧс вийӧм*[607].

---

[606] ФФ ИЯЛИ А0696-8. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. от М. А. Жилиной 1931 г.р. в с. Туръя Княжпогостского р-на Коми АССР. Дано в переводе на русский. Отредактированный текст на коми языке опубликован в: Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 35–36, №23.

[607] ФФ ИЯЛИ А0697-15. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. от Н. В. Габушева (данные о возрасте отсутствуют) в с. Туръя Княжпогостского р-на Коми АССР. Дано в переводе на русский.

Даже при беглом сравнении летописного текста и устных преданий их связь кажется очевидной. Устные предания развивают и детализируют тот же сюжет, в основе которого лежит реальное историческое событие прошлого. В этой исторической действительности сама связь 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. Одновременно с этим устная традиция не только сохраняет память об названном событии, но и фиксирует его топологию в местной топонимике (точное место убийства, место строительства городка), благодаря чему в мельчайших деталях сохраняются и транслируются на протяжении пяти веков предания о князе Василии. После публикации текста ВВЛ в 1958 г. эти две версии – фольклорная и летописная – взаимоподтверждаются и далее уже существуют 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» (в *Кар яге*) 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 датировку[608]. Городище расположено в местечке Каръяг, напротив устья р. Пожег, правого притока Выми, на 4 км выше с. Туръи (и на два километра ниже ручья *Васьӧс вийӧм 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., вероятнее всего погибает в одной из вооруженных стычек с московскими войсками, и его уже не существовало к моменту прихода на Вымь Стефана Пермского, т.е. к 1380 г. (за сто лет до смерти Василия Вымского).

---

[608] *Савельева Э. А., Кленов М. В.* Пожегское городище / Серия препринтов «Научные доклады». Коми научный центр УрО РАН. Сыктывкар, 1992.

Мотив «строительства города» по исторической логике должен быть связан с Княжьим погостом, который находится ниже с. Туръи на 50 км и расположен примерно на середине пути между селами Усть-Вымь и Туръя. «Княжеский погост» впервые упоминается в жалованной грамоте великого князя Московского Ивана III епископу пермскому Филофею (1490 г.), т.е. этот населенный пункт появился 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 сам собой напрашиваются вопросы: а где же тогда был город, который хотел построить Василий Вымский в 1480 г., и был ли он в исторической действительности?

Чтобы прояснить общую картину, возвратимся к фольклорной традиции XX в. и обнаружим один удивительный факт.

В 1946 г., в Туръе, 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, посовещались и решили убить Василия. Излучиной убийства*

– «Виӧм кӧтшас» 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[609].

Очевидно, что перед нами два варианта одного и того же предания с целым рядом совпадающих деталей и с общей топонимической привязкой. Однако в сюжете князя уже нет.

Здесь необходимо прежде всего вспомнить, 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 связанная с историей таможни в с. Туръя). Кроме того, в эти самые годы именно на этом участке Выми велись активные археологические работы, и не исключено, что если не сам сюжет из ВВЛ, то образ князя Василия Вымского мог быть занесен в устную традицию археологами.

Объективности ради надо сказать, 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 А. С. Сидорова, которому принадлежит честь открытия Пожегского городища в 1920-е гг. В своих

---

[609] Зап. Г. А. Федоров в 1946 г. от В. А. Кучменева (68 лет) в с. Туръя. На коми языке опубликован: Коми легенды и предания / Сост. *Ю.Г. Рочев*. Сыктывкар, 1984. С. 51–52, №36.

археологических разысканиях А. С. Сидоров всегда опирался на полученные от местных жителей сведения. К тому же, он несколько лет (1913–1915 гг.) до этого работал сельским учителем в д. Кони Туръинского с/с и не мог не знать местного фольклора. Итоги его археологических разведок на Выми были опубликованы в статье «Памятники древности в пределах Коми края»[610]. Вот что он пишет о Пожегском городище (А. С. Сидоров назвал его Туръинским по близости к этому селу) в 1924 г.: «С одним из ручьев, впадающих в р. Вымь в трех километрах выше данного городища, *Васес вийӧм 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)»»[611].

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 Туръе. 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 *Васес вийӧм шор* и предания о богатыре с именем князя Василия Вымского[612] (то есть первым вводит в «интеллектуальный оборот» эту версию). В последующей, неопубликованной работе 1937 г. «Археологические памятники Вымского района Коми АССР»[613] 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,

---

[610] *Сидоров А. С.* Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 7–10. С. 58–60.
[611] Там же. С. 59, прим. 20.
[612] Там же. С. 59.
[613] *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.

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 булгарского замка) в центре городища могут быть связаны с княжеской резиденцией. Тем самым, в точности предсказывает появление записи ВВЛ за 1480 г.: *Почал князь Василей Вымской город на Выме на Турею строити…* Попутно обратим внимание на тот факт, что в 1927 г. П. Г. Доронин уже сделал копию ВВЛ. Наверняка он был знаком и с самим А. С. Сидоровым, и с его работами, но по каким-то причинам еще 30 лет молчал об этой рукописи.

Итак, возникла 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, если принять во внимание активное внедрение в повествовательную традицию исторических сведений. Однако 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 *Васьӧс вийӧм,* явно привязанное к Пожегскому городищу, также 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 *Васьӧс вийӧм 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 появляется и место убийства. Возникает временная петля, не поддающаяся рациональному объяснению: устные предания не могли зародиться 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 *Васьӧс вийӧм 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 *Васьӧс вийӧм 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 *Васьӧс вийӧм шор* и по структуре и семантике названия зафиксированы, например, в микротопонимии Прилузья: ойконим *Малань вийӧм дзиб* (букв. ‘гора, на которой убили Малания/Маланью’); гидроним *Вийсьӧм шор* (букв. ‘ручей, где произошло убийство’)[614]. Для сложносоставных коми топонимов глагольные (причастные) конструкции такого типа – явление исконное и распространенное[615]. Кроме того, анализируемый 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. Топоним *Васьӧс вийӧм* известен в вариантах *Виӧм кӧтшас* ‘излучина реки, где произошло убийство’, *Васьӧс виӧм* ‘убийства Василия (место)’, *Васьӧс вием шор*, *Васьӧс вийӧм шор* и в единственной фиксации *Васим вием шор.* Как можно заметить, при четкой привязанности убийства к устью ручья сам апеллятив *шор* здесь явно является факультативным и, возможно, вторичным. Учитывая то, что общим элементом для всех вариантов является слово *вийӧм/виӧм/вием,* логично предположить, что первичным здесь мог быть гидроним *виям* ‘проток по низине, образуемый в половодье, полой’ (в летнее

---

614 *Мусанов А. Г.* Географические названия Лузско-Летского бассейна Республики Коми. Сыктывкар, 2006. С. 72.

615 *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. Мат-лы международной научной конференции (17–19 мая 2000 г.). Сыктывкар, 2000. С. 482–484.

время обычно остается небольшой ручеек; *виям* < *виявны* ‘течь тонкой струйкой, капать’), в результате деэтимологизации ставший частью названия. Это соотносится и с топографией местности, и «вписывается» в общий гидроконтекст (чуть выше *Васес вийӧм* 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 сложности гидрорельефа Вычегды на этом участке. Апеллятив *виям* обычно входит в состав сложносоставных топонимов в качестве коннотатора, поэтому есть смысл продолжить реконструкцию гидронима *Васьӧс*/*Васес вийӧм* ‘проток Васес/Васьӧс’.

На определенные размышления наводит и неправильная грамматическая форма топонима *Васес/Васьӧс вийӧм.* В коми языке винительный падеж имеет две формы: нулевую, сходную с именительным падежом (т.н. винительный неоформленный), и форму с суффиксами, в данном случае *–ӧс*. Вторая форма выполняет выделительную функцию и называет определенный, конкретный объект, понятный по речевому контексту. То есть *Васьӧс вийӧм* 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 вийӧм*; так же, как и в вышеприведенном ойкониме *Малань вийӧм дзиб* (букв. ‘гора, на которой убили Малания/Маланью’), но никак не *Маланьӧс вийӧм дзиб*. Вероятно, антропоним *Васес/Васьӧс* возник на основе двусложного апеллятива с размытой семантикой, более похожего на такую, суффиксальную форму.

На сегодня 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 *Кутшпозъя* и составлял

старое русло Вычегды: *Раньше называли, вот насколько уже берег реки изменился, был перекат. Перекат был от нас в двух километрах, был он там, где теперь* <болото> *Кутшпозъя, это была старая река, Вычегда. И про эту старую Вычегду говорят: когда обратно на этом месте появится перекат, только тогда жизнь прежняя вернется, но старые притчи нам не знать, что она означала? И вот тогда Кутшпозъя была старым берегом реки. И вот ниже озера, называют место Васем – вот этот Васем тоже старая Вычегда, очень глубокая* <старица>*, 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 Кутшпозъя* <болото> *было старой Вычегдой*»[616]. 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.

На верхней Вычегде нами были обнаружены близкие к искомому *васес* топонимы *Васевойт* (урочище близ с. Аныб) и *Васёвгöплек* (урочище, с. Деревянск)[617]. Как удалось выяснить, микротопоним *Васевойт* связан с местом на берегу реки ниже с. Аныб, а также с обозначением рыбной тони – небольшого залива на р. Вычегде. По убеждению местных жителей, этот микротопоним никак не связан с именем *Василий*, хотя они и затрудняются объяснить его происхождение. Вероятно, это название также 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 корнеслов связан не с поймой реки, а с низиной у крутого берега, поросшей кустарником. Этот залив связан с цепью руслообразных озер, вероятно, некогда представлявших старицу р. Вычегды. Таким образом, апеллятив *васе/ васев* можно связать со значением ‘залив, связанный с озерами старичного происхождения’. Соответственно, другой верхневычегодский

---

[616] ФФ ИЯЛИ К382. Зап. Н. Д. Бараксанова от А. Е. Коняевой в д. Тыдор Усть-Вымского р-на Коми АССР. 1978 г.

[617] *Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С.* Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 236.

гидроним *Васёвгöплек* также состоит из двух апеллятивов: *Васёв* и *гöплек* < *гоблек* ‘омут, глубокая яма на дне реки или озера’[618]. К сожалению, восстановить его точное местонахождение также пока не удалось.

Таким образом, слово *Васес/Васьöс* в названии *Васес(Васьöс) вийöм шор* – явно восходит к апеллятиву с основой *ва* ‘вода; река’. Лексемы *васем, васе(в), васёв и васес* сложно свести к одной форме. Вследствие этого можно предположить несколько 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’[619], ‘залив’, ‘затон’[620]: и *Васем,* и *Васевойт,* и *Васёвгöплек* связаны с небольшими, но глубокими местами, близкими к понятию ‘залив’; здесь же вариант *вием кöтшас* < излучина на реке, залив, куда впадает *Васес вием шор.* Как бы то ни было, гидронимическое происхождение слова *васес* 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 *Васес виям* ‘проток в водоем-*васес’* (возможно, исходная форма была другой – *Васем виям* / *Васев виям*) под воздействием вошедшего в местный ономастикон имени *Вась* ‘Василий’ деэтимологизируется и осмысляется как гидроним *Васес(Васьöс) вийöм шор* ‘ручей, где убили Васю/ Василия’.
2. Под воздействием оказавшихся поблизости антропогенных микролокусов (площадка бывшего городища-*Кара*, бор *Кар яг*, ручей *Кар шор*)

---

[618] *Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С.* Верхневычегодский диалект коми языка. С. 81.
[619] Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар, 1999. С. 252.
[620] Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. М., 1983. С. 406.

возникает сюжет об убийстве строителя города Василия, связывающий два локуса – место городища и место убийства.

3. Далее уже по устойчивому сценарию один из вариантов этого топонимического сюжета попадает в околоцерковную среду и идентифицируется с именем князя Василия Вымского.
4. Сюжет об убийстве князя Василия фиксируется в ВВЛ.
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 он в результате народно-поэтического осмысления случайно оказавшихся рядом топонимов. О поэтических особенностях этого уникального сюжета и о механизмах его самопорождения следующий раздел работы.

5.1.2. Самосборка сюжета предания об убийстве Василия Вымского

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 совершенно чужды коми повествовательной традиции. Прежде всего, это мотив жестокого убийства с расчленением тела на камне и оскоплением, 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, он должен бы был пройти сквозь повествовательные фильтры и «вписаться» в традицию. Это, в свою очередь, позволяет предположить, что сюжет этот автохтонен, но его истоки скрыты.

Итак, что мы имеем. Согласно наиболее общему представлению о жанре преданий, структурным стержнем этого вида повествований выступает событийный сюжет – как определенный способ художественного осмысления, организации событий. Соответственно, 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.

Уровень 1. Гидроним *Васес* виям* ‘проток из водоема-*васес*’ (возможно, исходная форма была другой – *Васем виям*/ *Васев виям*) под воздействием паронимических сближений: *виям* ‘проток’ >< *виям* ‘убъем’/ *вийӧм* ‘убийство’; *васес/ васем/ васюм /васев* >< *Вась* ‘Василий’ деэтимологизируется и осмысляется как микротопоним *Васес вийӧм* – с «возвратом» в гидронимический пласт *Васес вийӧм* + *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 структурировать вокруг себя ассоциативно-смысловое поле, контуры которого определяются тем, что:

– Мотив убийства уже обладает минимальным набором предикативных позиций: **«место действия» – «субъект действия» – «действие» – «объект действия»**

Васес вийӧм убийца (?) убийство жертва

– Мотив убийства уже обладает минимальной топологией (определенная событийная последовательность «до» – «после»), к которой необходимо подобрать подходящий хронотоп.

Уровень 3. Вокруг этой связки-мотива возникает событийная матрица с «пустыми» позициями, требующими заполнения. Структуру этой матрицы можно представить в виде трехчастной схемы: **начало**, **финал** и некая **причинно-следственная связь**, превращающая события в сюжет.

В соответствии с событийной логикой мотив убийства занимает в матрице позицию финала.

инициальная ситуация – причинно-следственная связь – финальная ситуация

? ? убийство Василия

Для удобства выражения опустим пока срединный элемент «причинно-следственная связь» (вернемся к нему позже).

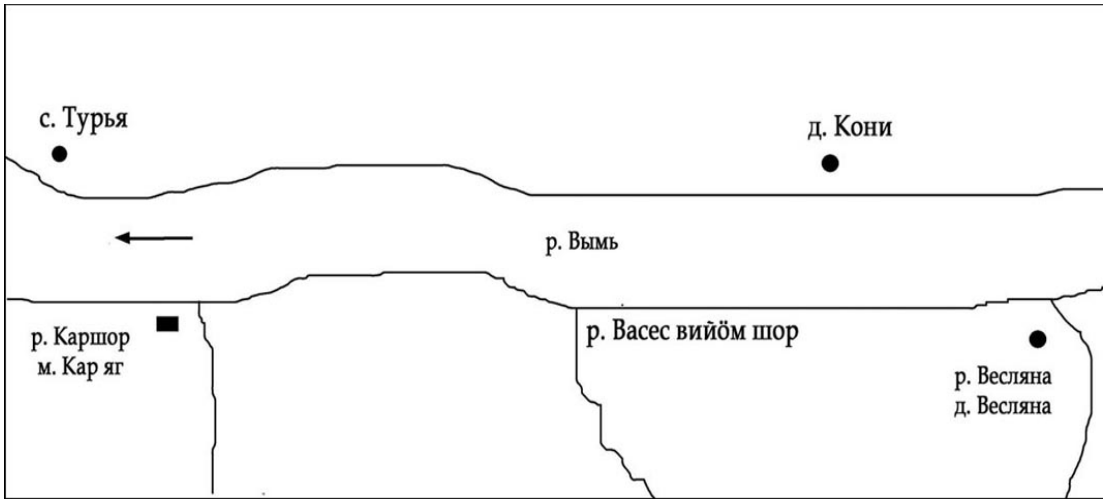
Эта событийная матрица уже обладает определенной логической структурой, поскольку финальная субъектно-объектная триада (субъект S – действие A – объект O) формирует свое «зеркальное» отображение, т.е. инициальная часть потенциально обладает подобной же субъектно-объектной «триадой», но зеркально противопоставленной (S^{-1} – A^{-1} – O^{-1}), как, собственно, начало и конец. Соответственно, возникают контуры некоего **антисобытия с антиролями** (т.е. меной субъектно-объектных позиций):

?	//	убийство Василия
Жизнь	//	Смерть
A^{-1} «рождение»	//	A – «убийство»
Субъект действия – Василий	//	Субъект действия – ?
Объект действия – ?	//	Объект действия – Василий

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. Туръя, д. Кони	//	р. *Васес вийӧм*, м. *Кар яг*, д. Весляна
жизнь – рождение	//	смерть – убийство;

б) **«вертикальная»** – вдоль левого берега; соответственно

Инициальная часть	//	**Финальная часть**
м. *Кар яг*, р. *Кар шор* / д. Весляна	//	р. *Васес вийӧм шор*
жизнь – рождение	//	смерть – убийство

С возможной дополнительной ориентацией на гидронимический план: ручьи *Кар шор*, *Васес вийӧм шор* и река *Весляна*. В фокусе 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 вийӧм 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. *Кар яг*, р. *Кар шор* / д. Весляна	//	р. *Васес вийӧм шор*
жизнь – рождение	//	смерть – убийство
шор + *кар* + «человек» + «много»	//	*шор* + «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 вийӧм 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 сооружений[621]. Это уже предопределяет появление признака «каменный» в проекции на нашу структуру противопоставленный «деревянным» деревням. Кроме этого, в общий топонимический дискурс мог быть вовлечен и ойконим *Изкар* (букв. ‘каменный город’) – урочище где-то напротив ручья *Васес вийӧм 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 квалитативно-квантитативного 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.). Как дополнительный вариант можно привести оппозицию: «большой» город – «маленький» человек и т.д. Качественно-количественные связки конкретизируют образ городища/города и приводят к появлению мотива строительства «большого» = «каменного» города.

Здесь надо остановиться и обратить внимание на возникшее расхождение в сюжете. 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 идет о строительстве города в «современном смысле»[622]. В общей ассоциативно-

---

[621] *Савельева Э. А., Кленов М. В*. Пожегское городище.

[622] *Сидоров А. С.* Памятники древности в пределах Коми края // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 7–10. С. 58.

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 соответствии 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 => оскопление. Таким образом, основные ассоциации как бы образуют конечные циклы: рождение – убийство – зачатие – антизачатие; строительство – разрушение – собирание – расчленение; то есть комплементарные пары закрепляются еще и диагональными связями.

Теперь попробуем суммировать результаты и представить их в виде единой ассоциативно-смысловой структуры:

Инициальная часть	**Финальная часть**
кар ‘город, городище’	место убийства *Васес вийӧм*
жизнь	смерть
зарождение	убийство
зачатие	антизачатие (оскопление)
строительство	разрушение
сочленение	расчленение
камни – «много»	камни – «один»
части в целое	целое на части
субьект действия – *Василий* –	*Василий* – объект действия
объект – город (+ горожане)	(«горожане») – субъект действия
действие «из частей в целое»	действие «целое на части»
объект – «много»	объект – «один»
субъект – «один»	субъект – «много»
субъект – «большой / сильный»	субъект – «маленький/слабый»

Можно 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 на камне у ручья *Васес вийӧм шор*.

Как можно видеть, 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. Однако в анализируемых текстах этого мотива нет**.** Само «богатырство» зафиксировано в имени героя *Ён* Вась ‘сильный’ и в образе его богатырского коня, на котором стоит остановиться особо. Если приглядеться к нашей ассоциативно-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’ как возможное прозвище основателя) или *Конӧ, Конэй* ‘Кондратий’[623]. 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 и происхождение этого названия: *В Конях был действительно, Йиркап этот ездил, из Коней туда, до Куштысевки. На коне ездил. Этот Йиркап как князь был, князь. Почему Йиркапом звали, я не знаю. А*

[623] Топонимия Республики Коми. Словарь-справочник / Сост. А. П. Афанасьев. Сыктывкар, 1996. С. 78.

это я слыхал. 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[624]. 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 вийӧм.*

В варианте предания о богатыре *Ён Вась* образ богатырского коня выполняет «архетипическую» роль вестника гибели Василия, но «прорастает» он из тех же смысловых сближений топонима *Кони* в связке с квалитативно-квантитативными ассоциациями *конь* – «один», «большой», «высокий» – «конный» // «пешие» – «низкие», «маленькие», «много» – кони.

В общем ключе необходимо учитывать и цветовые ассоциации, связанные с конем богатыря: *серӧй* – «необычный» // обычный» – «черный». Хроматизм *серӧй* 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 вийӧм* («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 уже было отмечено, предопределена приведенной выше «вертикальной» топографической схемой, которая и получает дальнейшее развитие.

---

[624] ФФ ИЯЛИ А0697-12. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в с. Туръя Княжпогостского р-на Коми АССР. 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*** (выделение мое – А.П.)*, и посекли вымичи Василья князя на смерть*[625].

Устные предания: 1. *И в Кар яге он начал строиться. 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*[626]. 2. *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 Васьӧс вийӧм, перед Пожегом. У устья Пожега. Там его догонят веслянские крестьяне и там его и убьют, на камне порубят, отрубят ему «мужское»*[627].

В отличие от этих версий, в сюжете о богатыре *Ён Вась* ПСС представляет собой достаточно развернутый микросюжет: *Вот однажды он дал в долг денег*

---

[625] Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. С. 262.

[626] ФФ ИЯЛИ А0696-8 Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. от М. А. Жилиной 1931 г.р. в с. Туръя Княжпогостского р-на Коми АССР. 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.

[627] ФФ ИЯЛИ А0697-15. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. от Н. В. Габушева (данные о возрасте отсутствуют) в с. Туръя Княжпогостского р-на РК. Дан перевод с коми языка.

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 се их дома разрушил. Пришли веслянцы со страды, а дома разрушены, все развалены. Собрались веслянцы, посовещались и решили убить Василия[628].

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 получают аванс и дают согласие **строить город** – в финальной части все превращаются в **разрушителей**: *Ён Вась* разрушает деревню, а деревенские

[628] Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 61–52. Дается перевод с коми языка.

«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 обозначить переход между ними. Предложим 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 контрапункта[629], в котором производное соединение (микросюжет ПСС) создается посредством обращения основного «голоса». Именно это создает «объемность (хронотопа)» событийному ряду (при 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 рассуждениях выше уже был использован этот термин, поскольку вся выстроенная нами ассоциативно-смысловая структура возникает в результате многократных ассоциативных аттракций, характерных, по Леви-Строссу, мифологическому мышлению[630]. Этот пункт требует отдельного обсуждения в рамках теории сюжетосложения. Здесь

---

[629] *Богатырев С. С.* Обратимый контрапункт. М., 1960.

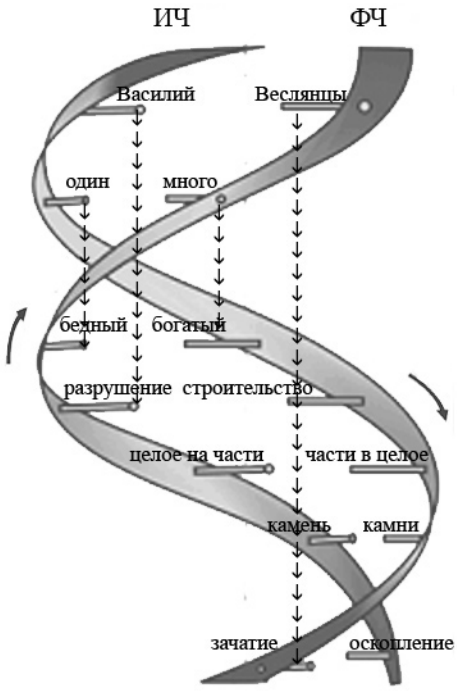
[630] Об этом см.: *Леви-Стросс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М., 2001; *Леви-Стросс К.* Структура и форма // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1986. С. 9–34; *Мелетинский Е. М.* Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В. Я. Морфология «волшебной» сказки. М., 1998. С. 459–460.

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 $Fx(a):Fy(в)=Fx(в):Fa\text{-}^{1}(у)$ это можно выразить примерно так: если действия строительства Fx Василия (а) приводят к разрушению строений Fy веслянцев (в), то действия строителей Fx веслянцев (в) приводит к разрушению и устранению самого Василия $Fa\text{-}^{1}(у)$;

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-смысловой 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, прежде всего, связанных с искомым нами мотивом жесткого коллективного убийства с оскоплением 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.

Наконец, самое важное: сконструированная нами структура сюжета весьма точно отражает принципы супрамолекулярной самосборки, с которых начаты рассуждения в данной главе. Собственно, мы уже совершили «мягкий» переход к

«надмолекулярному» взгляду на сложноорганизованную структуру художественного текста.

5.2. Самосборка демонологического сюжета и измененные состояния сознания

Изучение измененных состояний сознания (ИСС) представляет собой одну из самых динамично развивающихся областей междисциплинарных исследований последних десятилетий. Особое место здесь занимают лингвистика измененных состояний сознания, основной постулат которой можно выразить в виде тезиса о «лингвоцентричности» ИСС: все ИСС характеризуются, в первую очередь, изменением речи человека, которая является непосредственным репрезентантом сознания. Этот параметр подвержен вполне адекватному анализу методами лингвистики[631]. 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 сознания[632].

Что касается народной демонологии, то ее изучение в русле исследований ИСС на сегодня 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 ИСС[633], трудно

---

631 *Спивак Д. Л.* Лингвистика измененных состояний сознания. Л. 1986; *Спивак Д. Л.* Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000.

632 *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.* Измененные состояния сознания: психология и лингвистика. СПб., 2000; *Сидорина Е. В.* Способы экспликации измененного состояния сознания в художественном произведении // Филологические науки в России и за рубежом: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Санкт-Петербург, июль 2015 г.). СПб., 2015. С. 105–107; *Черных Н. В.* Поэтический текст как языковое свидетельство измененного состояния сознания автора (на материале стихотворений Марины Чешевой) // Известия Сочинского государственного университета. 2013. № 4–2 (28). С. 226–229.

633 По аналогии с подразделением психических функций у Л. С. Выготского ИСС могут быть разделены на «высшие» и «низшие». «Высшие» – это культурно-исторически обусловленные

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 традиции[634]. При этом очевидно, что широкий спектр сюжетобразующих ситуаций[635] 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 остается за текстом или воспринимаются как 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).

Оттолкнувшись от «лингвистической относительности» любых описаний ИСС, мы попытались сконцентрировать внимание на том, как эти описания отражаются в демонологических рассказах. Аналитическим материалом наших

формы ИСС (культура может обусловливать или задавать определенный набор ИСС, их специфические характеристики, способы вхождения в конкретное ИСС и многое другое), а «низшие» – «натуральные», нецеленаправленные, случайные ИСС, наступающие в результате дезорганизации ОСС и характеризующиеся хаосом, отсутствием структуры психической жизни (*Гордеева О. В.* Измененные состояния сознания и культура: основные проблемы и направления исследования в современной психологии / Измененные состояния и культура. Хрестоматия / авт.-сост. О. В. Гордеева. СПб., 2009).

634 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 г. СПб., 1998. С. 223–229; *Шумов К. Э.* Прагматика и ритуалистика в русской быличке // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998. С. 210–218.

635 О сюжетообразующих 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/luriem_razumova2.htm (Дата обращения: 29.10.2025).

изысканий послужили охотничьи былички коми-зырян, повествующие о контактах охотников с миром сверхъестественного и необъяснимого.

Выбор материала был обусловлен рядом специфических черт, присущих охотничьей субкультуре. Промысловая жизнь довольно 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. К тому же лес традиционно воспринимается как «чужое», «необжитое человеком» пространство, населенное лесными духами[636]. Все эти факторы способны вызывать ИСС, сопровождаемое 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 малой степени подвергаются типизации и поэтизации.

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 исследования[637].

---

[636] *Уляшев О. И., Ильина И. В.* Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009. С. 100–130.

[637] 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

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 situации; он пропускает сквозь свою рубаху несколько горячих углей; видение исчезает: *Это Александра Алексеевна, моя жена, рассказывала. Отец, мол, как-то вернулся с охоты: «Допекло, – говорит, – меня!»* (пӧгибӧ 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* (Сэсся, пӧ, зэв кузь сьӧд сарапана бабаяс кутісны син водзын ветлӧдлыны)». *А это от углей 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*

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.

бы рассказывать. А в чем там дело? Я уже по-всякому размышлял. Что-то ведь бывает такое[638].

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, и можно предположить, что эта 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.

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 в исследуемой быличке увидеть сложно.

---

[638] ФФ ИЯЛИ Х137-9. Зап. Ю. Г. Рочев в 1977 г. от С. Е. Панюкова, 1922 г.р. в с. Керос Корткеросского р-на Коми АССР. Дан перевод с коми языка.

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 и пропущенные через рубаху, собирались в течение всей жизни и по смерти подкладывались в гроб покойного[639]. 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 искать[640]). 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 довольно 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 костра; охотник читает молитвы на огонь костра, при попытке схватить охотника руку лешего обжигает как огнем[641]. 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 запотевает 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*

---

[639] *Шарапов В. Э.* Рай // Мифология коми. С. 328.

[640] *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: 01.02.2026).

[641] Му пуксьöм – Сотворение мира / Автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. С. 346.

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[642].

При всем сходстве исходных ситуаций, описание видения в данной быличке приведено в соответствие 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 едой[643] 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 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»[644], а многие из охотников, «боясь проникновения к себе лесного духа, на ночь кладут под свою подушку нож, кусочек хлеба и щепотку соли[645]. 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» mutij'ев* (лесных духов). *Они все навалились на одного из братьев и свернули ему шею, другой попытался 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,*

[642] Му пуксьöм – Сотворение мира С. 336.
[643] *Конаков Н. Д.* Огонь // Мифология коми. С.88.
[644] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. С. 224.
[645] Там же. С. 185.

подозревая что-то неладное, так как братьев не стало слышно на охоте уже в течение трех дней. Открывая двери, спрашивают, живы ли они (könkö-pö lovjaös'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[646].

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 прочь[647]. 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). 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 и углем / головешкой очерчиваются от нечистой силы.

Вероятно, более интенсивные поиски в «этнографическом ключе» могли бы дать еще какие-то результаты. Однако этот пространный 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.

---

[646] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. С. 18.
[647] *Fokos-Fuchs D.* Volksdichtung der komi (syrjänen). Budapest, 1951. P. 208–209.

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, признаки, вычленяемые из содержания текста, 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 в друга. Иными словами, образ «магического» пропускания углей через расстегнутый ворот рубахи не мог бы появиться в сюжете без появления образа мелькающих и овевающих охотника подолов женских сарафанов и наоборот.

Далее, акцентируя свое внимание на языковом сознании, т.е. на «вербально-оформленном отражении действительности», можно предположить, что ключом к появлению образа мелькающих черных сарафанов могла послужить фоносемантическая аттракция *сэрапом, сэрапон* ‘головешка, головня’ // *сарапан* ‘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, близком к состоянию сна (*лег, закурил, стал смотреть на огонь*). Тело уже расслаблено, первичное сознание[648] (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 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 удлиненный черный низ + светлый верх (имплицитно представленный более светлыми лицами «женщин»). Отмеченная

---

[648] 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.

нами фоносемантическая аттракция *сэрапом, сэрапон* ‘головешка, головня’ // *сарапан* ‘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 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, развитую впоследствии в теорию идентичности[649]. Обсуждение этой темы мы также выносим за рамки данной работы.

---

[649] *Брунер Дж*. Жизнь как нарратив // Постнеклассическая психология. 2005. № 1(2). С. 9–29.

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, и может быть еще одним проявлением необратимости рефлексии и саморефлексии, характерной для ИСС, т.е. связан с невозможностью воспроизвести динамику психических состояний[650]. Однако это также 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 транса»[651].

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 чем-либо из внутреннего фокуса внимания приводит 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

---

650 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 2000 г., Москва / Под ред. А. В. Брушлинского и В. Е. Лепского М., 2000. С. 67–69).

651 *Дружкин Ю. С.* Техника художественного транса: художественная культура и технология формирования художественного миросозерцания. М., 2011.

психиатра и психотерапевта Милтона Эриксона, во время транса возможно психическое переструктурирование, сложно осуществимое в «обычном» состоянии сознания[652].

Однако 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 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 «пропускания через ворот», возникающий из этой же структуры. Образ пропускания через ворот возникает из дополнительных «стяжек»: «белый/ светлый, узкий, верх» – «черный, широкий, низ» + «внешнее – 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

---

652 Об этом: *Гинзбург М. Р., Яковлева М. Е.* Эриксоновский гипноз: систематический курс. М., 2008. С. 14–16.

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} «пропускание через ворот» (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 персонажей 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 Туръи 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 наварил 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 удается 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 Тэвъем 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. Поднялся 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»*[653].

[653] ФФ ИЯЛИ А0696-20. Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в с. Туръя Княжпогостского р-на Коми

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 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 также может быть определен как «огненная галлюцинация». Индуктором – возбудителем галлюцинаторного образа послужил мерцающий огонь; сам образ возникает из динамичной игры

АССР от И. В. Жилина (в присутствии двух собеседников). Текст записан на коми языке, здесь приведен перевод автора.

светотеней, порождаемых мерцающим огнем «керосинки» и, имплицитно, печки-буржуйки (не случайно и та и другая включены в повествование): мелькающий вертикально удлиненный 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 идентична: 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 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.

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 побеги 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 статус[654]. 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 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 ломаном 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*

[654] О специфике вымской традиции см.: *Панюков А. В.* Вымь в устной народной прозе // Вымская земля – родина Питирима Сорокина. Сыктыкар, 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.

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 был поздно, вот-вот стемнеет. Не вижу, где тут сухостой, топить нужно, вот «пес»* (дрова). *Но сам я ругался, там всяким видом. Топил-то эськe 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 счас 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 корӧсен бытьте пывсе пӧ бытьте, кос корӧсен пе*

вачкылэ асьсэ сія. Керкаас сія коді колема сэтче, мöд вокыс. Ешше тай мыйке, лёка сёрнитны кутіс (Сухим веником, мол, будто парится, сухим веником себя хлещет. Это тот, 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 поспишь*[655].

Сравним и прокомментируем 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: «Кодъяс тi?» Охотник не отвечает, дожидается рассвета и осматривает под нарами, думая, что какой-то человек мог пробраться в избушку заранее. 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*) приказывает охотнику уйти из избушки. Не дождавшись реакции на эту настойчивую просьбу, этот некто велит кому-то схватить охотника за волосы и вытащить из избушки.

[655]ФФ ИЯЛИ А1114-11а-б. Зап. Г. С. Савельева от И. К. Иванова, 1921 г.р., в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми, 1994 г.

Однако охотник незадолго перед этим постригся налысо, и совершить задуманное невидимым демонам не удается, 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, близкого 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 доминантый 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 матерящемуся 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 удается, поскольку охотник ранее постригся налысо. 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 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, выстраивающая 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: *Пет!*	сидит молча
требование: *Пет! Пет! …Пет!*	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 (хватающие за волосы) и финальной – с «опытным» человеком в главной роли, постригшим волосы. Далее нарративное сознание расщепляет эту структуру и разворачивает в линейный текст[656]. 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 ломаном русском языке от коми исполнителя: *Один рассказывал. Не дошел до своей избушки, 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*

[656] Более подробно принципы такого сюжетосложения – самосборки сюжета рассмотрены нами выше.

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* < нечистый – 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 избушки?) *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 каснится*[657].

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 налысо» начисто разрушает механизм сюжетопорождения прототекста.

---

[657] ФФ ИЯЛИ А1113-14. Зап. Г. С. Савельева от И. С. Латкина, 1927 г.р., в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми, 1994 г.

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 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, построенная на разработках когнитологии, в частности, на концепции Дж. Брунера о сосуществования логико-научного и нарративного модусов мышления как равноправных, но фундаментально различных способах убеждения и самоубеждения. Однако в нашем случае эти два модуса 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», одна из которых и была особо рассмотрена в данном разделе работы. Здесь мы возвращаемся к концепции Ю. М. Лотмана о событийной основе сюжета[658].

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 на данном участке, проявляют эмерджентные свойства фольклорной традиции и уводят ее от точки угасания.

---

658 *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 2005. С. 169.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обозначив ряд фольклористических тем, нуждающихся в переосмыслении, мы сконцентрировали внимание на общей проблеме соотношения теории и практики. Если согласно теории фольклор жив настолько, насколько он сохраняет установки на традиционность и канон, то в реальности (на практике) – 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. Ее эволюционная картина может быть представлена как чередование сколь угодно долгих периодов устойчивой неравновесности, когда система находится под «властью традиции», и коротких периодов сильной неравновесности, выводящих систему в новое квазиустойчивое состояние с новыми, вероятностными параметрами.

С позиций системности 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 фольклорной среды.

Коми традиционная культура на протяжении многих столетий находилась в состоянии активных межэтнических взаимоотношений. Это многовековое

взаимодействие естественным образом отразилось на самых разных уровнях культуры, в том числе и в фольклоре коми. Это не могло не сказаться на фольклорной традиции, о динамике которой мы можем судить по материалам XIX–XX вв.

В работе были исследованы две основные составляющие фольклорных контактов – коми-русские и коми-ненецкие взаимосвязи. Возникшая в результате контактов северных коми и ненцев ижмо-колвинская фольклорная традиция представляет собой уникальный объект изучения процессов, связанных с рождением новой культуры с эмерджентными, ранее не присущими ни одной из контактирующих традиций свойствами. В контексте синергетической парадигмы все рассмотренные нами «надфольклорные» факторы глубоко связаны и с жизнью фольклорной культуры как таковой. Соединившись в единый культурогенный импульс, они вызвали взрывоподобное (всего за несколько поколений) рождение новой фольклорной эстетики, уже не разделимой на этнические слагаемые новой традиции. Так возникла особая субкультура полукочевых оленеводов с уникально продуктивной фольклорной системой, биэтничной и билингвистичной в своих истоках.

Был рассмотрен достаточно широкий ряд явлений, связанных с вхождением заимствований в самые различные уровни (подсистемы) фольклорной традиции коми. Несмотря на разнородность анализируемого материала, механизмы освоения заимствований в определенной степени 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 можно наблюдать, связан с ситуациями, когда совершенно 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, а случайно возникающий одновременно с этим образ мыши

разворачивает эту структуру еще дальше, возникают новые космологические «прочтения». Не менее пестрая картина взаимодействия микро- и макроуровней традиции, объединяющая множество спонтанных вариантов адаптации иноязычного элемента, возникает в случае с термином *горань.* В случае с 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, и, 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 дает рассмотренный сюжет о варке сусла. Возникший, вероятно, в двуязычной среде случайный перевод слова *судно* ‘посуда’ > *судно* ‘корабль’ вызывает появление нового хронотопа сюжета, который в коми традиции находит оригинальную мифопоэтическую проекцию.

Продолжая движение от частных проявлений к общим принципам самоорганизующейся системы, мы рассмотрели три инновации, связанные с календарной обрядностью. Имея в распоряжении широкий спектр аналитических данных, мы в этой главе попытались продемонстрировать процессы возникновения и работы аттракторов в роли «сквозных» тем «Трескучий – Мороз», «Демьян – Бедность», «Степан – Великий», а также показать, как чужеродный для филологического слуха термин «фазовый переход» может быть заменен более привычными понятиями «метафора» или «метонимия».

Применительно к образу Стефана Пермского все возникшие инновации можно уверенно обозначить как реализации определенного фольклорного замысла, связанного с концептом «великий». 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 новых сюжетов и возникших трансформаций – это еще один признак процесса самоорганизации, спонтанной перестройки попавшего под влияние аттрактора участка системы.

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. Таким образом, под влиянием инноваций заговорная традиция *нимкыв видзем* стала представлять собой многоуровневую и многократно продублированную концептуальную картину, соответствующую фрактальному принципу самоорганизации. В контексте фрактального устройства заговорной традиции коми-зырян одну из ключевых позиций занимает тема «заговорная заумь». В работе были рассмотрены четыре конкретных примера из заговорной зауми, характерной для традиции коми. Нами были выдвинуты две авторские гипотезы, согласно которым языковые трансформы, квалифицируемые как заумь, могут возникать в результате компрессии грамматически правильного текста-источника (предтекста, прототекста) в ритмическую матрицу заговорного акта.

Фольклорная традиция как самоорганизующаяся система обладает свойствами, характерными для других синергетических систем. Соответственно, самосборка как частный, узколокальный вариант самоорганизации на отдельных участках системы тоже может иметь место и в фольклорной системе. Рассмотренный в последней главе вариант проявления механизмов самосборки может быть представлен как одна 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 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. Возникающая при этом проблема нарративного сознания рассмотрена далее на демонологических сюжетах о контактах охотников с демонами лесной избушки. «Нарративный транс» – это еще одна гипотетическая концепция автора, построенная на разработках когнитологии, в частности, на концепции сосуществования логико-научного и нарративного модусов мышления Джерома Брунера. Однако в нашем случае эти два модуса могут быть рассмотрены как два взаимосвязанных процесса восприятия действительности.

Исходя из того, что в 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 их место в общей фрактальной картине. Поскольку рассмотренные заимствования еще не утратили своей чужеродности, находятся «на поверхности» традиции, еще можно более или менее наглядно увидеть следы их самоорганизации. По мере обращения к более глубоким слоям культуры, спектр возможностей и аналитических результатов резко уменьшается, и в перспективе дальнейшие изыскания в этом направлении потребуют более тонких и точных инструментов. Это касается и концепции самосборки, опробованной в последней главе. По нашему убеждению, именно с механизмами локальной самоорганизации связаны самые глубинные слои фольклорного творчества. По сути, данное исследование только намечает подступы к более серьезным и глубоким исследованиям отдельных феноменов фольклорной культуры.

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. – присыктывкарский (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 СГУ – 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. Важ коми мойдъяс да сьыланкывъяс. (Старинные коми сказки и песни) / сост. П. Г. Доронин. Ред. Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми государственнӧй издательство, 1950. – 150 с.
3. Великорусские народные песни / Изд. проф. А. И. Соболевским. – Санкт-Петербург, 1900. – Т. VI.
4. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. – Сыктывкар, 1958. Выпуск 4. – С. 257–271.
5. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. / В. И. Даль. – Москва: Русский язык, 1989. – Т.2: И-О.
6. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. / В. И. Даль. – Москва: Русский язык, 1991. – Т.4: Р-V.
7. Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Вып.4. – Сыктывкар, 1958. – С. 257–271.
8. 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.
9. Жеребцов, И. Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник / И. Л. Жеребцов. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2000. – 448 с.
10. Жилина, Т. И. Верхнесысольский диалект коми языка / Т. И. Жилина. – Москва: Наука, 1975. – 268 с.
11. Жилина, Т. И. Лузско-летский диалект коми языка / Т. И. Жилина. – Москва: Наука, 1985. – 270 с.
12. Жилина, Т. И. Присыктывкарский диалект и коми литературный язык / Т. И. Жилина, Г. Г. Бараксанов. – Москва: Наука, 1971. – 276 с.

13. 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.
14. 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.
15. Колегова, Н. А. Среднесысольский диалект коми языка / Н. А. Колегова, Г. Г. Бараксанов. – Москва: Наука, 1980. – 226 с.
16. 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.
17. Коми морт. Очерки зырянской охоты / Коми морт. – Сыктывкар: Записки Общества изучения Коми края, 1928, Вып.1. – С. 81–82.
18. Коми народные загадки / Сост. Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1975. – 111 с.
19. Коми легенды и предания / Вступ.ст., сост., примеч. и перевод Ю. Г. Рочева. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984. – 176 с.
20. Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев, Ю. Г. Рочев – Сыктывкар, 1995. Т. 3. Изд. 2. – 256 с.
21. Коми народные песни: Вычегда и Сысола / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев – Сыктывкар, 1993. Т. 1. Изд. 2. – 287 с.
22. Коми народные песни: Ижма и Печора / Сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. – Сыктывкар, 1994. Т. 2. Изд. 2. – 192 с.
23. Коми народный эпос / Под. ред. А. К. Микушева. – Москва: Наука, 1987. – 686 с.
24. Коми пословицы и поговорки / Сост. Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1983. – 208 с.
25. Коми фольклор. Собрал П. Аристэ / Сост. Н. Кузнецов. Ч. I. – Тарту, 2005. – 215 с.
26. Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / Сост. Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. – 176 с.

27. Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривощекова-Гатман. – Москва: Русский язык, 1985. – 624 с.
28. Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. – 432 с.
29. Кытчӧ тійӧ мунатӧ? (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.
30. Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда // Национальный архив РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 197.
31. Макарий, арх. Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского / арх. Макарий // Сказание о Стефане Пермском. – Сыктывкар, 1992. – С. 8–25.
32. 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.
33. Мельников, С. Разнообразная ловля оленей и предрассудок зырян / С. Мельников // Вологодские губернские ведомости. – 1853. – № 33. – С. 285–286.
34. Мельников, С. Е. Разнообразная ловля зырянами диких оленей / С. Е. Мельников // Живая старина. – 1898. Вып.1. С. 480–482.
35. Микушев, А. К. Коми эпические песни и баллады / А. К. Микушев. – Ленинград: Наука, 1969. – 295 с.
36. 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.
37. Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Е. С. Новик [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/13.Struzhka.htm. – С. 131–136. (Дата обращения: 20.01.26)

38. Михайлов, М. Н. Описание Усть-Выма / М. Н. Михайлов. – Вологда: Губ. тип., 1851. – 349 с.

39. Му пуксьӧм – Сотворение мира / Автор-сост. П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2005. – 624 с.

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

41. Налимов, В. П. Материалы по этнографии зырян и пермяков (Рукопись) / В. П. Налимов // Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Suomalais-Ugrilainen Seura (Архив Финно-угорского общества). – Helsinki, 1908. I. 38–40.

42. Народные русские сказки А. А. Афанасьева. – Москва: Гослитиздат, 1957. Т.3. – 736 с.

43. Образцы коми-зырянской речи / Сост. Т. В. Жилина, В. А. Сорвачева. – Сыктывкар, 1971. – 310 с.

44. От осени до осени: хрестоматия по детскому фольклору / Сост. М. Ю. Новицкая. – Москва: Центр. ПЛАНЕТАРИУМ, 1994. – 147с.

45. Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. – Москва: Индрик, 2002. – 584 с.

46. Ракин, А. Н. Краткий коми-русский, русско-коми ботанический словарь / А. Н. Ракин. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1989. – 88 с.

47. Рочев, Ю. Г. Детский фольклор коми: дис. … канд. филол. наук / Ю. Г. Рочев. – Сыктывкар, 1972 // НА КНЦ. Ф. 5, оп. 2, д.129.

48. Русские народные праздники и обряды // Сайт Российского Этнографического Музея. – URL: http://www.ethnomuseum.ru/kuzma-i-demyan-0 (Дата обращения: 05.02.2022).

49. 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.

50. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Сост. А. Подвысоцкий. – Санкт-Петербург: Тип. Императ. Акад. наук, 1885. – 198 с.
51. Сахарова, М. А. Ижемский диалект коми языка / М. А. Сахарова, Н. Н. Сельков. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1976. – 288 с.
52. Словарь диалектов коми языка / Коми сёрнисикас кывчукӧр: в 2 т.: более 78000 слов / Л. М. Безносикова [и др.]; отв. ред. Л. М. Безносикова; Российская акад. наук, Уральское отд-ние, Коми науч. центр, Ин-т языка, литературы и истории. – Сыктывкар: Кола, 2014. – Т. II. – 888 с.
53. 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.
54. Сорвачева, В. А. Удорский диалект коми языка / В. А. Сорвачева, Л. М. Безносикова. – Москва: Наука, 1990. – 284 с.
55. Сорвачева, В. А. Верхневычегодский диалект коми языка / В. А. Сорвачева, М. А. Сахарова, Е. С. Гуляев. – Сыктывкар: Коми книжное издательство. 1966. – 258 с.
56. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов/ Сост. Т. И. Жилина, М. А. Сахарова, В. А. Сорвачева. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1961. – 492 с.
57. 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: Изд.-во Перм. гос. пед. ун-та, 2006. – 60 с.
58. Топонимия Республики Коми. Словарь-справочник / Сост. А. П. Афанасьев. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1996. – 208 с.
59. Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995–1998 гг. / Сост. А. В. Панюков, Г. С. Савельева. – Сыктывкар, 1999. – 125 с.

60. Удмуртско-русский словарь / Под ред. В. М. Вахрушева. – Москва: Русский язык, 1983. – 592 с.

61. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. – Москва: Прогресс, 1986. Т. 4. – 864 с.

62. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. 2-е изд. – Москва: Прогресс, 1986. Т. II. (Е-М). – 672 с.

63. 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.

64. Фольклор ненцев / Сост. Е. Т. Пушкарева, Л. В. Хомич. – Новосибирск: Наука, 2001. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 23). – 504 с.

65. 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).

66. 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).

67. Lach, R. Jesange russischer Kriegfangener / 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).

68. Munkácsi, B. Volksbrauchae und Volksdichtung der Wotjaken / B. Munkácsi. – Helsinki, – MSFOu, Bd. 102, 1952 – 715 s. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).

69. 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).

70. 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).

71. 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).

72. Syrjänische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / Übersetzt und herausgegeben von P. Kokkonen. Helsinki, 2006. Bd.5. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).

73. Syrjänische Volksdichtung / Gesammelt und herausgegeben von Y. Wichmann // Memoires de la Societe Finno-ougriene. – Helsinki, 1916. – T. XXXVIII. – 342 p. (На немецком языке с транскрипцией коми текстов).

74. 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

75. Абаев, В. И. Дохристианская религия алан / В. И. Абаев / Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.

76. Адоньева, С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньева. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та; 2004. – 312 с.

77. Амроян, И. Ф. Типология цепевидных структур / И. Ф. Амроян. – Тольятти, 2000. – URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/amroyan1.htm (Дата обращения: 10.01. 2026).

78. 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.

79. Андреев, Д. Л. Некоторые заметки по стиховедению / Д. Л. Андреев // Д. Андреев в культуре XX века. – Москва: Мир Урании, 2000. – С. 237–253.

80. Арутюнов, С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – Москва: Наука, 1989. – 247 с.

81. Аршинов, В. И. Методология сетевого мышления: феномен самоорганизации / В. И. Аршинов, Ю. А. Данилов, В. В. Тарасенко // Онтология и эпистемология синергетики. Москва: ИФРАН, 1997. С. 101-119

82. 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.

83. Атомизм и алфавитный принцип. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии: Научно-теоретический журнал. – 2014, № 6. – 194 с.

84. 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.

85. Белов, В. И. Лад. Очерки народной эстетики / В. И. Белов. – Москва: Институт русской цивилизации, 2013. – 504 с.

86. Белоцерковский, Б. Святые врачи / Б. Белоцерковский // Московские Епархиальные ведомости. – Москва, №7–8, 2006. URL: https://mosmit.ru/library/vedomosti/8/ (Дата обращения: 05.01.2025).

87. 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.

88. 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: 01.02.2026).

89. Богатырев, С. С. Обратимый контрапункт/ С. С. Богатырев. – Москва: Музгиз, 1960. – 154 с.

90. Богданов, К. А. Игра в жмурки: контексты традиции / К. А. Богданов // Русский фольклор: Материалы и исследования. – Санкт-Петербург, 1999. Т. 30. – С.54–81.

91. Богданов, К. А. Фольклорная действительность / К. А. Богданов // Русский фольклор: Материалы и исследования. – Санкт-Петербург, 2001. Т. 31. – С.42–66.

92. 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.

93. Болтаева, С. В. Ритмическая организация суггестивного текста: автореф. дисс. … канд. филол. наук / С. В. Болтаева. – Екатеринбург, 2003. – 25 с.

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

95. Бондалетов, В. Д. В. И. Даль и тайные языки в России / В. Д. Бондалетов. – Москва: Флинта: Наука, 2004. – 453 с.

96. 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. 02. 2026).

97. Брунер, Дж. Жизнь как нарратив / Дж. Брунер // Постнеклассическая психология. – 2005. № 1(2). – С. 9–29.

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. 01. 2026).

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. Власов А. Н. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми / А. Н. Власов, В. В. Филиппова // Традиционная культура. – 2000. №2. – С. 87–89.

108. Власов А. Н. Русские сюжеты в коми фольклоре. Проблемы формирования эпических форм / А. Н. Власов // Этнопоэтика и традиция: сб. науч. ст. в честь 70-летия В. М. Гацака / отв. ред. В. А. Бахтина. – Москва: Наука, 2003. – С. 78–114.

109. Войцехович, В. Э. Синергетическая концепция фракталов (социальные и философские основания) / В. Э. Войцехович // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – Москва: Прогресс-Традиция, 2003. С. 141–156.

110. 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: https://ethnokomi.ru/pole/archive/pole/5.asp.html (Дата обращения: 10.02.2026).

111. 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.

112. Герман, И. А. Лингвосинергетика / И. А. Герман. – Барнаул: Изд-во Алтай. Акад. Экономики и права, 2000. – 168 с.

113. Герман, И. А. Введение в лингвосинергетику: Монография / И. А. Герман, В. А. Пищальникова. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1999. – 130 с.

114. Гинзбург, М. Р. Эриксоновский гипноз: систематический курс / М. Р. Гинзбург, М. Е. Яковлева. – Москва: Московский психолого-социальный институт, 2008. – 312 с.

115. 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.

116. 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.

117. Гордеева, О. В. Измененные состояния сознания и культура: основные проблемы и направления исследования в современной психологии / Измененные состояния и культура. Хрестоматия.– Санкт-Петербург: Питер, 2009. – 334 с.

118. Гура, А. В. Мышь / А. В. Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Москва: Международные отношения, 2004. Т. 3. – С. 347–349.

119. 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 ред. Н. Н. Андреевой, Н. А. Литвиненко, Н. Т. Пахсарьян. – Москва: Экон-Информ, 2007. – С. 66–72.

120. Девяткина, Т. П. Мифология мордвы (мокши и эрзи) / Энциклопедия / Т. П. Девяткина. – Саранск, 1996. – 333 с.

121. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – Москва: Академия, 1995. – 264 с.

122. 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.

123. Дронова, Т. И. Межэтническое взаимодействие в Печорском крае: ненцы, русские (устьцилёмы) и коми-ижемцы / Т. И. Дронова, К. В. Истомин // Этнографическое обозрение. – 2003. – С. 54–67.

124. Дружкин, Ю. С. Техника художественного транса: художественная культура и технология формирования художественного миросозерцания / Ю. С. Дружкин. – Москва: ГИИ, 2011. – 246 с.

125. Ершов, В. П. Радуга-дуга! Не пей нашу воду. Опыт монографического изучения иконы / В. П. Ершов // 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).

126. Жеребцов, Л. Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. X–начало XX в. / Л. Н. Жеребцов. – Москва: Наука, 1982. – 224 с.

127. Жеребцов, Л. Н. Этнографический уклад населения Верхней Вычегды / Л. Н. Жеребцов, Л. П. Лашук // Историко-филологический сборник. – Сыктывкар, 1960. Вып. 5. – С. 53–98.

128. 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.

129. Завьялова, М. В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира/ М. В. Завьялова / Ин-т славяноведения РАН. – Москва: Наука, 2006. – 563 с.

130. Загайнова, Г. В. Национальный состав / Г. В. Зайганова //Атлас Республики Коми / Науч. ред. Э. А. Савельева. – Москва: Изд-во ДиК, 2001. – С. 422.

131. 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.

132. Залевская, А. А. Текст и его понимание / А. А. Залевская. – Тверь: ТвГУ, 2001. – 177 с.

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 // Стилевые 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. 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.

139. Ильина, И. В. Вор улын кералöм [Рубка под корытом]/ И. В. Ильина // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских – Москва: Изд-во ДИК, 1999. – С. 114.

140. 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.

141. Ильина, И. В. Народная медицина коми / И. В. Ильина. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1997. – 120 с.

142. 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: 20.01.2025).

143. Истомин, К. В. Ижемцы / К. В. Истомин // Большая российская энциклопедия 2004–2017. – URL: https://old.bigenc.ru/ethnology/text/5673718 (Дата обращения: 20.01.2025).

144. 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.

145. История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. Исследования и материалы / Под ред. А. Н. Власова. – Сыктывкар, 1996.– 258 с.

146. 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).

147. Кабо, В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности / В. Р. Кабо. – Канберра: Алчеринга, 2002. – 393 с.

148. Калашникова, Р. Б. Бесёдные песни Заонежья второй половины XIX в. / Р. Б. Калашникова. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1999. – 163 с.

149. 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.

150. 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.

151. 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.

152. Киндеркнехт, А. С. Формула как инструмент лингвокультурного анализа: монография / А. С. Киндеркнехт. – Пермь: Изд-во Перм. нац.-исслед. политехн. ун-та, 2018. – 182 с.

153. Кирбаба, Ю. В. Генезис синергетической парадигмы (Культурологические аспекты): дис. … канд. культурологических наук / Ю. В. Кирбаба. – Саратов, 2004. – 159 с.

154. Климов, В. В. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Изд. 2-е, дополненное / В. В. Климов, Г. Н. Чагин. – Кудымкар: Коми-Пермяцкий этнокультурный центр, 2018. – 304 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 энтитет 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 Святок 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. Тӧдысь [Знахарь] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 355–356.

165. Конаков, Н. Д. Чер ӧшван [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. Ӧшкамӧшка [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 ӧш [Водяной бык] / Н. Д. Конаков // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 99.

170. Конаков, Н. Д. Кӧч [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. Текстосимметрика как раздел общей теории текста: автореф. дисс. … д. 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. Вып. 13, 14. – URL: http://philolog.pspu.ru/module/magazine. (Дата обращения: 20.01.2026).

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. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. – Москва: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.

175. 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.

176. Левкиевская Е. Е. Заумь в русской традиции: голос из потустороннего мира / Е. Е. Левкиевская // Русская речь. – 2007. № 5. – С. 115–119.

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. Стефана 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. Материалы VI конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 312–316.

181. Лотман, Ю. М. К современному понятию текста / Ю. М. Лотман // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. – Тарту, 1986. Вып. 736. – С. 104–108.

182. Лотман, Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю. М. Об искусстве. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2005. – 704 с.

183. Лукин, В. А. Художественный текст: Основы лингвистической теории и элементы анализа / В. А. Лукин. – Москва: Ось-89, 1999. – 192 с.

184. 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: 29.10.2025).

185. Лыткин, И. В. Коми-язьвинский диалект / И. В. Лыткин. – Москва: Издательство АН СССР, 1961. – 228 с.

186. Лыткин В. И. Древнейшие русские заимствования в коми языке / В. И. Лыткин // Вопросы филологии: Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. – Москва, 1969. Т. 341. – С.242–248.

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. Малкова, А. С. Мифологические сюжеты как результат самоорганизации / Синергетика и искусство / А. С. Малкова. – 2006. – URL: http://spkurdyumov.ru/art/mifologicheskie-syuzhety-kak-rezultatsamoorganizacii/ (Дата обращения: 01.01.2026);

192. Мальцев, Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики / Г. И. Мальцев. – Ленинград: Наука, 1989. – 165 с.

193. Маслова, В. А. Когнитивная лингвистика: учеб. пособие / В. А. Маслова. 2-е изд. – Минск: ТетраСистемс, 2005. – 254 с.

194. Медведева, И. Л. Психолингвистические аспекты функционирования иноязычного слова / И. Л. Медведева. – Тверь: ТГУ, 1999. – 111 с.

195. 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.

196. Микушев, А. К. Песенное творчество народа коми / А. К. Микушев. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1956. – 124 с.

197. Микушев, А. К. Эпические формы коми фольклора / А. К. Микушев. Ленинград: Наука, 1973. – 254 с.

198. Микушев, А. К. Коми народный эпос / А. К. Микушев. // Коми народный эпос / отв. ред. Б. П. Кирдан; вступ. ст., пер. текстов песен, коммент. А. К. Микушева. – Москва: Наука, 1987. – С. 8–64.

199. 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.

200. Михалёв, А. Б. Теория фоносемантического поля / А. Б. Михалев. – Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 1995. – 213 с.

201. 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. – Пятигорск, 2009. Ч. 1. – С. 52-59.

202. 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 Соврем, гуманит. ун-та, 2008. – С. 90–94.

203. Мороз, А. Б. «Отчим наш» и «хлеб насушный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссолалия или герменевтика? / А. Б. Мороз // Slavica slovaca. 2018. Т. 53. № 2. – С.157–163.

204. Москальчук, Г. Г. Структура текста как синергетический процесс / Г. Г. Москальчук. – Москва: Editorial URSS. 2003. – 296 с.;

205. 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.

206. 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.

207. 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.
208. Неклюдов, С. Ю. После фольклора / С. Ю. Неклюдов // Живая старина. – 1995. – № 1. – С. 2–4.
209. 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: 10.05.2025).
210. Неклюдов, С. Ю. Фольклор: типологический и коммуникативный аспект / С. Ю. Неклюдов // Традиционная культура. – 2002. – № 3. – С. 3–7.
211. Неклюдов, С. Ю. Вариант и импровизация в фольклоре / С. Ю. Неклюдов // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. / Сост. и отв. ред. Л. П. Солнцева. – Санкт-Петербург: Алетейа, 2002. – С. 230–243.
212. Неклюдов, С. Ю. Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. материалов. – Москва: ГРЦРФ, 2010. – С. 30–42.
213. Неклюдов, С. Ю. Ответы на вопросы анкеты в преддверии III Всероссийского конгресса фольклористов // Живая старина. – 2013. – № 3. – С. 2–3.
214. 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.
215. 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.

216. Панюков, А. А. Григорий Коюшев, по прозвищу Тюве – значит «быстрый» / А. А. Панюков // Арт (Лад). – 2002. – № 4. – С. 126–131.

217. 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. Сб. ст. в 2-х т. / отв. ред. Э. А. Савельева. – Сыктывкар, 1996. Т. 2. – С. 217–224.

218. 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).

219. Панюков, А. В. Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов: автореф. дис. … канд. филол. наук / А. В. Панюков. – Санкт-Петербург, 1998. – 15 с.

220. 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.

221. Панюков, А. В. Заимствованный фольклор в коми традиционной культуре / А. В. Панюков // Congressus nonus internationalis fenno-ugristarum. – Tartu, 2001. Pars VII. – P. 177–183.

222. 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.

223. 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.

224. 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.

225. 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.

226. Панюков, А. В. Традиционные праздники коми / А. В. Панюков, Г. С. Савельева // Paleoslavica. – Cambridge, Massachusetts. 2007. v. XV, No2. – P. 261–294.

227. 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. – Сыктыкар, 2011. – С. 371–396.

228. Панюков, А. В. Фольклорная традиция Выми в жанрах несказочной 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).

229. 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.

230. 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.

231. Панюков, А. В. Духи *шева* в демонологических представлениях коми-зырян / А. В. Панюков // Вестник угроведения. – 2022. –Т. 12, № 2. – С. 358–366.

232. Петровский, В. А. «Идея» Гегеля, «оператор сознания» Лефевра и самопричинность «Я» / В. А. Петровский // Рефлексивное управление. Тезисы международного симпозиума. 17–19 октября 2000 г., Москва / Под ред. А. В. Брушлинского, В. Е. Лепского. – Москва: Изд-во Института психологии РАН, 2000. – С. 67–69.

233. Пищальникова, В. А. Ритмомелодическая структура текста как репрезентант эмоционально-смысловой доминанты / В. А. Пищальникова, М. М. Чернова. М. – Горно-Алтайск: Наука.2003. – 266 с.

234. Плесовский, Ф. В. Свадьба народа коми / Ф. В. Плесовский. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1968. – 320 с.

235. Плотникова, А. А. Мышиные дни / А. А. Плотникова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Москва: Международные отношения, 2004. Т. 3. – С. 346–347.

236. 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.

237. Полозова, И. В. Глубинные основания метафоры / И. В. Полозова // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2004. – № 3. – С. 70–85.

238. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, Н. Стенгерс. – Москва: Прогресс, 1986. – 432 с.

239. 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.

240. Психология. Учебник для гуманитарных вузов / Под общ. ред. В. Н. Дружинина. – Санкт-Петербург: Питер, 2001. – 656 с.

241. Путилов, Б. Н. Фольклор и народная культура. In memoriam / Б. Н. Путилов / Отв. ред. А. Н. Анфертьев. – Санкт-Петербург: Петерб. Востоковедение, 2003. – 464 с.

242. 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.

243. Пушкарева, Е. Т. Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок / Е. Т. Пушкарева. – Москва: Мысль, 2003. – 287 с.

244. 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. филол. наук. РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва, 2003. – 52 с. (на правах рукописи).

245. Рабинович, М. Оперативная память и число семь / М. Рабинович // Наука и жизнь. – 2010. – № 8. – С. 13–15.

246. Разумовская, Е. Н. Современная заговорная традиция / Е. Н. Разумовская // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. Санкт-Петербург: Наука 1993. Т. XXVII. – С. 263–264.

247. 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.

248. Рассыхаев А. Н. Детский игровой фольклор коми: жанровый аспект. – Сыктывкар, 2014. – 168 с.

249. Розов А. Н. Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сб. докладов. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. Том 2. – С. 200–213.

250. 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).

251. Руденко, А. П. Самоорганизация и синергетика / А. П. Руденко // Синергетика. Труды семинара. Том 3 / ред. В. Г. Буданов. – Москва: МГУ, 2000. – С. 61–99.

252. Рыбакова Л. В. Синергетическая фольклористика. Порядок в хаосе фольклорного микромира. Научно-популярное издание / Л. В. Рыбакова. – Москва: Прогресс-Традиция, 2013. – 348 с.

253. 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.

254. 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.

255. Савельева, Г. С. Коми песенно-игровой фольклор праздничных молодежных собраний: дисс. … канд. филол. наук / Г. С. Савельева. – Ижевск, 2004. – 194 с. (на правах рукописи)

256. 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.

257. Савельева, Э. А. Древнерусская колонизация Европейского Северо-Востока (XI-XIV вв. н.э.) / Э. А. Савельева, М. В. Кленов // Археология Республики Коми / Отв. ред. Э. А. Савельева. – Москва: Изд-во ДиК. 1997. – С. 651–691.

258. Самошкин, А. Г. О русско-мордовских фольклорных связях в заклинательной поэзии / А. Г. Самошкин // Вопросы финно-угроведения. Вып. 6. – Саранск, 1975. – С. 332–338.

259. Сахарный, Л. В. Введение в психолингвистику / Л. В. Сахарный. – Ленинград: ЛГУ, 1989. – 184 с.

260. Сахарный, Л. В. Тексты-примитивы и закономерности их порождения / Л. В. Сахарный // Человеческий фактор в языке: языкознание и порождение речи. Москва, 1991. С. 221–237.

261. Свирский, Я. И. Самоорганизация смысла: монография / Я. И. Свирский. – Москва: ИФРАН, 2001. – 254 с.

262. 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.

263. 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.

264. Сидоров, А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства / А. С. Сидоров. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1997. – 272 с.

265. Сидоров, А. С. Памятники древности в пределах Коми края / А. С. Сидоров // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 7–10. – С. 58–60.

266. 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.

267. Спивак, Д. Л. Лингвистика измененных состояний сознания / Д. Л. Спивак. – Ленинград: Наука, 1986. – 92 с.

268. Спивак, Д. Л. Лингвистика измененных состояний сознания: проблема текста / Д. Л. Спивак // Вопросы языкознания. – 1987. – № 2. – С. 77–84;

269. Спивак, Д. Л. Матрицы: пятая проза? (Филология измененных состояний сознания) / Д. Л. Спивак // Родник. – 1990. – № 9. – С. 33–39.

270. Спивак, Д. Л. Измененные состояния сознания: психология и лингвистика / Д. Л. Спивак. – Санкт-Петербург: Издательский дом Ювента; Филологический ф-т СПбГУ, 2000. – 296 с.

271. 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: 12.03.2026).

272. Старостин, С. А. Алтайская проблема и происхождение японского языка / С. А. Старостин. – Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – 190 с.

273. Тарасенко, В. В. Фрактальная логика / В. В. Тарасенко. – Москва: ЛИБРОКОМ, 2009. – 120 с.

274. Тарасенко, В. В. Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания / В. В. Тарасенко. – Москва: ЛИБРОКОМ, 2009. – 232 с.

275. Терёшкин, С. Н. Знак и символ в заговоре / С. Н. Терешкин // Символ в трансперсональном опыте / Вестник Балтийской педагогической Академии. Вып. 93. – 2010. – С. 84–88.

276. Толстая, С. М. Имя // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах. – Москва: Международные отношения, 1999. Т.2. С. 408–413.

277. 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.

278. Топорков, А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. / А. Л. Топорков. – Москва: Индрик, 1997. – 455 с.

279. 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.

280. 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.

281. 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.

282. Топоров, В. Н. Мышь / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т.т. Второе издание. – Москва: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2 – С. 190.

283. 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.

284. 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 Оттиск, 2003. – С. 147–-180.

285. 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.

286. Уляшев, О. И. Нимкыв [Заговор] / О. И. Уляшев // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 256–258.

287. 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.

288. Уляшев, О. И. Кумулятивные сказки / О. И. Уляшев // Традиционная культура народов Европейского Север-Востока России. Этнографическая электронная энциклопедия, 2000. URL: https://ethnokomi.ru/folk/komi/603.htm. (Дата обращения: 2.03. 2026)

289. 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.

290. Федер, Е. Фракталы. Пер. с англ. / Е. Федер. – Москва: Мир, 1991. – 254 с.

291. Филиппова, В. В. Фольклор народа коми: Хрестоматия / В. В. Филиппова. – Сыктывкар, 2007. – 220 с.

292. Фокин, П. П. Современная семейная обрядность у чувашей / П. П. Фокин // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей. – Чебоксары: ЧНИИ, 1989. – С. 75–99.

293. Фракталы в физике. Труды VI Международного симпозиума по фракталам в физике / Под ред. Л. Пьетронеро, Э. Тозатти. – Москва: Мир, 1988. – 670 с.

294. Хакен, Г. Синергетика / Г. Хакен. – Москва: Мир, 1980. – 405 с.

295. Хиценко, В. Е. Самоорганизация: элементы теории и социальные приложения / В. Е. Хиценко. – Москва: КомКнига, 2005. – 224 с.

296. Хомич, Л. В. Ненцы. Очерки традиционной культуры / Л. В. Хомич. – Санкт-Петербург: Русский двор, 1995. – 336 с.

297. 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.

298. Хороводные и игровые песни Сибири / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. – Новосибирск: Наука, 1985. – 239 с.

299. 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).

300. Цыпанов, Е. А. Семантический объем этнонима роч в коми языке / Е. А. Цыпанов // Вестник угроведения. – 2025. – Т. 15. № 1 (60). – С. 121–131.

301. Черемисина, Н. В. Вопросы эстетики русской художественной речи / Н. В. Черемсина. – Киев: Вища школа, 1981. – 240 с.

302. Черемисина, Н. В. Русская интонация: поэзия, проза, разговорная речь / Н. В. Черемсина. – Москва. 1989. – 241 с.

303. Черепанова, И. Ю. Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного / И. Ю. Черепанова. – Москва: КСП, 1996. – 381 с.

304. Черных, А. В. Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды кон. XIX – сер. XX в. Ч.2. Зима / А. В. Черных. – Пермь: Пушка, 2007. – 368 с.

305. 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.

306. Чисталев, П. И. Русско-коми фольклорные музыкальные связи / П. И. Чисталев // Этнография и фольклор коми: Труды Института языка, литературы и истории. – Сыктывкар, 1976. Вып. 17. – С. 16–31

307. Чисталев, П. И. Коми народные музыкальные инструменты / П. И. Чисталев. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1984. – 102 с.

308. 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.

309. Чувьюров, А. А. Местночтимые святыни у современных верхневычегодских коми / А. А. Чувьюров, В. Э. Шарапов // Живая Старина. – 2006. –№ 2. – С. 23–26.

310. Шайтанов, И. О Классическая поэтика неклассической эпохи. Была ли завершена «Историческая поэтика»? / И. О. Шайтанов // Вопросы литературы. – 2002. – № 4. – С. 82–135.

311. 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.

312. Шарапов, В. Э. Вуджӧр [Тень] / В. Э. Шарапов // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 123–127.

313. Шарапов, В. Э. Ки-кок мурталӧм [Рук-ног вымеривание] / В. Э. Шарапов // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 192–193.

314. Шарапов, В. Э. Рай / В. Э. Шарапов // Мифология коми. / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва: Изд-во ДиК, 1999. – С. 328.

315. 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.

316. Шляхова, С. С. «Другой» язык: Опыт маргинальной лингвистики / С. С. Шляхова . – Пермь: Перм. гос. полит. ун т, 2005. – 350 с.

317. Шляхова, С. С. Фоносемантические маргиналии в русской речи: автореф. дис... д. филол. наук / С. С. Шляхова. – Пермь, 2006. – 41 с.

318. Щербак, А. М. Ранние тюркско-монгольские языковые связи (VIII–XIV вв.) / А. М. Щербак. – Санкт-Петербург: ИЛИ РАН, 1997. – 291 с.

319. Янч, Э. Самоорганизующаяся Вселенная. Введение в обзор: рождение парадигмы из метафлуктуации // Общественные науки и современность. – 1999. – №1. – С. 143–158.

320. Jantch, E. The Self-organising universe: science a human implications of the emerging paradigm of evolution / E. Jantch. – Oxford, 1980. – 343 p.

321. 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.