SATOR 17

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ: исследования и материалы

Эстонский литературный музей

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ: исследования и материалы

Ирина Ильина
Юлия Крашенинникова
Павел Лимеров
Людмила Лобанова
Светлана Низовцева
Алексей Рассыхаев
Анатолий Панюков
Галина Савельева
Олег Уляшев

Tapty 2016 EKM Teaduskirjastus / Научное издательство ЭЛМ Редактор серии: Маре Кыйва

Редакторы-составители выпуска: Людмила Лобанова

& Николай Кузнецов

Оформление обложки: Анатолий Панюков

& Андрес Куперьянов

Верстка: Диана Кахре

Редакционная коллегия:

Юло Вальк, Ирина Винокурова, Татьяна Владыкина, Эрго-Харт Вястрик, Маре Калда, Николай Кузнецов, Тармо Кульмар, Маре Кыйва, Марью Кыйвупуу, Эмили Лайл, Аадо Линтроп, Мирьям Менсей, Джонатан Ропер, Реэт Хийемяэ, Тийу Яаго

Публикация книги осуществлена в рамках сотрудничества между сектором фольклора Института ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН (г. Сыктывкар) и отделом фольклористики Эстонского литературного музея (г. Тарту) при поддержке Министерства образования и науки Эстонии (IUT 22-5) и Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям).

Индексируется в Internationale Volkskundliche Bibliographie.

ISSN 1406-2011 (печатное издание)

ISBN 978-9949-586-23-3 (печатное издание)

ISSN 1736-0323 (электронное издание)

ISBN 978-9949-586-24-0 (электронное издание)

DOI: 10.7592/Sator.2016.17

Адрес редакции:

EKM Teaduskirjastus

Sator

Vanemuise 42

Tartu 51003

Estonia

Тел.: +372 737 7740 Факс: +372 737 7706 E-mail: mare@folklore.ee

- © EKM Teaduskirjastus / Научное издательство ЭЛМ
- © Авторы
- © Андрес Куперьянов & Анатолий Панюков



Содержание

К читателю	7
Дуалистические сюжеты о сотворении земли в коми традиции Павел Лимеров	11
Формирование мужчины в рамках традиционных представлений о мужском пути «морттуй» у коми-зырян	
Ирина Ильина & Олег Уляшев	33
Заумь в заговорной традиции коми: в поисках истоков Анатолий Панюков	67
Аспекты изучения вербального уровня скотоводческих обрядов	
Людмила Лобанова	99
Вызывание домового в детской игровой традиции коми Алексей Рассыхаев	127
Собрание фольклорных материалов в фондах Национального музея Республики Коми: итоги и перспективы работы с коллекцией	
Юлия Крашенинникова	145
Малые фольклорные формы в коми традиции: загадки (по архивным материалам первой трети XX века)	
Светлана Низовцева	165

Устные рассказы о <i>Тювэ</i> : классификация сюжетов по записям начала XXI века	
Людмила Лобанова & Алексей Рассыхаев	185
Географические песни Выми: материалы	
Галина Савельева	223
Рецензия на научное издание «Актуальные проблемы собирания и публикации фольклорных материалов. Сборник научных трудов к 100-летию издания книги «Коми мойдан кывъяс». Сыктывкар, 2014	
Юлия Шеваренкова	249

К читателю

В серии академических изданий Sator (основана в 1996 г.) к настоящему моменту опубликован целый ряд книг на различную тематику, касающуюся не только фольклора и верований, но и народной культуры в целом. В изданиях разных лет нашли отражение как теоретические изыскания, так и прикладные аспекты изучения этносов и социума. Под пристальным вниманием авторов статей и монографий оказывались явления культуры разных народов и сообществ. Анализ и результаты исследований специалистов доводились до читателя посредством не только эстонского, но также английского и русского языков.

Коми тематике посвящён один из предыдущих томов Sator (выпуск 15, 2015 г.), публикация которого дала возможность эстоноязычному читателю ознакомиться с богатством и многогранностью коми мифологии. Очередной выпуск снова затрагивает вопросы коми культуры, на этот раз фольклора.

Главная идея настоящего сборника заключается в представлении современного изучения фольклора коми народа широкому кругу читателей. В статьях, написанных в основном в рамках плановой темы «Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы», представлены различные методологические подходы к отбору и анализу фольклорного материала, а также исследовательские интересы фольклористов Института языка, литературы и истории Коми научного центра. Иными словами, сборник являет собой некий срез коми фольклорной науки последнего времени.

Авторами издания являются ведущие коми фольклористы, научные сотрудники секторов фольклора и этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Некоторые из них известны в научных кругах не только Коми Республики и России, но и зарубежья.

Сборник открывается статьёй **Павла Лимерова** о дуалистических сюжетах о сотворении земли в коми традиции. Согласно анализу, в космогонических текстах представлена контаминация мотивов из народных мифологий и христианских апокрифов. Однако, в народных версиях легенд могут содержаться элементы, не имеющие параллелей в канонических текстах, например соединение мотивов ныряния за землёй и творения мира из яйца в одной из коми легенд.

Далее следует статья **Ирины Ильиной** и **Олега Уляшева** о становлении, предназначении и жизненном пути мужчины с точки зрения традиционных представлений коми-зырян. В статье говорится о роли мужчины, связанной с основополагающим элементом традиционной культуры коми — промысловой деятельностью.

Анатолий Панюков задаётся вопросом о происхождении и бытовании непростого специфического явления в заговорной традиции коми — зауми. Автор предлагает две гипотезы возникновения рассматриваемого явления, делая пошаговый анализ процесса компрессии словесного материала в структуру конечного текста на конкретных примерах.

Изучению заговорно-заклинательных текстов, функционирующих в составе скотоводческих обрядов, посвящена статья **Людмилы Лобановой**. Автор выявляет роль вербальной магии в скотоводческой традиции коми, проводит структурно-семантический анализ заговорно-заклинательных текстов, разделяя их по жанровой природе на приговоры, заговоры, ритуальные диалоги и причитания.

Статья исследователя коми игрового фольклора **Алексея Рассыхаева** посвящена традиционной детской забаве, не имеющей аналогов в традициях других народов. Так называемая игра в вызывание домового основана на представлении о локализации мифологического персонажа в предпечье и возможно-

сти установки контакта с ним. Автор проводит анализ описаний игры, в том числе вводит в научный оборот новые материалы.

В статье Юлии Крашенинниковой, заведующей сектором фольклора Института языка, литературы и истории, говорится о коллекции рукописных фольклорно-этнографических материалов в фондах Национального музея Республики Коми. Автор подвергает анализу записи 1910—1930-х годов, структурирует их по содержанию, выявляя характерные черты, трудности и перспективы работы с данным собранием.

Рассмотрению текстов загадок из этой же коллекции материалов посвящена статья **Светланы Низовцевой**. Представлена систематизация загадок, зафиксированных собирателями в 1930-е годы, по тематическому принципу. Кроме прочего, в статье отмечается национальная специфика коми загадок.

В следующей статье её авторы Людмила Лобанова и Алексей Рассыхаев предлагают подборку экспедиционных материалов о Тюве, персонаже фольклорной традиции одной из этнографических групп коми. В статье представлена классификация сюжетов и мотивов устных рассказов о местном колдуне, зафиксированных авторами во время экспедиций последних лет.

В заключительной статье впервые представлена подборка коми географических песен — фольклорных текстов с ярко выраженной пространственной составляющей. Автор статьи Галина Савельева даёт общую характеристику бытования этого явления. В публикации представлены материалы по локальной традиции Выми.

Сборник завершает рецензия на научное издание «Актуальные проблемы собирания и публикации фольклорных материалов. Сборник научных трудов к 100-летию издания книги «Коми мойдан кывъяс». Сыктывкар, 2014», предоставленная старшим преподавателем Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского Юлией Шеваренковой.

Редакторы

ДУАЛИСТИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ О СОТВОРЕНИИ ЗЕМЛИ В КОМИ ТРАДИЦИИ

Павел Лимеров

plimeroff@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу легенд о сотворении мира в коми традиции. В статье рассмотрены записи коми космогонических легенд, дан историографический обзор основных работ, посвященных изучению космогонических текстов в фольклоре разных народов. Эти исследования показывают, что космогонические тексты представляют собой контаминации мотивов из мифологии уральских народов и христианских апокрифических легенд. Наиболее полная международная версия легенды состоит из четырех эпизодов-мотивов, составляющих инвариантный (канонический) сюжет космогонии. Набор эпизодов, система персонажей, сюжетные контаминации и перипетии определяются самой традицией, поэтому народные версии легенд могут существенно отличаться от канонической. В число таких версий входит коми легенда, записанная П. Г. Дорониным в 1923 году. Структурно сюжет полностью соответствует каноническому, однако, в плане содержания в его состав входят мотивы, не имеющие параллелей в подобных текстах. Прежде всего это касается сюжетного мотива сотворения суши, представляющего собой контаминацию мифологических мотивов ныряния за землей и творения мира из яйца.

Ключевые слова: легенда, космогония, язычество, христианские апокрифы, мифология, фольклор коми

История изучения космогонических легенд коми

Первые сведения о космогонических мифах у коми известны из «Жития Стефана Пермского» Епифания Премудрого. В главе «О пермской азбуке» он, противопоставляя христианство, имеющее «книжный разум», язычеству, как религии устной, а, значит, — неистинной, рассуждает о преимуществах христианской письменности перед пермским языческим «баснословием»:

Ибо прежде крещения пермяне не видели у себя грамоты и не понимали написанного, и вовсе не знали, что такое книги. Но только баснотворцы у них были, рассказывающие сказки о бытии и о сотворении мира, и об Адаме, и о разделении народов, и о прочем повествовали, говоря больше ложь, нежели истину. Так свой век и все годы свои они и потратили. (Епифаний 1995: 181)

Очевидно, что речь идёт здесь о трёх мифологических сюжетах, сходных со знакомыми Епифанию текстами из Ветхого Завета. По этим данным трудно судить о всей пермской мифологии, но сам факт сопоставления Епифанием известных ему языческих сюжетов с ветхозаветными может свидетельствовать об их высоком нарративном уровне.

Тем не менее, до начала XX века эти сюжеты не привлекали внимания исследователей. Поэтому в обзоре космогонических легенд, предпринятом Александром Веселовским в его известной работе «Дуалистические поверья о мироздании» (1891) (Веселовский 2009: 263—362), коми версий сотворения мира нет. Первая запись космогонической легенды относится к 1895 году. Этим годом датирует текст собиратель, Иван Суворов, записавший его со слов «старушки-староверки» в д. Савинобор (Саваяг), Усть-Сысольского уезда. Текст хранится в фондах Российского этнографического музея и опубликован в «Материалах «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева» (Русские крестьяне 2008: 492—493). Героями миросотворения этой легенды являются два брата, голубь и гоголь, летавшие над первозданными водами и песком. Голубь приказывает гоголю принести песка, чтобы создать землю, гоголь пытается сотворить из этого песка свой

мир, но голубь не допускает этого: песок стал разрастаться и душить гоголя. Гоголь молится своему брату, и тот его прощает. После этого они вместе создают землю. Однако, после того, как гоголь захотел взять верх над братом, голубь низвергает его на землю. Голубь становится Еном, небесным Богом, а гоголь – сатаной. Далее следуют эпизоды сотворения человека, согрешения первых людей и строительства вавилонской башни. Основные мотивы легенды с приведением параллелей достаточно подробно рассмотрены в статье А. С. Чувьюрова (2010: 304-321). Противопоставление голубя и гоголя, как птицы, обитающей на суше и водоплавающей птицы довольно необычно. Как правило, героями подобных текстов являются две водоплавающие птицы или птицы типа утки и гагары. Замену одной из этих птиц образом голубя можно объяснить народным отождествлением главной небесной птицы с одним из лиц христианского Бога Отца – Святым Духом в образе голубя.

Впервые описал и опубликовал ряд текстов о сотворении мира Василий П. Налимов в статье «Некоторые черты из языческого миросозерцания зырян» (1903) (Налимов 2010: 19-27). Задачи, которые он поставил перед собой, были весьма скромны: уточнить сведения о религиозном миросозерцании зырян, приведённые в статьях других авторов. Творцами мира, как пишет В. П. Налимов, являются «две верховные силы: Ен и Омоль» (Налимов 2010: 19), при этом, Ен – создатель всего лучшего на земле: людей, солнца, звезд, лесов, рек; тогда как Омоль – бог «мрака и тумана», он творец земноводных, насекомых, лесных людей и водяных – васа (Налимов 2010: 20). Богатства лесов и рек Ен, по просьбе Омоля, разделил между лесными, водяными жителями и людьми. Далее, Налимов приводит версию легенды о сотворении мира двумя божествами, как он пишет, «в дословном переводе». По сюжету этой версии, два божества, занимающиеся созданием мира, первоначально имеют облик двух голубей. Они ныряют на дно «мрака и тумана», достают тину, из которой и появляется земля (Налимов 2010: 22). Данная статья была самой первой из публикаций Налимова, можно сказать, ученической, но исследователь больше не возвращался к теме космогонии даже в зрелые годы, ограничившись только этой репрезентацией своего полевого материала.

В 1920-е гг. космогонические тексты привлекают внимание Алексея Сидорова, тогда ещё молодого исследователя, живо

интересовавшегося проблемами археологии и этнографии коми народа. В 1924 году Сидоров пишет статью «Следы тотемических представлений коми-зырян» (Сидоров 1924: 43—50), в которой различные элементы промысловой магии зырян, а также представления о животных, в том числе и некоторые фольклорные тексты, рассматриваются как пережитки некогда бытовавшей религии тотемизма. Среди этих текстов А. С. Сидоров приводит общирную цитату из космогонического сюжета о соперничестве утки и гагары:

На поверхности первозданного океана плавали гагара и лебедь. Они заспорили, чей голос из них сильнее. Гагара закричала: "Курлык-курлык" и спросила: "Испугался ли тот?" Лебедь говорит, что нет, и, в свою очередь, тихонько подала голос в отдалении. Гагара второй раз начала свой "курлык-курлык". В ответ в отдалении послышались раскаты грома. Сердце гагары затрепетало: почувствовало оно в голосе лебедя сверхъестественную силу. В третий раз гагара прокричала изо всей силы. В это время грянул гром, и молния ударила под самым боком гагары. Она бултыхнулась, нырнула в воду, оставшись еле живой. (Сидоров 1924: 44)

Более подробный пересказ текста Сидоров предпринимает в монографии «Знахарство, колдовство и порча у народа коми» (1928) в связи с изучением эволюции некоторых «колдовских представлений». Текст назван «общефинской космогонической легендой, встречающейся и у коми», хотя параллельных этому финно-угорских текстов сам Сидоров не приводит: «Творцами мира являются два товарища (по другому варианту — два брата, причем второй брат родился от плевка первого). Один из творцов мира имеет вид лебедя, другой — гагары. Это Ен и Омöль. Ен и Омöль создают землю и небо (земля достаётся гагарой-Омöлем из-под воды) и весь остальной мир» (Сидоров 1997: 238–239).

Надо отметить, что Сидоров, несмотря на большой опыт сбора фольклорных материалов, к сожалению, никогда не ставил целью их публикацию, и использовал тексты в качестве иллюстраций к своим исследовательским концепциям. Так, приведённый им текст космогонической легенды иллюстрирует разрабатываемую им в монографии тему сакральной чистотынечистоты ряда природных объектов, предметов и животных,

обусловленную их соотнесённостью с действиями того или другого персонажа-демиурга.

Ещё один космогонический текст был использован Сидоровым в написанной в 1920-е гг. статье «Семантика изображений Пермского звериного стиля» в качестве иллюстрации к мифологическому образу гагары:

Плыл по безбрежному морю Ен в своей лодке-трехупружке, загребая воду двухлопастным веслом. Плыл он долго, устал, но не видит никакого берега, куда можно было бы пристать, отдохнуть. В раздражении плюнул он на воду. Вслед за этим посмотрел он назад и видит: плывет за ним такой же человек в такой же трехупружке. Согласились, поехали вместе вперед. Спутник Ена попросил превратить его в гагару, чтобы достать со дна моря землю. Превращенный в гагару, спутник выхватил четверть земли и стал подниматься вверх, но в это время поверхность моря оказалась замороженной, и, гагара, разбивая своей головой слой льда растрясла изо рта всю землю. Так же случилось и во второй и в третий раз. Напоследок она выплюнула изо рта три песчинки, из которых Ен сотворил землю и обитающих на ней полезных существ, своему же товарищу Ен дал лишь дырочку от забивания кола, из которой тот вывел всякую вредоносную для людей тварь. (Сидоров 1950: 17)

В варианте этой работы, опубликованной в 1972 году (Сидоров 1972: 10—23), данный текст приведён в более кратком переложении, с указанием, что он был записан А. С. Сидоровым в 1913 году (Сидоров 1972: 13). В этой же работе даётся краткий пересказ другого космогонического сюжета, главным персонажем которого является утка-«праматерь». Утка сносит шесть яиц, «заключавших в себе зародыш будущего мира», четыре из них утонули в морской пучине, а из двух последних вылупились птенцы, ставшие демиургами Еном и Омолем. Братья достают со дна моря яйца, «которые, будучи разбитыми о тело утки чож дают начало солнцу, луне, добрым и злым духам, а само тело утки чож разрастается в длину и ширину, покрывается лесами, зеленью и цветами». Так создаётся земля, которой Ен и Омоль, действуя наперекор друг другу, придают современный вид (Сидоров 1972: 14).

Данный мифологический текст Сидоров приводит в связи с реконструкцией образа «прародительницы общества, построенного на матриархальных началах». По мнению исследователя, в этой легенде ярко отражены мифологические представления о том, что в основе «не только человеческого общества, но и самой природы лежит материнское (женское) начало (Сидоров 1972: 14). Археологические находки бронзовых уточек, имеющие соответствие в изображениях деревянной пластики народной культуры, дают основание для предположения о том, что утка «являлась объектом тотемистического культа», а сам образ птицы был олицетворением солнца, неба, прародительницы рода (Сидоров 1972: 14). Изучая предметы Пермского звериного стиля, Сидоров отмечает семантическое сходство образов птицы и лося, в ряде случаев выступающих в одних и тех же сюжетных мотивах, и делает вывод о том, что «лось, как и птица, представляется на изображениях матерью солнца, прародительницей мира и людей, т. е. в зооморфном образе женщины» (Сидоров 1972: 15). Эти исследовательские находки Сидорова оказали существенное влияние на последующие штудии семантики образов бронзовой пластики.

Что касается текста об утке-прародительнице, то полный его вариант находится среди архивных материалов Павла Доронина с указанием, что он переписан с переводом в 1923 г. в дер. Проньдор (Прокопьевка) П. Г. Дорониным из рукописного списка на коми языке, принадлежавшем И. С. Доронину. Данный текст представляет развёрнутую версию космогонии, включающую сотворение всех уровней мироздания и создание человека, и характерен ярко выраженной концепцией антагонизма братьев-демиургов. Таким образом, все известные на сегодняшний день тексты о миросотворении относятся к типу легенд, которые принято считать дуалистическими. Цель нашего исследования — выявить детали сюжета, делающие его дуалистическим, и охарактеризовать их.

Образность дуалистических легенд коми

Проблема происхождения дуалистических легенд стала объектом внимания российской фольклористики в середине XIX века. Известный исследователь мифологии Александр Афанасьев

объяснял их как древние дохристианские мифы славян (Афанасьев 1865: 92). В то же время высказывалось мнение об отсутствии на славянской почве самой идеи дуализма, соответственно, происхождение этих легенд объяснялось влиянием на языческий субстрат южнославянских гностико-богомильских учений. К примеру, известный историк Афанасий Щапов по этому поводу писал, что в начальный период христианизации Руси в Византии и в Болгарии скопилось достаточно много апокрифической литературы гностических толков: павликиан, богомилов, манихеев, мессалиан — со временем перешедших к русским книжникам. «В XIII—XIV вв. эти книги оказали такое сильное влияние на народную мыслительность, что грамотники народные сами сочиняли апокрифические статьи, с примесью мифологических элементов» (Щапов 1861: 280).

Таким образом, на первый план была выдвинута концепция сложной природы дуалистических легенд, включавших в свой состав наряду с устным славянским языческим компонентом книжный, христианский апокрифический компонент. Однако уже в конце XIX века некоторые исследователи ставили под сомнение богомильские истоки космогонических легенд. К примеру, А. Н. Веселовский, рассмотрев корпус дуалистических легенд как русских, так и «инородцев», пришёл к выводу об их урало-алтайском происхождении (Веселовский 2009: 263). Контаминации христианских и языческих, славянских и «финно-тюркских» компонентов легенд он объяснял тем, что «черемисская, мордовская и т. д. и южнославянская легенды принадлежали первично одной и той же полосе развития и религиозного миросозерцания, богомилы лишь внесли в круг своих дуалистических мифов, может быть, не славянское предание, отвечающее их целям, а черемисы и алтайцы получили обратно свой старый космогонический миф в освещении христианской ереси и апокрифов. Следы их влияния настолько ясны, что на их указании останавливаться не стоит. Отметим лишь в одной из мордовских легенд эпизод о «рукописании Адама», о древе познания, о вине, как изобретении дьявола (морд., вотяцк., монгол.) и т. д. Так или иначе, исконно-славянский характер дуалистического мифа о мироздании должен быть оставлен под сильным сомнением» (Веселовский 2009: 282). Эта гипотеза никак не поставила точку в решении проблемы генезиса дуалистических легенд, напротив, уже в следующей своей статье, Веселовский привёл ряд параллелей к рассмотренным космогоническим версиям из мифологий других народов, в частности, американских индейцев (Веселовский 2009: 362–403), связь которых с болгарскими богомилами обнаружить было бы крайне затруднительно.

В последние годы проблема происхождения дуалистических легенд разрабатывалась Владимиром Напольских в связи с реконструкцией прауральского мифа о возникновении земли (Напольских 1991: 189). Для своего исследования он ограничился эпизодом ныряния за землёй, который, будучи сюжетообразующим для всего текста о сотворении мира, является трансформацией инвариантного мифа о ныряющей птице (МНП). Наиболее архаичной (прауральской) Напольских признаёт форму мифа МНП-2, по сюжету которого две птицы – утка и гагара по очереди ныряют на дно океана за землёй. Первой ныряет гагара, однако ей не удается достигнуть дна, затем ныряет утка, которой в силу её божественной сущности, удаётся достать со дна океана комочек ила или несколько песчинок, затем вырастающих в сущу (Напольских 1991: 47). Вследствие деградации сюжета в МНП-1, ныряющим и достающим землю персонажем становится утка (гагара, часто дьявол) ныряющая на дно океана по приказу демиурга (Напольских 1991:47-48). Проблему американских параллелей к мифу о нырянии Напольских решает с помощью гипотезы об общем для Евразии и Северной Америки сюжете МНП-0, в котором задачу добывания земли не могут выполнить несколько птиц, кроме последней, самой слабой физически, но обладающей божественной силой птицы (Напольских 1991: 59).

Выводы Напольских подтверждаются исследованием Веры Кузнецовой, ставившей целью выяснить соотношение христианских и этнических элементов в славянской космогонической легенде (Кузнецова 1998: 22). По её мнению, сюжет славянской космогонической легенды представляет собой сложное образование, включающее в свой состав четыре основных эпизода, которые могут выступать и как вполне самостоятельные сюжеты: «І — о творении земли, ІІ — о творении ангелов и демонов, ІІІ — о соперничестве творцов и свержении Сатаны с небес, IV — о происхождении первого человека» (Кузнецова 1998: 53). Первый эпизод-сюжет — это собственно миф о ныряющей птице, «органично перенятый русью» от соседних финно-угорских племен, в то время как другие эпизоды сложились на основе

книжных, преимущественно христианско-апокрифических мотивов (Кузнецова 1998: 132). Сравнивая легенды восточно-и южнославянской устной и книжной традиций, Кузнецова приходит к выводу о северорусском происхождении сюжета о дуалистическом миросотворении, «как определенного набора контаминированных сюжетов-мотивов с рассказом о нырянии за землей на дно первичных вод в качестве организующего центра» (Кузнецова 1998: 135). То есть, ни о каком болгарско-богомильском влиянии на дуалистический сюжет речи не может быть. В то же время эпизод ныряния за землёй, усвоенный севернорусской традицией, имеет корни в религиозно-мифологической системе финно-угров.

По мнению В. В. Напольских, МНП был «вписан» в картину мира, которую исследователь реконструирует как прафинноугорскую и прауральскую: «юг ассоциируется с небом, верхним миром, страной богов, там же находится страна водоплавающих птиц (утка); север – нижний мир, вода, море, устье реки, мир мертвых и злых духов; юг и север соединяются по земле рекой, берущей начало в верхнем мире и впадающей на севере в море нижнего мира, а по небу – Млечным путем – «дорогой водоплавающих птиц» (Напольских 1991: 74). Коми тексты занимают среднее положение между западносибирскими и восточноевропейскими версиями МНП: «в них уже присутствует новая дуалистическая идея (противостояние бога и черта), но сохраняется и старый дуализм более низкого уровня – противостояние утки или лебедя и гагары – как в МНП-2» (Напольских 1991:53). Иными словами, коми версии космогонических текстов являются тем пределом, за которым эти тексты эволюционируют в другую форму (МНП-1) и приобретают некие иные смыслы.

Нас интересует как раз версия дуализма, названная Напольских «старым дуализмом более низкого уровня». Всё-таки, вся последующая дуалистическая концепция с противостоянием Бога и Чёрта (Бога и Сатаны), широко представленная в фольклоре разных народов, впервые заявлена в сюжете МНП в антагонизме двух водоплавающих птиц. Для анализа привлекается легенда, записанная П. Г. Дорониным в 1923 году. Эта легенда имеет ряд характерных особенностей, не имеющих аналогов в других подобных текстах. Эти особенности относятся, прежде всего, к различным деталям сюжета, набору мотивов, вместе с тем, это ниболее полный вариант космогонического текста.

имеющий в своём составе все эпизоды-мотивы, выделенные В. С. Кузнецовой.

Оригинальность сюжету придаёт участие в нём трёх, а не двух водоплавающих птиц — в зачине сюжета появляется утка — мать будущих создателей мира:

По беспредельному первозданному морю-океану плавала утка чöж, носившая в себе яйца жизнезарождения. Она долго искала места, где бы ей высидеть своих птенцов, но так и не нашла себе пристанища. Четыре яйца, снесённые ею, были поглощены пучиной морской, только два последних яйца она сумела спасти. Высиженные под крылом матери, из двух яиц вылупились два птенца, два утёнка: Ен и Омöль. Это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи. Долго мать носила их на своей спине, потом попросила утят достать из пучины морской упавшие яйца и разбить их на её теле. После этого сама взметнулась ввысь, камнем бросилась вниз и разбилась о поверхность воды. (Лимеров 2005: 17–18)

Далее следует эпизод ныряния утят на дно океана за утонувшими яйцами, в процессе которого уже проявляется антагонизм братьев: первым ныряет Ен, и пока он находился на морском дне, «Омöль засвистел, закричал таким голосом, что от этого крика всё застыло и поверхность океана вся заледенела». Ен выходит из пучины, разбив лёд молниями. Достав яйца со дна моря, братья разбивают их о тело матери-утки. Из яиц, разбитых Еном, загорается солнце, тело матери-утки разрастается в длину и в ширину, покрывается зеленью, лесами и становится «землёй-матушкой», появляются ангелы, а от яиц, разбитых Омöлем, загорается луна, на земле появляются озёра и болота, зыбуны, рождаются демоны. Выйдя на сушу, братья принимают человеческий облик, Ен создаёт полезных птиц и животных, Омöль — хищников и пресмыкающихся, затем создают первых людей — мужчину и женщину. (Лимеров 2005: 18–20)

В финно-угорской мифологии выделяются два сюжета сотворения мира: 1. землю достаёт со дна первичного океана водоплавающая птица (миф о ныряющей птице, далее – МНП); 2. земля и другие элементы космоса создаются из яйца птицы

(миф творения из яйца, далее — МТЯ). Последний сюжет преимущественно распространён среди западных финнов — карел, финнов, эстонцев, саамов и др., тогда как среди восточных финнов — коми, удмуртов, мордвы и мари имел хождение МНП (Айхенвальд & Петрухин & Хелимский 1998: 564).

Рассматриваемая легенда представляет собой контаминацию сюжетов МНП и МТЯ: утка сносит яйца, но мир создают два персонажа, ныряющие за яйцами на дно океана. Общим для двух совершенно разных сюжетов творения является отсутствие в первозданном океане опоры, от которой полагается начало творения. Изначально опора отсутствует в сюжете МНП, в котором земля (ил) достаётся со дна океана, тогда как в западно-финских МТЯ такая опора есть: птица вьёт гнездо на колене Вяйнемёйнена (карело-фин.); на золотом кусте среди моря (эст.); на кочке среди первичных вод (ижорск.). Яйцо скатывается в море, разбивается, и из его частей возникают небо, земля, небесные светила (Напольских 1991: 29). Реконструкция прибалтийско-финской праформы МТЯ такова: «небесная птица летает над морем, ищет места для гнезда и, найдя (кочку), откладывает три яйца; поднимается ветер, яйца падают в воду, из них рождаются солнце, луна, звезды (возможно также земля и небо) (Напольских 1991: 30). Как видим, западнофинский вариант текста не содержит мотива ныряния птиц за яйцом, птица сносит яйцо не на воду, а на колено первочеловека, кочку, золотой куст или другой аналог мировой оси (горы, мирового древа), яйцо разбивается само – от падения, а не потому, что его разбивает персонаж легенды. Иными словами, сюжет МТЯ требует обязательного включения в текст такого значимого элемента как мировая опора для космического яйца, поэтому в нём даже не нужен образ водоплавающей птицы, обязательный для МНП, и этот прауральский архаизм утрачивается в эстонских и ижорских сюжетах. В этом смысле прибалтийско-финские и коми МТЯ представляют собой совершенно разные сюжеты, и главным мотивом последнего всё-таки является мотив ныряния, к которому присоединён мотив птицы, откладывающей яйца прямо в воду.

Последний мотив (откладывание яиц в воду) довольно необычен для подобных текстов и в космогониях встречается редко. Помимо коми-зырян, он фиксируется в легенде коми-пермяков: Весь мир представлял собой безбрежный океан, в котором плавала утка. Она снесла яйцо и уронила в воду. Гагара нырнула на дно океана, достала яйцо и разбила его. Верхняя половина яйца превратилась в небо, а нижняя — в землю. (Конаков 1996: 18)

Легенда с подобным мотивом встречается в марийской традишии:

На лоно первичного океана ... прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня — Юмо и Йын. Затем они попеременно, нырнув под воду, в клюве со дна океана достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Йын же поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота. (Калиев 2004: 108)

Оба текста также представляют собой контаминации МТЯ и МНП, вместе с тем в них имеются существенные отличия от коми-зырянского сюжета. Если в коми-зырянском сюжете первичным материалом для мира оказывается тело утки-праматери, то в коми-пермяцком само яйцо (МТЯ), а в марийском – земля со дна океана (МНП).² Отсутствие опоры для кладки яиц компенсируется в коми-пермяцком тексте тем, что гагара сама разбивает космическое яйцо, тогда как в коми-зырянском и марийском текстах утка высиживает яйца под своими крыльями. 3 По справедливому замечанию Николая Конакова, изначальной версией для коми-зырянского сюжета был мотив добывания ныряющей птицей земли, к которому присоединён мотив творения из яйца (Конаков 1996: 17). Очевидно, что МНП в составе сюжета не предполагает в первоначальном океане наличия космической опоры, первозданные воды должны быть пустынны, соответственно, в контаминированный сюжет включается мотив откладывания яиц на воду. Однако, этот мотив не характерен ни для сюжетов МТЯ, ни, тем более, для сюжетов МНП, поэтому есть основания предположить его книжное происхождение. Книжные параллели этому мотиву обнаруживаются в легендах о мифической птице алконост (алкион), восходящих к «Шестодневу» Иоанна Экзарха Болгарского и «Толковой Палее». Согласно этим легендам, алконост (алкион) откладывает яйца в глубину моря: «Алконост яйца своя в глубину кладёт, сама вверху воды наседит» (Белова 2001: 53; Белова & Петрухин 2008: 177–179). Влияние книжного сюжета на фольклорный очевидно, при этом на утку переносятся признаки птицы алконост — откладывать яйца на глубину и высиживать птенцов в море, а проблема извлечения затонувших яиц решается традиционным мотивом ныряния.

Для коми-зырянского сюжета мотив самоубийства уткипрародительницы необходим, поскольку является условием для включения в действие главных персонажей – Ена и Омоля (Бога и Чёрта). Архетипическая модель дуалистического мифа. лежащая в основе текста, требует возвращения к двухперсонажной схеме сюжета. Далее по сюжету следует характеристика демиургов: «это были два брата, два противоположных начала: жизни и смерти, добра и зла, правды и неправды, дня и ночи» (Лимеров 2005: 18). Такое описание персонажей несколько искусственно для устного текста, но в данном случае мы имеем дело с текстом из рукописи, и, возможно, первоначальный сюжет подвергался определённой обработке составителем рукописного сборника. Тем не менее, для данного текста эта характеристика очень важна, поскольку она раскрывает дуализм персонажейдемиургов. На композиционном уровне она выступает в качестве главного фактора смысловой организации дальнейшей структуры повествования. Противопоставленность братьев выражена уже в их именах как оппозиция «верха» и «низа». Теоним Ен [енм-] соответствует значениям 'бог', 'небо'; jen-jenm 'бог' доперм.; jen коми-зыр., коми-перм., коми-языв. / удм. uh - uhm -'небо', *инмар* 'бог'. – Общепермск. ;**jenm*- 'бог', 'небо' // финск. ilma 'воздух погода'; Ilmarinen 'бог воздуха' (мифол.) = доперм. *ilma-'воздух, небо' (Лыткин & Гуляев 1999: 99). Теоним Омоль в коми языке имеет значения 'плохой, скверный, худой, гадкий' (Коми-русский 1961: 489), таким образом, он как бы противопоставлен Ену как «плохой бог» «хорошему».

Представляет интерес предположение Н. Д. Конакова о лингвогенетической связи термина омоль со словами омла, омлод, омлог, означающими 'речной залив, заводь, омут, глубокое место в реке, провал, яма на дне реки', а также энь омла в значении 'женская матка' (Конаков 1996: 11; Лыткин & Гуляев 1999: 205). На связь со стихией воды указывает и одна из версий происхождения Омоля из плевка Ена (Кузнецова 1998:

63). Семантические и лингвистические аналоги этим терминам обнаруживаются в мифологии карел и финнов. Так, по материалам Эйно Карху, *Ильмаринен* – финск. *ilma* – 'воздух, воздушное пространство, небосвод, погода' - небесный богдемиург прафинно-угорского происхождения. Вяйнемёйнен – финск. väinä 'широкая река со спокойным течением'; ливск. venä 'устье, пролив'; эст. väin, vein 'устье, пролив' (Карху 1994: 75–76). Ср.: коми *омло̀д* – общеп. **оŋз-lз-* 'яма, борозда, провал, углубление'; доперм. *ăŋa- 'углубление, проём' (Лыткин & Гуляев 1999: 205). Соотнесение терминов омлод 'омут' и энь омла 'матка' может быть объяснено сходством признаков «глубокого места с водой» и «глубины» – символического «низа» с женским началом. Н. Д. Конаков совершенно справедливо проводит параллель между коми омла и древнетюркским умай в значении 'богиня-покровительница деторождения, а также послед, утроба, матка' (Конаков 1996: 11). Так или иначе, эти слова не только фонетически близки, они связаны и общей семантикой плодородия, порождения, поскольку рождение ребёнка из материнского чрева в мифологии приравнивается к рождению мира из первоначального хаоса. Однако, как отмечает Сергей Аверинцев, в качестве хаоса вода является принципом всеобщего зачатия и порождения и содержит в себе женское и мужское начала: «В роли женского начала вода выступает как аналог материнского лона и чрева... одновременно вода – плодотворящее мужское семя, заставляющее землю рожать» (Аверинцев 1998: 240). Таким образом, термины омоль-омла представляют собой пару мужского и женского в связи с мифологическим низом.

Здесь уместно вспомнить гипотезу Фёдора Плесовского, по мнению которого, происхождение термина *Омоль* связано с термином *Йома*, обозначающим женское божество периода матриархата, трансформировавшимся в период патриархата в мужское божество. По его мнению, термин *Йома-Омоль* является заимствованным инвертированным наименованием западнофинского божества *Юмал*, *Юмала* (Плесовский 1972: 38). Н. Д. Конаков также считает термин *омоль* «лингвистическим аналогом» теонима западных финнов – *Юмала*, *Юмал*. По его мнению, вследствие запрета на произношение имени злого бога иноязычный теоним высшего финского божества был использован коми в качестве эвфемизма для обозначения своего «тёмного» бога (Конаков 1996: 10–11). Женская ипостась

этого «тёмного» божества угадывается в имени сказочного персонажа Йома (Ёма), имеющем аналоги в прибалтийскофинских языках: коми ёма 'ведьма, баба-яга'; јота зырянск. (juma в удорском диалекте коми языка). Коми < приб.-финск., ср. финск. jumala 'бог', диал. maajumala 'колдунья, ведьма' (Лыткин & Гуляев 1999: 100). Представляется всё же, что дело здесь не в заимствовании из прибалтийско-финских языков, поскольку коми термины омоль, йома, как и финские юмала, юмал, имеют индоевропейские лингвистические параллели.

Если отвлечься от концепции первичности матриархата, то в предположении Ф. В. Плесовского о разделении мужской и женской ипостасей единого божества угадывается космогоническая идея разделения первоначального андрогина на мужскую и женскую половины. Здесь с необходимостью возникают параллели с персонажами индоевропейских мифологий: *Имир*, первопредок в скандинавской мифологии (слово *Ymir* этимологически означает двойное, т. е. двуполое существо или близнеца; ср.: ирландское emnin 'близнец'; латышское jumis 'двойной плод' (Мелетинский 1998: 510). В свою очередь, Ymir генетически связан с такими персонажами индоиранской мифологии, как *Яма* и *Ями* («Ригведа»), *Йима* и *Йимак* («Бундахишна») – пары первых людей-прародителей человечества. Имена этих персонажей этимологически толкуются как 'близнец', 'двойник' (Лелеков 1998: 599). В свете этих типологических соответствий, Йома является близнечной парой Омоля, и, возможно, это теоним женского божества плодородия, эквивалентного образу Богини-матери (ср. тюрк. Умай). Сам термин омоль через допермское *ара- 'углубление, проём' (Лыткин & Гуляев 1999: 205) может восходить к общефинскому значению женского лона как мифического всепорождающего начала. хаоса. Иными словами, если имя первого демиурга Ен связано с понятием «неба» и «верха» «света», т. е. «верхнего мира», то второй демиург Омоль изначально связан с понятием «воды», «тьмы», «женского лона», что семантически тождественно «низу», «нижнему миру». В свете этого, можно сказать, что термин Омоль обозначающий «тёмного» демиурга, может быть первичным по отношению к слову омоль 'плохой' и изначальным теонимом наряду с теонимом Куль.

Герои космогонии считаются братьями, нередко – близнецами, так что сюжет легенды изначально уравнивает права каж-

дого в будущем универсуме. Н. Д. Конаков видит в изначальной нейтральности демиургов идею первичной неразделённости хаоса: как только начинает создаваться мир, братья превращаются в антиподов (Конаков 1996: 12). Тем не менее, в аналогичных легендах других народов образы ныряющих птиц варьируются: как правило, это утка (гусь, лебедь) и гагара, и данное различие образов ныряльщиков восходит к первоначальным формам текста — прауральскому мифу (Напольских 1991: 62—63).

По ходу ныряния за утонувшими яйцами братья впервые показывают себя как соперники. Эпизод ныряния включает оригинальный мотив дифференциации противников по акустическим признакам: пока нырнувший Ен находится на «дне морском», Омоль свистит и кричит, отчего поверхность океана покрывается льдом; в ответ Ен отвечает громом и молнией. Мотив свиста и грома в МНП не имеет параллелей ни в одной традиции, хотя этнографическим соответствием ему могут быть представления коми о противопоставленности этих двух стихий: свист ассоциируется с нечистой силой, нечистыми (заложными) покойниками, с северным ветром, тогда как гром – с Богом, Ильёй-пророком. Анатолий Панюков полагает, что в данном случае мы имеем дело с одним из первых космогонических актов – «озвучиванием хаоса» (Панюков 2006: 129). Иными словами, космос впервые созидается как звуковая структура, причём в этой структуре звуки изначально дифференцированы иерархически: «замораживающий свист», издаваемый Омолем, оказывается иерархически ниже, чем звук грома, производимый Еном. В одном из космогонических текстов коми гагара-Омоль подаёт голос: «курлык-курлык» в надежде, что лебедь-Ен испугается, на это Ен отвечает грохотом грома и молниями (Лимеров 2005: 17). Свист и гром оказываются противопоставленными друг другу как проявления разной степени демиургической силы братьев, причём «замораживающий свист» Омоля в буквальном смысле подавляется молниями и громом Ена. 4 Таким образом, в структуру создающегося мира онтологически закладывается принцип божественного подавления хаотических проявлений, исходящих от «тёмного» сотворца. В свете этого становится более понятным механизм эвфемизации наименования тёмного начала на основе отмеченной Н. Д. Конаковым семантической пары ён 'сильный, крепкий' – омоль 'худой, плохой, слабый' (Конаков 1996: 10).⁵

Следует отметить, что мотив «замораживания поверхности воды» также известен в коми традиции по тексту, записанному в 1913 году А. С. Сидоровым: Чёрт, превращённый Богом в гагару ныряет за землёй, но, когда он поднимается со дна моря, его поверхность оказывается покрытой льдом (Лимеров 2005: 25). В тексте не говорится о том, что именно Бог замораживает поверхность воды, но это подразумевается. Возможно, в данном случае мы имеем дело с редуцированным вариантом сюжета южнославянской космогонической легенды о похищении у Сатаны ценного предмета: «Бог отправляет ангела отнять у Сатаны ценный предмет. Посланный хитростью побуждает Сатану нырнуть на дно моря, завладевает ценным предметом, оставленным на берегу, и устремляется на небо; Бог, чтобы помешать погоне, покрывает воду льдом, но Сатана пробивает его, преследует, почти настигает похитителя, но ему не удается вернуть похищенное» (Кузнецова 1998: 70). Что касается рассматриваемого сюжета, то при всей схожести, мотивы «замораживания» в этом и южнославянских текстах имеют различную семантику. Если в нашей легенде свист и лёд органично связаны с образом «тёмного демиурга» и эксплицируют его стремление взять верх над «светлым» братом, то славянский мотив, как отмечает А. Н. Веселовский, восходит к богомильским вариантам сюжета, в которых Сатана создает венец-солнце, а Бог его похищает (Веселовский 2009: 313).

Из шести яиц, снесённых уткой, два содержат в себе демиургов-антагонистов, а остальные четыре – энергии созидания и разрушения. Поэтому здесь важен сам мотив разбивания как освобождение соответствующих энергий. Освобождённые светлым демиургом энергии качественно преображают первоначальный космический материал – тело утки, и оно становится землёй-сушей, покрывается лесами и зеленью, вверху загорается солнце, а тёмный демиург освобождает отрицательные энергии, и в небе появляется луна, а на земле – признаки смертности всего, что было вызвано к жизни первым демиургом – «по земле потекли безжизненные потоки воды, зазияли озера, болота и зыбуны» (Лимеров 2005: 18). Как только обозначилась земля, на смену первоначальному единству океана приходит двоичное сочетание воды и суши. Далее начинается строительство дуального космоса, первопричиной которого является антагонизм мифологических персонажей. Фактически все известные тексты легенд сходятся в том, что «тёмный» демиург (Чёрт) портит созданное его «светлым» братом (Богом), и с этим связывается несовершенство мира. Как правило, начало активного противостояния творцов вводится в сюжет мотивом «утаивания земли»: Сатана оставляет во рту часть вынесенной со дна океана земли и выплёвывает её на созданную Богом землю — отчего на гладкой поверхности земли появляются горы, овраги, озёра и т. п. (Кузнецова 1998: 71). В коми легендах этого мотива нет, «порча» созданного Еном-Богом объясняется изначальным «злонравием» Омёля-Черта. Собственно, порча рельефа земли есть только в рассматриваемом тексте, но она связана с высвобождением Омёлем негативных сил, заложенных в космическом яйце. Точно также творение ангелов и демонов представлено высвобождением их из яйца, а не традиционным мотивом высекания их из камня.

Таким образом, дуализм не характерен для сюжетов о творении мира из яйца. Важной деталью, отличающей МТЯ является отсутствие в его сюжете конфликтной ситуации, характерной для дуалистических легенд. Поэтому сюжеты МТЯ, как правило, завершаются моментом создания мира и не имеют перспективы событийного развития: мир создан и всё то, что происходит в этом мире в дальнейшем – мало соотносится с персонажами МТЯ. Коми вариант легенды о творении мира из яйца является контаминацией сюжетов МТЯ и МНП и, в силу этого, сохраняет дуализм последнего. Версия откладывания водоплавающей птицей яиц в воду книжного происхождения и связана с образом птицы алконост. В тексте МНП (космогонической легенды) дуализм включён в структуру сюжета: само развёртывание сюжета сотворения мира возможно только благодаря наличию дуализма двух персонажей, перерастающего в конфликт. Это конфликт двух персонажей с противоположными ролями «сильного и слабого», «плохого и хорошего». Дуализм обнаруживается и на лингвосемантическом уровне и выходит за рамки собственно коми мифологической образности. Далее, этот конфликт развёртывается в сюжет противостояния Бога и Чёрта, который происходит уже после создания мира, в только что созданном пространстве и времени, с привлечением других персонажей, другого событийного ряда. Отсюда недалеко и до сюжетных коллизий литературных произведений: уже указанные ролевые противопоставления персонажей мифологического сюжета, по сути, дают начало пониманию сюжетной деятельности героев как реализации их личностной судьбы. Это уже аспект развития нарративного сознания рассказчика, и он позволяет включать в состав повествования бесконечное число эпизодов, не противоречащих основной схеме коллизии — противопоставлению «плохого и хорошего», впервые заявленной в дуализме утки и гагары.

Примечания

- ¹ Более подробно об этом вопросе см. Кузнецова 1998: 3–28.
- ² В. В. Напольских в качестве параллели к мотиву возникновения земли из тела утки приводит вариант латышского МТЯ: Бог разрывает на части орла, и из его крови образуется море, из тела грязь и ил, найденное внутри орла яйцо Бог разламывает, и из его верхней части образуется небо, а из нижней, упавшей в море и смешавшейся с илом земля (Напольских 1991: 32).
- ³ Н. Д. Конаков трактует этот мотив как версию «чудесного рождения»: таким образом, в мифологических традициях рождались волшебные существа, в коми традиции Богородица родила Иисуса Христа из правой подмышки руки (Конаков 1996: 17). Эту версию поддерживает и Ю. Калиев (Калиев 2004: 109).
- ⁴ Ср. в русской легенде: «По мановению жезла Господня появилось небесное воинство, по свисту Сатанаила – сонмы демонов» (Кузнецова 1998: 347).
- ⁵ Н. Д. Конаков вполне правомерно полагает, что термин «Куль» имеет большие основания быть исконным наименованием тёмного божества, тогда как «Омоль» – эвфемизм.
- ⁶ В. В. Напольских считает появление этого мотива в финно-угорских и тюркских текстах влиянием народно-христианской, возможно русской, традиции (Напольских 1991: 138).

Литература

- Аверинцев, Сергей 1998. Вода. Токарев, Сергей (ред.). *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. 1. Москва: Большая Российская энциклопедия, 240.
- Айхенвальд, Александр & Петрухин, Владимир & Хелимский, Евгений 1998. Финно-угорская мифология. Токарев, Сергей (ред.). *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. 1. Москва: Большая Российская энциклопедия, 563—568.
- Афанасьев, Александр 1865. *Поэтические воззрения славян на природу.* Т. 1.
- Белова, Ольга 2001. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. Москва: Индрик.
- Белова, Ольга & Петрухин, Владимир 2008. *Фольклор и книжность. Миф и исторические реалии*. Москва: Наука.
- Веселовский, Александр 2009. Дуалистические поверья о мироздании. Левит, Сергей (ред.). Веселовский, Александр. *Избранное: Традиционная духовная культура*. Москва: Российская политическая энциклопедия, 263—362.
- Епифаний, Премудрый 1995. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом. Прохоров, Гелиан (ред.). Святитель Стефан Пермский. Санкт-Петербург: Глаголъ, 50–266.
- Калиев, Юрий 2004. Этнокультурный статус мифологического сознания: генезис, функционирование и эволюция традиционного мировосприятия (на примере марийской мифологии). Уфа: РИО БашГУ, 326.
- Карху, Эйно 1994. *Карельский и ингерманландский фольклор в историческом освещении*. Санкт-Петербург: Наука.
- Конаков, Николай 1996. *Традиционное мировоззрение народов коми: окружающий мир. Пространство и время*. Сыктывкар: Издательство КНЦ УрО РАН.
- Коми-русский словарь. Москва, 1961.

- Кузнецова, Вера 1998. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Издательство СО РАН.
- Лелеков, Леонид 1998. Йима. Токарев, Сергей (ред.). *Мифы народов мира.* Энциклопедия. Т. 2. Москва: Большая Российская энциклопедия, 599.
- Лимеров, Павел 2002. Сюжеты о сотворении земли в коми фольклорной традиции. Лимеров, Павел (ред.). *Фольклористика коми*. Сыктывкар: Издательство КНЦ УрО РАН, 4–16.
- Лимеров, Павел (сост., ред.) 2005. *Му пуксьом Сотворение мира. Мифология народа коми*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Лыткин, Василий & Гуляев, Евгений 1999. *Краткий этимологический словарь коми языка*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Мелетинский, Елеазар 1998. Имир. Токарев, Сергей (ред.). *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. 1. Москва: Большая Российская энциклопедия, 510.
- Налимов, Василий П. 2010. Некоторые черты из языческого миросозерцания зырян. Загребин, Александр & Шарапов, Валерий (сост.). Налимов, Василий. Очерки по этнографии финно-угорских народов. Ижевск—Сыктывкар: Удмуртский ИИЯЛ УрО РАН, ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 19—27.
- Напольских, Владимир 1991. Древнейшие этапы происхождения уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции. (Прауральский космогонический миф) Миссонова, Лариса (ред.). Народы уральской языковой семьи. Вып. 5. Москва: Институт антропологии и этнографии АН СССР.
- Панюков, Анатолий 2006. Маргиналии коми музыкальной культуры: Мир птиц. Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского государственного университета, 126—150.
- Плесовский, Фёдор 1972. Космогонические мифы коми и удмуртов. Безносиков, Яков & Микушев, Анатолий (ред.). Этнография и фольклор коми .Труды Института языка, литературы и истории. Вып. 13. Сыктывкар: Издательство Коми филиала АН СССР, 32—46.

- Русские крестьяне 2008 = Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5. Вологодская губерния. Ч. 4. Тотемский, Устьсысольский, Устюгский и Яренский уезды. Санкт-Петербург.
- Сидоров, Алексей 1924. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян. *Коми му.* № 1–2. Сыктывкар, 43–50.
- Сидоров, Алексей 1950. *Семантика пермского звериного стиля.* Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д.16. (рукопись).
- Сидоров, Алексей 1972. Идеология древнего населения Коми Края. Безносиков, Яков & Микушев, Анатолий (ред). Этнография и фольклор коми Труды Института языка, литературы и истории. Вып. 13. Сыктывкар: Издательство Коми филиала АН СССР, 10–24.
- Сидоров, Алексей 1997. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Щапов, Афанасий 1861. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире. *Русский поломник*. Ч. I. 241–283.

ФОРМИРОВАНИЕ МУЖЧИНЫ В РАМКАХ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О МУЖСКОМ ПУТИ «МОРТТУЙ» У КОМИ-ЗЫРЯН

Ирина Ильина & Олег Уляшев

ilina56@mail.ru & oulyashev@mail.ru

Аннотация: На протяжении веков охота и рыболовство были базисом традиционной культуры народа коми. Ещё в XIX-XX вв. они являлись основным видом хозяйственной деятельности для двух третей мужчин и в настоящее время продолжают определять доминанты этнического самосознания. В первую очередь, с промысловой деятельностью связано концептуальное для традиционной культуры коми представление о предназначении и жизненном пути мужчины (морттуй 'мужской путь, мужские способности'). Статья посвящена традиционному воспитанию мальчиков у народа коми, их становлению и вхождению в мужской мир, в мир промысловиков.

Ключевые слова: *морттуй*, *аньтуй*, *чера-пурта морт*, охотничий промысел, артель

К постановке проблемы

Веками охота и рыболовство у коми были основным источником средств существования и фундаментом, определяющим образ жизни, мировоззрение, культуру народа. Несмотря на постепенное снижение их роли в традиционной экономике, на Удоре, Печоре, в верховьях Выми и Вычегды охота и рыболовство ещё в начале XX в. оставались одним из основных видов хозяйственной деятельности для двух третей взрослого мужского населения, принося доход, превышающий 75% выручки от всех промысловых занятий (Конаков 1983: 22–27). И в настоящее время они во многом определяют доминанты этнического самосознания, тем более что сельское население северных и восточных районов Республики Коми вновь возвращается к традиционным промыслам.

Именно с охотой, в первую очередь, связывалось концептуальное для традиционной культуры коми понятие о «мужском пути» - представление о предназначении и жизненном пути мужчины. Тяжёлый, но привычный и естественный для «настоящих мужчин» охотничий промысел, женщинами воспринимался как достаточно экстремальный, поскольку был сопряжён с множеством тягот и опасностей. Среди них и выживание в суровых природных условиях, и состязание в хитрости и выносливости со зверем, и удалённость от населённых мест, а значит, отсутствие помощи со стороны, и большие физические и психологические нагрузки (напряжённое ожидание, необходимость жить в замкнутом мужском коллективе, отсутствие женщин и домашнего комфорта). К тому же лес традиционно воспринимался как пространство, населённое лесными духами, духами-хозяевами мест и отдельных видов животных, которые ревностно охраняют права на свои владения и своих подопечных с мифических времён.

Судя по доминированию охотничьей тематики и образности в фольклорных текстах, охота у коми приравнивалась к военной службе, столь же достойной поэтизации и эпизации стороне мужской культуры. Охотничье-колдовской эпос коми, качественно и количественно доминирующий над героическим эпосом, указывает на особую важность для коми культуры промысловой сферы, поэтически сравнимой с эпическим «полем битвы», как

область проявления сверхспособностей героя. И в других жанрах фольклора, и в повседневной речи образ охотника сильно поэтизирован и несёт положительную эмоционально-оценочную нагрузку, являясь эталоном «настоящего мужчины», называемого вöр кырныш, вадор каля 'лесной ворон, прибрежная чайка'. Для волшебно-авантюрных коми сказок характерным переходным моментом является погружение героя-охотника в стихию леса, в отличие от выхода в «чисто поле» русского богатыря или «в синюю степь» — тюркских, алтайских, монгольских батыров.

Противниками богатыря коми, в первую очередь, становятся олицетворённые природные силы, или воплощения стихий, что, несомненно, является отражением реалий промысловой деятельности, сопряжённой с преодолением холода и непогоды, водных и горных преград, распутицы и глубокого снежного покрова, то есть всех неприятных сюрпризов, которые может преподнести суровая северная природа. Вероятно, поэтому в терминах, обозначающих охоту, охотника, добычу и лесных духов, семантический акцент ставится не на добывании зверя, а на освоении таёжного пространства и слиянии с тайгой: воралысь 'охотник' (букв. 'лесующий'), воравны 'охотиться' (букв. 'лесовать'), ворпа 'зверь-дичь' (букв. 'лесное сообщество'), ворса 'леший' (букв. 'лесной, из леса'), вор олысь 'лесной человек-дух' (букв. 'лесной житель').

Становление охотника

Только что родившегося мальчика уже напутствовали в жизнь как на охотничью тропу, указывая в качестве образца для подражания кого-либо из старшего поколения в обращении к нему с благопожеланием: Ыджыд ай мында сям сет кыйсыны 'Столько, сколько деду [было дано], дай умения охотиться'.

Как отмечает Николай Конаков, приобщаться к профессиональной охотничьей культуре коми мальчик начинал, едва начав говорить и понимать речь окружающих. Приобщение это шло в доступной ему развлекательно-игровой форме. Даже нос ребёнку вытирали под присказку с промысловой тематикой: Учи-кычи мыччысяс, вит пон тшапкас 'Ласка [из норки] выглянет, пять собак тут же схватят'. Большое значение имели

подчёркнуто уважительное отношение к хорошим промысловикам и престижность занятия охотой в глазах окружающих. Уже в колыбельных песнях ребёнку сообщалось, чем занят в это время его отец: Баю бай, папа твой в лес ушёл белок-рябчиков ловить, лисиц-зайцев стрелять. Мать или бабушка предрекали ему в песенной импровизации судьбу удачливого охотника: Пусть, как дед, будешь добытчик, одним выстрелом птицу роняющий! Этой же цели служили образы героев-промысловиков в фольклоре (в пословицах, поговорках и присказках), которые сопровождали ребёнка в обыденной жизни (Конаков 1994: 118–119).

С детства начинали и подготовку к мужскому образу жизни, развивая необходимые для промысловика качества. В первую очередь это касалось физической силы, выносливости и ловкости, которая приобреталась при выполнении домашних и хозяйственных работ. В отсутствие старших мужчин, мальчики 9-12 лет выполняли все мужские работы, а первый промысловой опыт приобретали, обихаживая свои промысловые путики вблизи поселений. Охотничьи навыки дети начинали приобретать с шести-семи лет, добывая мелкую птицу: клестов, снегирей, пуночек (полярных воробьёв) с помощью силков, сеток и других ловушек. Дети постарше осенью ловили боровую дичь силками, зимой силками же – куропаток, петлями, капканами и ловчими ямами – зайцев, проходя за день пешком или на лыжах десятки километров и готовя себя к будущим многодневным гонкам за лосем или соболем. В процессе традиционного воспитания закладывались такие психологические качества как терпение, уравновешенность, упорство, чувство коллективизма.

«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 (дукос) 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» (Коми морт 1928: 81-82, цитировано по статье Панюков 2014: 149-150).

Дети, занимаясь самостоятельным промыслом, «приобретали и закрепляли практические навыки «взрослой» охоты, но — что более важно — именно здесь формировался фундамент традиционного, мужского мировоззрения. Это касается и основ промысловой этики, мифологии, экологии и магии, которые, хотя и были адаптированы «под детей», но отнюдь не в игровом ключе. И весьма показательно, что в детской промысловой практике активно использовались не только свой инструментарий, но и свои заговоры на дичь, составляющие особый пласт вербальной магии» (Панюков 2014: 146).

Промысловая практика и промысловая магия, в освоении которой закладывались мировоззренческие и поведенческие стереотипы, вводили мальчика, а затем и юношу, во взрослый мужской мир.

Четырнадцатилетнего подростка, проявившего своё умение и физические данные, могли взять в охотничью артель, куда обычно брали одного смышлёного подростка, который в меру сил, выполнял общие обязанности, поскольку зіль мортлы мойыд-низьыд керка пельосас кайо 'трудолюбивому человеку бобр-соболь на угол дома забираются'. Разумеется, к «сынам артели» обычно относились бережно, но достаточно требовательно, в конце сезона выделяя им треть или половину от взрослого пая. В артельной охоте у юноши укреплялось тело, приобретались навыки работы с ловушками, знания повадок животных и изменений природы, формировался характер. На своём опыте и опыте сотоварищей юноша учился выживанию в тайге, налаживанию отношений с лесом, для чего необходимо было знание этических норм и правил, а в случае их нарушения – определённых ритуалов, целью которых было примирение с теми, против которых обернулось или могло обернуться нарушение.

Таёжный этикет и ритуальное поведение

Особо важными считались ритуалы, оформлявшие выход на промысел и начало жизни в лесу. Одним из главных правил охотника было сохранение в тайне своих намерений, поэтому отправку в лес, особенно выход на крупного зверя, старались не афишировать, скрывая особенно от женщин и детей. Будущий руководитель артели обычно обходил охотников и иносказательно спрашивал: Мöдöдчи öтилаö ветлыны да, тэ ветлан-он? 'Собрался я в одно место сходить, ты-то пойдёшь ли?'. Иногда заранее сговаривались два-три охотника и с этим же вопросом шли к более опытному, намеченному на роль хозяина артели. Специальными ритуалами человек, входящий в лес, изначально должен был настроиться и подготовить себя к особому существованию, отличному от домашнего. Для этого перед выходом на промысел мужчины должны были обязательно очиститься не столько от грязи телесной, сколько от ритуальной нечистоты пеж, связанной, прежде всего, с сексуальной сферой, для этого накануне обязательно парились в бане, объединяющей магию огня, воды, дерева, ветра и камня (Налимов 1991: 6-9). Перед дорогой надевали чистое бельё или же меняли одежду сразу по прибытии на первую стоянку.

Приметы, связанные с отправлением на промысел в основном совпадали с общими правилами выхода в дорогу:

Оз позь туйо петысьос кильчо вылодз, ывлаодз колльодны 'Нельзя провожать отправляющегося в путь до крыльца, на улицу';

Петтодзыс да сразу петоммысьт джодж чышкыны оз позь: туйсо мунысьыслысь чышкан 'Перед выходом и сразу после выхода пол подметать нельзя: следы путнику заметёшь (обратную дорогу не найдёт — прим. авт.)';

Туйо петысьлысь нином оз босьтны: деньга ни колуй, весиг сунистор ко ошйома – оз позь босьтны: мыйко оз судзсыы туяс У выходящего в дорогу ничего не берут: ни

денег, ни вещей, даже если ниточка прицепилась – нельзя убирать: недостанет чего-нибудь в пути';

Mунысьлы mуй оз вожмавны 'Путнику дорогу не переходят' и т. д.

Охотничий промысел, как важная часть традиционной жизни коми, требовал соблюдения ритуальных и моральных предписаний не только охотником, но и его домашними. Если мужчины ушли на промысел, домашним запрещалось ругаться и шуметь, чтобы не распугать добычу и не вызвать ссору среди охотников. Наряду с этими существовали приметы и предписания, связанные только с охотой. Считалось неприличным спрашивать у отправляющегося охотника, куда он идёт, а у возвращающегося – сколько или что он добыл. На бестактные вопросы следовало отвечать уклончиво: Сідз, тшак корсыны (турун видзодлыны) *тай моді* Так, грибы поискать (травостой или сено проверить) вот собрался'; Сідз тай ветлі ворсо видзодлыны 'Да так, сходил лес посмотреть'. Не допускалось заранее упоминать про дичь, чтобы не вспугнуть удачу. Нельзя было показывать добычу, особенно черноволосым и черноглазым людям. В случае неудачи, любопытного могли обвинить и в преднамеренной порче.

Входя в лес или перед началом промысла делали подношения лешему или водяному: оставляли на пне (бросали в воду) табак, хлеб и другую снедь, исключая рыбники. Также широко практиковалось очищение огнём, которое проводили как при входе в лес, так и перед первым или очередным забросом невода. Вымские рыбаки с целью примирения с водяным духом (васа) разводили на берегу костёр, в который бросали кусочки стелек или лоскутки одежды, кусочек тины, вытащенной из воды, охапку хвороста, принесённого из леса. После произнесения заговора Васянь ко – вао, ворсянь ко – воро, мортсянь ко – био 'Если из воды – в воду, если из леса – в лес, а если от человека – в огонь' все перепрыгивали через костёр и обходили его три раза, проходя обязательно через дым. «Вишерские охотники перед повторным выходом на промысел разводили костёр из лучин у порога внутри дома и, уходя на охоту, перешагивали через него. Обычно обряд очищения проводился также перед началом промысла. На верхней Вычегде обряд совершался по прибытии на место охоты, перед началом промысла, а в с. Палевицы перед каждым забросом невода все участники рыболовной артели проходили через дым от веток можжевельника, брошенных в костёр» (Конаков 1994: 145).

В течение всего охотничьего сезона соблюдались правила, регламентирующие отношения с лесом, зверем, духами. Кроме жертвоприношений перед началом охоты, принято было оставлять на пне или на берегу первую добычу лесному или водяному духу, для лесного духа клали рядом осьмушку табака. На верхней Вычегде, поймав первую сёмгу, рыбаки выходили на берег, варили и съедали голову, только после этого забрасывали невод повторно. Убив лося, варили его язык и печень на месте. Добыв медведя, в первую очередь выбивали его клыки и отрезали когти, затем снимали шкуру, разрезали сердце крест-накрест, и отрезали голову. Голову медведя поднимали на дерево, нанизывали на кол и оставляли на месте добычи или закапывали мордой на восток со словами Со, воко, тэно увлань юрён дзебам, рыта-асылё банён, бёр костём вылё 'Вот, брат, тебя зарываем вниз головой, лицом с запада на восток, чтобы сюда не возвращался'.

Существует также строгий запрет на ругань, сквернословие и тем более инвокацию нечистого в лесу, вопреки женскому высказыванию Гортын эн матькы, абу öд вöрын 'В доме не матерись, не в лесу ведь'. Известны былички о том, как водяной разрывал сети артели, один из членов которых выругался после заброса невода. Считалось, что лесной дух может даже «выкинуть» из леса охотника-сквернослова (Конаков 1994: 145).

Оти кыйсьысь сотлы понсо сетас да ещо на и ёрччас луннас ур кыйигас, соткас. Понйыс сэсся вошо. А войнас ноддя пестас да бисо лыддьодас да молитваяс лыддяс, оз ло лосьыд да. Войнас куимон локтасны, оти, зэв ыджыд, сьод, шуо: босьтой по. А найо кватитласны да кинысо

Один охотник сатане собаку отдал да ещё и сквернословил днём на белковании, Сатану поминал. Потом собака пропала. А ночью нодью разжёг и огонь отчитал, молитвы прочитал на огонь, потому что на душе нехорошо стало. Ночью трое пришли. Один, очень большой, чёрный говорит: «Забирайте». А они руки

кыскыштöны: «Кыдз нö пö босьтан, сотö да?» Ку-имысь тадзи. Сы бöрын – шуук! – мунасны-лэбасны. А мужикыдлöн лядьвей-яссьыс кык вежон лöзъясыс оз бырны. Понйыс куим лун мысти локтас, няйтын тупльöдлöма, няйт шмак ставнас.1

протянут и отдёргивают: «Как его возьмёшь, если обжигает?» Трижды так. А после этого — шуук! — улетели. У мужика с ляжек две недели синяки не пропадали. Собака через три дня вернулась, в грязи вываляна, как ком грязи.

Лесного духа можно было спровоцировать на встречу и непреднамеренно. Для этого достаточно было не спросить разрешения на ночлег у лесной избушки или ели, под которой устраивались. Считалось, что и избушка, и дерево имеют своих хранителей, которые берут под своё покровительство охотника, произнёсшего этикетную фразу: Керкаой, керкаой (козйой, козйой), лэдз войковтны, видз толысь-падераысь, биысь-ваысь, лёк йозысь, лютой зверысь 'Избушка, избушка (ель, ель), пусти переночевать, обереги от ветра-падеры, от огня-воды, от дурных людей, от лютого зверя'. В лесную избушку (даже в свою) нельзя было заходить без стука, а растопив печь, следовало кинуть в огонь кусочек хлеба. Существует множество быличек о том, что к дереву, под которым по всем правилам заночевал охотник, ночью приходит некий дух и приглашает ель на поминки (свадьбу); ель отказывается под тем предлогом, что у неё есть гости; утром, как только охотник отходит на безопасное расстояние, это дерево падает. Охотники опасались устраиваться на ночлег в нечистых местах, у развилки дорог и под развилистым деревом, считалось, что там проходит дорога духов-вихрей (свадебный поезд), которые могут прогнать человека или раскидать его нодью.

Поскольку, по представлениям коми, каждое дерево и каждый вид животных имеет своего «хозяина» или духа-хранителя, строго запрещались бессмысленная рубка деревьев и необоснованное убийство животных.

Считалось, что лесные духи могут наказать и за проступки, совершённые в лесу, но не связанные напрямую с охотой, поэтому охотник должен следить не только за окружающим, но

и за своими мыслями и поступками, не забывая при этом об основной цели своего пребывания в лесу.

Артельная охота

Охотничий сезон у коми состоял из осенней охоты на боровую дичь и зимне-весенней на пушного и крупного зверя. И если осенняя охота (с Семёнова дня 14 сентября н. с. до Покрова 14 октября н. с.) проходила на охотничьих угодьях, находящихся относительно недалеко от поселений, и заключалась преимущественно в обходе промысловиком охотничьих путиков, то зимне-весенняя представляла собой артельный поход (нередко за Урал) за сотни километров в неблагоустроенные предварительно места. Длился он до трёх-четырёх месяцев, и был связан с огромным физическим напряжением.

Основным средством передвижения у коми охотников были камусные лыжи и ручные нарты, которые тащили с помощью ременной упряжи. Грузоподъёмность охотничьих нарт достигала 10–12 пудов, но передвижение груза более 8-9 пудов даже с помощью собак было тяжёлой работой. При длительных подъёмах охотникам приходилось оставлять часть груза и впрягаться в нарты по двое, за оставшимся снаряжением возвращались на следующий день. Поэтому в дальние и особенно длительные артельные походы из продуктов брали только самое необходимое, ограничивая рацион до предела. В среднем на охотника и его лайку при промысле длительностью более двух месяцев бралось около 30 фунтов продуктов на неделю, на более короткий срок норма была несколько больше. Кроме продуктов питания, каждый из участников охотничьей артели брал с собой запас пороха (до 3 фун.) и свинца (3–4 фунта), если на вооружении охотника было пистонное ружьё – то коробку пистонов на 100 шт. (Конаков 1994: 126)

Важными качествами охотника у коми, в основном добывавших зверя пассивными ловушками и подолгу выслеживавших по следу, считались терпение и наблюдательность. Изменившаяся погода могла скрыть следы зверя, загнав его в лежбище, надолго

Тяготы пути нашли широкое отражение в народной поэзии. Так, в свадебной песне парень-охотник поёт:

Кокой менам чукыльтчис Кузь туй дженьдодомысь... Горбой менам быдмис Кузь норт кыскаломысь... Нырой менам чукыльтчис Ур нырисаломысь... Синмой менам тамышмис Коз йылысьур кыйодомысь...

У меня ноги искривились От сокращения долгих путей... У меня горб вырос От перетаскивания длинных нарт... У меня нос искривился От вынюхивания белок... У меня глаза окосели От высматривания белок с вершин елей... (Микушев 1969: 39–41)

запереть охотника в избушке или отрезать доступ к провизии. Отсюда необходимость вырабатывать в себе умение довольствоваться малым. В частности, охотник коми, в случае удачи способный съесть несколько килограммов мяса, мог сутками жить, питаясь только сушёными тушками белок и куниц (куриньга), которые обычно шли в пишу собакам, и руководствуясь поговоркой Талун олам, а аски, колöкö öшинь улö йöра локтас 'Сегодня живы, а завтра, может, на двор лось придёт'.

Сьодбож куриньганас тшынсені кутшемке висемись. Сіес пон оз сёй, зэл дука, понъясідлі оз ий сетні. Ур яй эз сёйліні, понлі сетлісні векджик. Мукед дыр-йиис эське сёйлэні же да, тшыг кадэ либе код велалэма. Кодсюрэ шувені: лунтыр кежлэ пе, ур вит питшегад сюян да, тырме, лунтыр пот. Уртэ ачим на сёйлі. Пот эське волі да, сідз — интерес. Кунича ку-

Сушёным горностаем окуривали от каких-то болезней. Собака его не ест, очень вонючий, собакам и не дают. Беличье мясо не ели, собаке давали чаще. Хотя иногда едят, в голодное время или кто привык. Некоторые говорят: на целый день, мол, белок пять за пазуху положишь, и хватает, целый день сыт. Белку и сам ел. Сытый был вообще-то, но так, из интереса. Сушёную куницу — собакам, внук сам,

риньга – понъяслі, внук тай ачис сёв вöлі. Гежед пон куничатэ пöжалтэгид сёв.² бывало, ел. Редкая собака куницу без запекания съест.

Естественно, долгие кампании были сопряжены с множеством опасностей, связанных как с природными стихиями, так и с естественным противником охотника — крупным зверем, который в любой момент мог превратиться из добычи в добытчика, о чём говорят поговорки типа Петан ош выло, лосьод небыд вольпась, петан йора выло, лосьод гу да горт 'Выходишь на медведя, готовь мягкую постель, выходишь на лося, готовь гроб с могилой'; Ошто он аддзы, ошкыд тэно аддзас 'Медведя не увидишь, медведь тебя сам увидит'; Ошкыдлон черыс-пуртыс век сьорас 'У медведя топор-нож всегда при себе'. По бытующему у коми мифологическому сюжету, медведь попросил у Бога-Ена (вариант: Николы Угодника) себе большой палец:

Микела ий шувас: «Сета ке тэд пев, мен ковмас мортлі сетні борд, а понлі ньоовуж». Ся ошкид кывтэ косэдас, но корас куйим лун ворин ыджидавні. Ен сетас сілі ыджидавні ворин ий мортлі шувас: «Семен лун борсянь Покрэведз сета ошлі куйим лун воля, кор, тэнід ог висьтоо. Сія лунъясас ас вилад надея кут, ме нинэмен ог верми отсооні». Ся ий воля ошлі. Куйим лунсэ видлі тодмооні!

Никола и сказал: «Если тебе дам большой палец, мне придётся дать человеку крылья, а собаке лук со стрелами». Тогда медведь слово обратно взял, но попросил три дня полной власти в лесу. Ен дал ему полную власть над лесом и сказал человеку: «После Семёнова дня до Покрова даю медведю три дня свободы, а какие дни, тебе не скажу. В это время на себя надейся, я ничем не смогу помочь». Вот и воля медведю. Попробуй три дня эти угадать!

Для того чтобы не обидеть зверя, в котором коми видели достойного противника, и во избежание утраты удачи, что могло привести к голодной смерти, травмам и гибели, обращение с добычей обставлялось запретами и предписаниями.

Поскольку некоторым животным (в частности, медведю, волку, белке) приписывалось понимание человеческой речи, считалось крайне нежелательным упоминать их в разговоре или призывать заранее. Некоторые эвфемистические термины закрепились в современном коми языке: рысь — вёркань букв. 'лесной кот', горностай — съёдбёж букв. 'чёрный хвост', лось — йёра букв. 'мощный', лола букв. 'имеющий душу', ср. коми-пермяцкое вёрмёс букв. 'лесная корова' и т. д. Нельзя было хвастать добычей, а тем более называть её количество. Только во время разделки или опаливании произносили:

Пач кымöс са мында, порог ув ёг мында шед;

Чишки-поришки аски дасон; Чишки-поришки айтомамто чукост, родто-вужто чипост айлон пиштшаль водзо, айлон чостуй выло, турыштчы да порыштчы ыджыд кодз меж ыджда! (ПМА) Сколько сажи в очелье печи, сколько сора у порога, столько ловись; Пались-опаливайся, завтра десяток; Пались-опаливайся, отцамать призови, род-корень высвисти перед отцовское ружьё, на отцовские путики, обернись и свернись с кастрированного барана величиной!

Нельзя было жалеть зверя или принижать его достоинства. Так, про одного охотника рассказывали, что он какое-то время вынужден был белковать с «пистонкой» со сломанным курком:

Тайö пистонкаясыс Епим Ёгорыслöн на (Завод И. Ф. Петров, 1911 г.). Епим Ёгорыслöн пистонкасьыс курокыс вöлöм чегöма. Ся ки пöвнас босьтö вöлöм, метитчö

Эти пистонки ещё у Егора Ефимовича (Завод И. Ф. Петров, 1911 г.). У Егора Ефимовича курок пистонки сломался. И одной рукой брал, прицеливался, и по пистону кончиком ножа бил. И главное ведь

да пистонас пурт йылöн вартö. И главнöйыс вöд синмас инмö вöлöм уріслі.⁴ в глаз попадал, оказывается, белке.

Однако стоило ему один раз поставить себя выше зверя, как леший его наказал.

Кыянтортэ либе начкантортэ некор жалитні оз ков. Оз кув. Епим Ёгорпöле корке ур кыйиген жалитлэма. А зэв вед бура лыйсе вöлэм. Урсэ аддзема да: дзик пе конер койд. «Ок пе, конерэй, конерэй, лыя да, вед ий усян». Ся став припассэ кутшемке кулем уридлі лыйлэма, урид пе весиг эз вöрзив. Матектэма да керкаас мунэма. Оз позь ошйисьні водзвив ни жалитні, кыйні ке нін петэмид. Ся шуласні: кваст да горш мортлі пе кулем урид петкедче. Бытте сэтшем же лöз ур, тольке кучиктэм.⁵

Кого ловишь или режешь, никогда жалеть не надо. Не помрёт. Егор Ефимович, мой дед, когда-то на белковании пожалел. А хорошо вель стрелял. Белку увидел: и совсем уж, мол, жалкая. «Ох, мол, бедолага, бедолага, выстрелю ведь, и упадёшь». После этого все припасы в драную белку расстрелял, белка, мол, даже не шелохнулась. Выматерился, к избушке пошёл. Нельзя хвастать заранее ни жалеть, если уж ловить вышел. Ещё говорят: хвастливому и жадному ободранная белка показывается. Будто такая же синяя белка, только без шкуры.

Обязательно полагалось добивать зверя: оставлять подранка считалось не только негуманным по отношению к нему, но и опасным для охотника. После поимки ценного зверя, ему оказывалось особое почтение. Коми охотники в этом случае устраивали ужин из лучших продуктов. Снятая шкура вывешивалась на видном месте, тушка соболя или куницы закапывалась в ямке, выкопанной на кострище. В беседе, сопровождавшей ужин, о звере говорили исключительно доброжелательно (Конаков 1994: 146–147).

«Совпадение по крови»

Дикому зверю, наделённому рефлексами, природной чуткостью, острыми зрением и слухом, охотник должен был противопоставить свой интеллект, напряжённое внимание и человеческие умения, а также природные качества зырянской лайки, незаменимой помощницы, защитницы от зверя, лесных духов, обладающей универсальными способностями, способной учуять и удержать крупного зверя, облаять белку, выследить соболя или куницу. Во время индивидуальной охоты собака была единственным товарищем и «собеседником» охотника, поэтому её наделяли и магическими способностями. Так, считалось, что между ног собаки можно увидеть лесного духа, а «четырёхглазые» собаки (тёмные со светлыми бровями) сами способны видеть духов и отгонять их. Собака настолько была связана с хозяином, что, по поверьям, три поколения убийцы собственной собаки не могли завести новую, а убитое животное встречало душу хозяина после его смерти при переходе через огненную реку по жёрдочке и не пускало на тот свет.

В условиях длительного пребывания вдали от населённых мест, когда невозможно было получить помощь со стороны в случае болезни, травмы, жизнь, а также добыча промысловика во многом зависела от него самого и от тех, кто находился рядом. Тем важнее был правильный выбор сотоварищей для охоты, с которыми предстояло провести длительное время. В этом плане весьма интересными являются представления коми о «сходстве по крови» (вир лосялом), то есть психологической совместимости. Под сходством или близостью по крови подразумевалась не родственная близость, а близость духовная, метафизическая способность определённых людей понимать друг друга и помогать не только действием, но и самим своим присутствием: Вирид ке лосялэ, став уджис артме, вирид ке оз лосяв, коть кутшем буресь да прамеесь, нинэм оз артми 'Если кровь сходится, всякая работа получается, если кровь не сходится, какие бы ни были добрые и хорошие, ничего не получится'. Сотрудничество людей, несходных по крови, заранее обречено на неудачу. В силу существования данного представления, товарищи в охотничьи артели подбирались не только по профессиональным качествам и надёжности, но и по психологической совместимости. В случае неправильного выбора сотоварищей неизменно возникали споры (хотя добыча в конце сезона делилась равномерно) и ссоры, вызванные не только ревнивой завистью к чужой удаче и жадностью, но и принципиальным «несходством по крови», которые могли закончиться как физической расправой над бывшим сотоварищем, так и порчей собаки или оружия. При повторных неудачах дело доходило до обвинений даже самых близких родственников и друзей. Так, один верхневычегодский охотник подозревал отца-старика в порче остроги и ружья:

Васе-воке кулэмсянь сілэн ружьеис быд во на йора лыйиген осечкаавліс [...] Мыля-а сідз? Меся, бате ружьесэ керис ли, мый ли? Вась кулэмсянь эське эг нін сетлі кутчисьнісэ. А код ся тöдас? Бать менэ ий чими кыбиген вомдзавліс. Чери пыж улö зутшки. Ся мöдэс казялі. Воддзаислэн моз сомин божис легедче колода саяс. Тойишті, пыжам лэпті, а бать абу казявлэма: «Мый нэ камалан?» Да, танэ тай, шува, «компи» шедіс. «Да-а, тая, шуве ныма «компи». Тэнід чериис ачис ке азьласад пысасе-я?» Ся коймед вöлі, да муніс. Сісянь эз нін сюрлі чими бытшкині.⁶

Со смерти брата-Василия его ружьё каждый год ещё при стрельбе по лосю давало осечку. [...] Почему так? Думаю, отец что ли ружьё испортил? Со смерти Васи, правда, не давал прикоснуться. А кто знает? Отец меня и при лучении сёмги как-то сглазил. Рыбину я забил под лодкой. Потом вторую заметил. Как и у предыдущей только хвост шевелится за колодой. Ткнул, поднял в лодку, а отец сперва и не заметил: «Что ты там шумишь?» «Да вот, говорю, "хариус" попался». «Да-а, это, говорит, подходящий "хариус". Тебе рыба сама что ли на острогу цепляется?» Потом третья была, и ушла. С того времени уже не удавалось сёмгу залучить.

Судя по фольклорным текстам, споры между охотниками нередко перерастали в колдовские «дуэли»:

Кык тöдісь кыйсиген вензясні. Ся öтикис мöдіслісь кöм волессэ бергедас. Мöдіс асівнас кыйсині петас, и керкасянис вешйині оз верми: вит-э-квайтісь кытиоотас лунтырнас, век керкаланис локтэ. — Вай пе бергед, мый керин.⁷

Двое знающих на охоте поспорили. Потом один взял и у другого стельки развернул (носком назад — прим. авт.). Тот утром на охоту пошёл, и никак не может от дома отойти: пять-шесть кругов за день сделал, всё время к избушке возвращается. — Давай, мол, переделай, то, что натворил.

Избегать ссор и прямых столкновений помогали особые механизмы социальной регуляции и коммуникативные правила. Несмотря на традиционно культивируемое уважение к старшим, основным принципом взаимоотношений в коллективе было абсолютное равенство членов, начиная с того, что, невзирая на разницу в возрасте и в общинном (мирском) статусе, друг к другу обращались на «ты» и по имени, и кончая тем, что имущество и орудия промысла (кроме ружья, ножа и собаки) были в общем пользовании. Проблемы решали, прислушиваясь к каждому предложению, хотя при принятии решения всегда учитывались опыт и мудрость собеседников, способных в трудных случаях апеллировать к традиции или прецедентам. В общении, разумеется, не исключались юмор, ирония и сарказм, как средства мягкого убеждения, особенно в отношении младших по возрасту, но абсолютно недопустимым считалось игнорировать чужое мнение, даже если оно не совпадало с личным. Особенно же остерегались резких высказываний в адрес оппонента и избегали негативных характеристик. При совместной охоте товарищи вели себя по отношению друг к другу максимально корректно, что в некоторых случаях приводило даже к курьёзным случаям. Так, на верхней Вычегде рассказывают о двух охотниках, которые два месяца были на лосиной охоте. Накануне возвращения домой они поужинали, и один отошёл от стола. Второй спросил: «Ну что, не будешь больше? Тогда я посолю ещё и доем». «А что, ты тоже солёным ешь?!» – удивился первый. – «Тогда и я поем тоже». Оказалось, что оба едят солёное, но, поскольку, в начале охоты еду случайно недосолили, то каждый из них решил, что напарник предпочитает недосол, поэтому из корректности не высказывался о своих вкусовых пристрастиях.

Жизнь в артели приучала к честности по отношению к товарищам, утайка своей добычи от них считалась одним из непростительных грехов, за который из артели изгоняли так же, как и за трусость.

Поощрялась личная храбрость. На верхней Вычегде до сих пор вспоминают охотника, который в начале века добыл более сорока медведей:

Ме сілісь ювала: «Кыдз тэ ошъяссэ кыян?» А сія шуве: «Да сідз ий кыя. Лэдза, мый верма, матэ, пищалидтэ менам лёкиник. Вот кыдз матісччас некымин воськоо ылна, ся й лыя». 8

Я у него спрашиваю: «Как ты медведей добываешь?» А он говорит: «Да так и добываю. Подпускаю, как можно ближе, ружьё-то у меня плохонькое. Вот как подходит на несколько шагов, так и стреляю».

И всё же выше личной храбрости считалась смелость, проявленная ради спасения товарища: человека, оставившего товарища один на один с медведем и своевременно не перезарядившего ружьё, больше не брала никакая артель.

Серьёзными нарушениями охотничьей этики считались занятие чужих промысловых угодий, охота на чужих угодьях, обгон другой артели, пересекание чужой лыжни (поскольку при загонной охоте лыжнёй очерчивали местонахождение зверя) и присвоение чужой добычи. В том случае, если охотник убивал зверя, которого загонял другой, он отдавал добычу преследователю зверя, а тот возвращал израсходованные боеприпасы. В том случае, если охотник не отдавал добычу сразу и был вынужден признаться под давлением, он должен был ставить спиртное, что и считалось актом примирения, хотя в этом случае утаившего в дальнейшем не брали в промысловые артели. Споры об угодьях обычно решались мирным путём, при этом преимущественное право на пользование давало «наследование» территории:

Отец умер, так я большой круг оставил, года четыре не ходил по тому кругу. Ближнего круга хватало. А потом,

думаю, надо и там восстановить слопиы, дичи мало стало. Начал там слопиы делать, а смотрю: кто-то рядом уже поставил. Три или четыре слопиа стоят. Как-то потом обхожу, а рядом с моим слопцом на дереве бересты кусок прибит. Нацарапано: «Кто на мои путики так нахально зашёл? Поговорить надо». И подписался один мужик из дер. Лымва, вишерский. Пошёл к нему, бутылку взял, он чуть драться не лезет: «Ты зачем на мои угодья влез, места что ли мало?!» А я говорю: «Что за ультиматум такой? Уменя отец ещё здесь охотился, могу его зарубки старые показать». Привёл. Показал. Там даже отиовский пас [родовой знак – прим. авт.] под смолой сохранился, отковыряли. «Ладно, – говорит, – извини. Смотрю: никто не охотится, а дичи много здесь, вот я и расширился. Отца твоего знавал, но не знал, что он досюда доходил». Так и договорились. Он передвинул свои слопцы немного, и я чуть-чуть.

Начиная с 1940-х годов, когда в Коми крае появилось много ссыльных и наёмных людей, незнакомых с местными традициями и естественным правом на угодья, стали возникать разногласия между коми и пришлым населением, которые разрешались по-разному, иногда и анекдотически:

Кодке менам угоддеин кузь лунтыр камге пищались. Код нэ сэтшемис, мать туруру!? Но, думайта, сё ровно ордімедіс керкалань узьнісэ петас. Рытланис локтэ кодке. Ме кыкнан стволсэ пуляэн зарадиті, пукала керкаин, виччися. Думайта, стразу лыйні али куш поозедні. Пыре оти сыльнэй Ворчер лагпосёлокись. Ме шува: «Мый нэ керсян!? Мыля-а менам угодде вылін шковган? Ме

Кто-то целый день у меня на угодьях из ружья бухает. Кто такой, мать туруру!? Ну, думаю, всё равно по тропе ночевать к избушке выйдет. Под вечер идёт кто-то. Я оба ствола пулей зарядил, сижу в избушке, жду. Думаю, сразу стрелять или напугать только. Заходит один ссыльный из лагерного посёлка Вёрчер. Я говорю: «Ты что это делаешь!? Зачем на моих угодьях стреляешь? Я сам боюсь чихнуть, чтобы

ачим несйині пола, мед поткасэ не поозедні-я!» А сія шуве: «Ме вед эг тöд, мый тэяд угоддейис. Танэ пе, верма джын сьöласэ кольні». Ме шува: «Кутшем джын!? Тая сьолаис ставис менам, сёр ли, водз ли, чёскам-лэчкам эське шедісні». А сія поозис (менам ствол чургедэма): «Ладнэ, – шуве, – босьт ставсэ». (Нымен оз бöрддзи). Гузьгис нопсис, а сэн кеняяс, ноп тырис. «Но, думайта, бур нін, тая рёзбойникъясісь мездіс да (ная вед пöтка кольктэ ёна гусёолэні). Ладнэ, шува, первой скон простита, но модісь мед менам угодде вылін абу вöлі лыйсема. «Ог! Ог!» – шуве. Ебенанемать! ружье небема да, чайтэ ий кыйсись ловис. Но бöрас куйим доз сьпирт менім пуктівліс же, некод, бураке, абу висьталэма, мый сьöлаид лöз яя кенясид торъяліштэ неуна. 10

дичь не распугать!» А он отвечает: «Я ведь не знал, что это твои угодья. Вот, могу половину рябчиков оставить». Я говорю: «Какая половина!? Эти рябчики все мои, рано или поздно в слопцы да силки бы попались». А он испугался (ято ствол наставил): «Ладно, – говорит, – бери всё». (Чуть не плачет). Вываливает из мешка, а там – ронжи, полный мешок. Ну, думаю, это хорошо, что от разбойников избавил (они же у боровых птиц яйца воруют). Ладно, говорю, на первый раз уж прощаю, но больше на моих угодьях не стреляй. «Не буду! Не буду!» – говорит. Ебенанемать! ружьё купил, думает – уже охотник. Но три бутылки спирта он потом мне поставил, никто, наверно, не сказал, что рябчик немного от синемясой ронжи отличается.

Несмотря на данные о том, что артель нередко состояла из охотников разных районов и пополнялась по пути (в частности, имеются данные о том, что верхнепечорские и верхневычегодские артели брали опытных охотников из деревень по р. Илыч), до сих пор существуют тексты о стычках, время от времени переходивших в подобие военных столкновений между коми и хантами, удорскими коми и пинежскими русскими, печорцами и вычегодцами (ЭУМ 1999: 404; Конаков 1994: 170).

Войдортэ тай ёна миян воюйтломаэсь уграидкед. öстякъясідкед, в*öралан* угоддеяс веснаид, Урал вылас ий, Урал саяс ий. Корке войнаэдзис на, висьтавлісні. Сэк вöралан бригадаяснад ёна ветлісні да. Бригадаясіс, биясясні да, коді водзжык вой кежлад сувтас да биясяс, наес и начкені волэм. Остякид ке биясяс водзджик, миян наес виясні. Миянлісь ке налі удайтчас суні, гусен сибедчині бипур дорад, миянлісь кырлаласні. Тая двадиатойтридиатой годъясас вöлэма. Да й сёренджик на. Дашкен ий, пушнинанад эз торъя озір Сибирыд во, миян же тоже ставис вöлі, öні тай этша колис-а. Но сэсь воломась озыр промисэн. Либен вобию абу волэмась. Ömu мужиклэн тай угодде волэм Тюменскей областискед орччен. Этая Сибираковскей трактсянис водзе на. Ся ёстяк ая-пиа доре веськалас. Вийні сіес кöсъясні, кор мунні кутас. Гёсьт койд да, бытте абу мича керка шорад вийнітэ-я. Ся шапкасэ коляс, петавла пе ыллаэ. Ся пышъяс. А войнас волэма, да бушкола, да туйсэ тыртэма. Воштэмаэсь сіес. Эся пе ме *отнам* некор ог мун сэтчи. А кодке тай пыр ветлэма. 11

Раньше наши много воевали с уграми, с остяками, за охотничьи угодья, и на Урале, и за Уралом. Ещё до войны, рассказывали. Тогда охотничьими бригадами постоянно ходили. Бригады, когда костёр разожгут, кто раньше на ночлег остановится и огонь разожжёт, тех и резали. Если остяки раньше костёр разведут, наши их убивают. Если наших им удастся застигнуть врасплох, тайком подобраться к костру, наших перережут. Это в двадцатые-тридцатые годы было. Да и позже ещё. Может и пушниной не особо богата была Сибирь, у нас же тоже всё было, теперь мало что осталось. Но оттуда возвращались с богатой добычей. Или вообще не возвращались. У одного мужика угодья были на границе с Тюменской областью. От этого Сибиряковского тракта ещё далее. И он попал к остякам, отцу с сыном. Убить его хотели, когда уходить будет. Вроде, как гость, и некрасиво в доме убивать. И шапку в доме оставил, схожу, мол, на улицу. И убежал. А ночью было, и метельно, и следы замело. Потеряли его. Я, мол, один туда больше не пойду никогда. А кто-то ведь и постоянно ходил.

Разумеется, рассказы о настоящих военных столкновениях относятся больше к глубокой древности и к области фольклора, тем не менее, в какой-то мере они подчёркивают непростоту взаимоотношений между артелями этнолокальных групп и сложности промысловой жизни. О стычках из-за права на промысел в Приуралье между верхнепечорскими и верхневычегодскими коми, правда, уже без смертельного исхода, происходивших в тех же 1930-х гг., вспоминают ещё дети непосредственных участников:

Здесь в старину осеннюю охоту начинали в октябре. На Печору ходили. Печорские их ненавидели, пушнину отбирали. Как-то наши в лес ушли. А хозяйство ведь такое: шалаш сделают, овчина, эшкын [овчинное одеяло с карманом для ног — прим. авт.], да и всё. Один остался чтото готовить да сторожить. Печорские пришли, его одного-то избили, вчерашние шкуры отобрали. (А остальное наши спрятать успели). Охотники вернулись: всё разграблено, раскидано, товарищ избитый. А пожегодские и помоздинские [артели из верхневычегодских сёл Пожег, Помоздино, т. е. земляки — прим. авт.] рядом где-то охотились. Их позвали, и человек семь-восемь к печорскому стану отправились. У печорских тоже один сторож только. Сторожа избили, ружья переломали, шалаши сожгли, пушнину отобрали. Обратно вернулись. 12

Следующий случай имел место уже в 1980-е гг. на верхней Вычегде:

Миян угодде помас дзик керкасо пуктома: ме пе вед кыйні ог кут, чери кыйні кута куш. Паськид йир кыр йылас, а миян самей сэтче ыджид кытшис петэ. Но, пока керкасэ тшупис, Васе кыкись струбсэ быгледліс, йирас шыблаліс. Козяиніс пинясьні воліс, и сё ровно керкасэ лэптіс. Эся Васе керкасэ сотіс, сэн пе и кулэмьяс, и гымгаяс, и став оомесіс нін волі. Да вед сія

На границе наших угодий он избушку поставил: я ведь, мол, охотиться не буду, только рыбу буду ловить. На берегу Паськид йир (Широкий омут), а у нас как раз туда большой круг выходит. Ну, пока избушку рубил, Вася [брат информатора – прим. авт.] дважды сруб раскатывал, в омут бросал. Хозяин ругаться приходил, и всё равно поставил избушку. Тогда Вася избушку сжёг, там говорит, у него и сети, и морды,

бара на керкатэ тшупис да кутшемке скоредумса мужиклі вузаліс. Вась скоредумсаискед сёрнитліс, а сія шуве: ме пе эг тод, мый сэн тіян угоддеяс. Оні ся керкаис эндэм сулалэ.¹³ и всё имущество уже было. Так этот ведь опять избушку поставил и какому-то скородумскому мужику продал. Вася со скородумским поговорил, а тот и говорит: я, мол, не знал, что там ваши угодья. Сейчас избушка бесхозная стоит.

За серьезные проступки наказывали «отложенной» смертью. По литературе и полевым данным известно несколько способов наказаний, которые могли закончиться смертельным исходом, но при этом наказывающие формально не становились убийцами, потому что наказанному всегда давали шанс выжить. В одном случае, вору продевали в рукава жердину и привязывали к раскинутым рукам (потшкон лэдзом 'отпускание с жердью'). В таком виде человек не только должен был дойти до деревни, но и найти человека, который бы освободил его, не испугавшись разделить с ним вину, на что решался далеко не каждый. В другом случае, волосы наказуемого прищемляли в стволе дерева с помощью клиньев (саро пуктом 'воцарение'). В третьем случае, виновного поджигали в избушке, подперев двери. На верхней Вычегде рассказывают о некоем М. М., которого за воровство несколько раз пытались убить, один раз забили вёслами и кинули в воду, в другой раз подожгли вместе с избушкой. В первом случае он выплыл и посуху быстрей обидчиков дошёл до дома, во втором случае подкопался под стенкой горящей избушки, после чего местные жители переделали известную загадку про лёд: Биын оз сотчы, ваын оз вой – M.M. 'В огне не горит, в воде не тонет. Отгадка: М.М.'. В 1930-х годах также один из верхневычегодских охотников наказал охотника-соседа за воровство рыбы из морды тем, что, порубив штаны вора, заставил его голым в самое комариное время отнести к своей избушке (за несколько километров) и почистить пойманную рыбу, после чего отпустил. Иногда вора поили и сулемой, которую использовали при ловле лис и волков, или оставляли на столе отравленный рыбник. Весьма распространёнными в коми несказочном фольклоре являются сюжеты о наказании охотника, совершившего тяжкий проступок, с помощью магии (вплоть до смертельного исхода).

«Кровь шалит...»

Одной из проблем психологического характера была необходимость справляться с проявлениями бессознательного и «сверхсознания», которые в экстремальных ситуациях доминируют над обыденным подсознанием мужчин (Серов 2002: 30).

Одиночное или коммуникативно-ограниченное пребывание в опасной стихии, при наличии сильной мистической традиции в культуре коми и на фоне постоянного психологического напряжения и ожидания, нередко вызывало у охотника депрессию, страхи или галлюцинации, объясняемые тем, что у человека вирыс ворсо 'кровь играет / шалит' или вирыс повзьодло 'кровь пугает'. Отсюда – многочисленные былички о встречах охотника с лесными духами, среди которых значительное место занимают тексты о сожительстве охотника с лесной женщиной. Жизнь в сугубо мужском обществе или в одиночку естественно накладывала определённый отпечаток на психическое состояние. Если с обычными бытовыми женскими обязанностями удавалось справляться, то эмоциональные привязанности к домашним, любимой девушке, женщине, особенно у молодых охотников, видимо, были достаточно сильными и вызывали иногда фантазии, выходящие за пределы нормы. Василий П. Налимов в начале ХХ в. упоминал о распространённых среди охотников рассказах про «лесных жителей» вор олысь, женщины которых отличаются прозрачностью или матовой бледностью, поют «сладкими и нежными голосами» и «охотно сожительствуют с мужчинами». Впрочем, по другим его материалам, лесные женщины бронзовотелы, некрасивы лицом, прыгают с дерева на дерево и кричат пронзительными голосами (Налимов 1903: 77–78). В быличках к охотнику, нарушившему запрет на упоминание о жене или подруге, в её образе приходит лесная женщина, с которой он живёт весь охотничий сезон. Лишь в конце сезона или на следующий год раскрывается её нечеловеческая сущность: охотник с «женой» подплывают к деревне, и при виде церкви женщина бросается в воду. Или через год некая обнажённая женщина с ребёнком просится в лодку к охотнику, поднимающемуся на угодья, а после отказа охотника разрывает ребёнка пополам и исчезает в лесу или в воде (Му пуксьом 2005: 379–388).

Видимо, подобные сюжеты, множество раз «прокрученные» в обострённом сознании и в ночных сновидениях, приводили некоторых мужчин с особо неустойчивой психикой к патологическим формам ревности.

Чтобы не сосредотачиваться на нежелательных переживаниях, в охотничьей среде существовали запреты на произнесение и на упоминание во время промысла не только нечистой силы или лесных духов, но и названий вещей, явлений, людей, которые так или иначе входят в женское, деревенское семантическое поле и под видом которых могли появиться духи-оборотни. Так, женщину эвфемистически следовало называть *тиотшью* 'без выступов', *чышъяна* 'в платке', священника – *кузь юрси* 'длинноволосый', *сьод паськома* 'в чёрной одежде', кошку – *нок гусялысь* 'сметану крадущий' и т. д. Подобные регламентации связаны с представлениями о мужской и женской сферах культуры, в некоторых сегментах исключающих взаимопроникновение:

Туйо петігон баба ли поп ко воча лоо – оз везит:

Поп ли баба кö кыян кипельтö вожмаласны – cie тшынны колö;

Вась Öле вöлі, прöмышляйтнітэ петіген ке кöмтэм морт ли, баба ли, поп-дяк ли войчча лове, сьöліштэ да бöр косэ. 14 Если перед дорогой женщина или поп навстречу попадутся – не повезёт;

Если поп или женщина перешагнёт через снасть— её нужно окуривать;

Алексей Васильевич было, если при выходе на промысел босой человек или женщина, или священник навстречу попадётся, сплёвывал и возвращался.

В сказках о «беременном» псаломщике, о богатыре, рождающемся от интимной связи попа и быка/ медведя/ лешего (ФНК 1938; КМС 1963; КМ 1991), в приметах и фразеологических оборотах, женщины и священники объединяются в едином семантическом поле «деревенского пространства».

Дифференциация мужских и женских представлений прослеживается и в отношении к священникам¹⁵, и в разной оценке

мифологических образов Омоля и Ворса. Омоль женщинами отождествлялся с библейским Сатаной, мужчины же преимущественно видели в нём лишь невезучего и проказливого брата небесного божества-Ена. К лесному духу Ворса отношение мужчин было равное, почти панибратское: считалось, что с ним можно (не без выгоды) подружиться или приручить его. Женщины же, с одной стороны, воспринимали его хозяином природной сферы в целом, включая власть над окультуренными угодьями, домашними животными и здоровьем людей, а с другой стороны, отождествляли с Сатаной. Исходя из аксиоматического высказывания: «зырянин – православный, пока живёт дома, в своей деревне, но как только заходит в лес, становится язычником» (Налимов 1903: 84), в целом, можно говорить о земледельческой и народно-православной ориентации женской сферы и о преимущественно промысловом и натуррелигиозном характере мужской.

Именно это определяло «правильные» культурно-поведенческие стратегии и женщин, и мужчин, которые, впрочем, могли меняться, в зависимости от изменяющейся обстановки и ситуаций. В частности, в отсутствие мужчин женщины выполняли многие их обязанности, а мужчина в охотничьем быту был вынужден заниматься сугубо женскими делами (шитьём, готовкой, стиркой), то есть экстремальная ситуация вносила поправки в представления о «норме».

«Пробивающий лыжню...»

Все сложности промысловой жизни с её постоянным физическим и психологическим напряжением, помогал преодолевать сказитель или музыкант, которого часто брали с собой промысловики. Этот артельщик-сказитель не только вёл хозяйство (заготовка дров, готовка пищи), но и рассказывал вечерами истории и сказки до тех пор, пока не уснёт последний охотник. Сказитель обычно не принимал прямого участия в охоте, находясь практически неотлучно в охотничьем лагере, тем не менее, в конце сезона он получал равную со всеми часть добычи. Иногда роль сказителя

отводилась главе артели, который, по определению, должен был обладать знанием традиций и фольклора.

С возрастом промысловик привыкал к таёжной жизни настолько, что многие пожилые охотники, для которых такая жизнь стала нормой, предпочитали появляться в деревне только с целью продажи добычи. Именно таких, удачливых и опытных промысловиков начинали приглашать в артели в качестве проводника или руководителя – юр 'голова, глава' или юрка, юревей 'главенствующий, главный', айка 'старик, хозяин'. В их задачи входило не только определение промысловой стратегии, но и разрешение тактических вопросов: бытовое обустройство, лечение членов артели и собак, выбор промысловых ареалов и предпочтительной добычи, разрешение конфликтов внутри артели и налаживание отношений с чужими артелями. В пути глава шёл налегке, поскольку пробивал лыжню. Когда артель останавливалась на месте будущего лагеря, он садился на пень специально срубленного для него дерева и давал распоряжения. Он же указывал направление и участки, на которых должен охотиться тот или иной член артели, назначал дежурство по хозяйству, определял длительность охоты на том или ином участке пути, тип наиболее предпочтительной в данный момент и на данном месте добычи. Он же определял время перемещения на другое место, когда зверь поблизости был почти весь добыт. Приказы его исполнялись беспрекословно, хотя во время обсуждения любых вопросов каждый член артели имел право высказывать своё мнение. В конце сезона глава делил добычу: как правило, шкурки мелких зверей раздавал по счёту, а за неделимую на всех добычу (шкуры медведей, лосей, редких зверей и т. д.) отдавал деньги, вырученные за их продажу.

Особо значительна была роль главы в экстремальных ситуациях, когда ради сохранения артели, а то и человеческих жизней, порой приходилось искать нестандартные решения, и от мудрости и житейского опыта старшего зависела жизнь каждого. Показательна быличка, записанная у охотников на верхней Вычегде:

Сибире мунасні артелен. Туреб кыптас, чомсис петнісэ оз вермині. Син ни пель. Вежон сідз дай, мёд дай. Век туреб. Кыйні нинэм оз вермині, сёян быре. Тшығъёоні кутасні, «Вай пе сконъясям да отикес сёям, не же пе ставлі тшыглі кууні». Сконъясясні, начкасні öтикес. Юрніс шуве: «Вай ме первой видла, колэке оз шогми». Някляліштас яйтэ да сьёліштас. Яй шыбитасні. А старик чёв олэ, нинэм оз шу. Гортас вовасні, да волисти шувас: «Аттэ, морт яйид чёскид вёлэма. Висьталі ке, ставнім ота-модэс сёйим». А кыдзке ештие бушколід лёнема, да вель на уна кыемаась, и тшыглі абу кулэмаась. 16

В Сибирь пошли артелью. Буря поднялась, из шалаша выйти не могут. Ни зги не видно. Неделю так, и другую. Всё буря. Поймать ничего не могут, и еда кончилась. Голодать стали. «Давайте, мол, жребий кинем и одного съедим, не всем же с голоду помирать». Жребий бросили, зарезали одного. Старший говорит: «Давайте я сначала попробую, может не годится». Пожевал мясо и выплюнул. Мясо выбросили. А старик молчит, ничего не говорит. Домой вернулись, и только тогда сказал: «Человеческое мясо такое вкусное, оказывается. Если бы сказал, все бы друг друга съели». А как-то ещё пурга прекратилась, и довольно много ещё поймали, и с голоду не померли.

Данный текст почти слово в слово повторяет текст, записанный Давидом Фокош-Фуксом в сороковые годы прошлого столетия:

…Наяяс тöлысь-мöд ветласні. И ная гортаніс бергедчасні. А неуна суутасні да ий öпек кыйсині кутасні. Ий наяслэн няньніс быре. А старшей кутас шуні аркелислі: «Мый же кутам керні? Няньяс быри. Тшыглі пондам кууні ста..Они месяца два ходили. И они домой повернули. А немного остановились и опять охотиться стали. И у них хлеб кончился. А старший стал говорить артели: «Что же будем делать? Хлеб кончился. С голоду будем помирать теперь. Чем всем помирать с голоду,

вен. Чем ставлі куутісьні тшыглі, вай же вöчамей пуд. Пудъясям, кодлі усе пуд, сіе сёйні». Ная пудъясясні. Öкилі пуд усе, сіе виясні морттэ. Яйсэ кусэкен-күсэкен вундаласні, портъе пуктасні да пуні кутасні. Ий пусині кутас. А старшейислі шувасні аркелис: «Вай пе тэ первой паништлі. А гашке, пе оз шогми сёйніс?» И старшейид паништас шытсэ. Чёскид кажитчас. А сія оз кыы сетлі гортэдзис. Товаришъяс поозясні да морт яйтэ шыблаласні пёртъясэн ий бытсэн. А гортаніс воасні, наяслэн пондас старшейис сёрнитні вöлиськи: «Мый ешще ме эг кыы сетлі тіянлі. Ми эське мöда-мöднімес сёйим ставнімес. Сэтием чоскид морт яйис кажитчис».

давайте жребий бросим. Бросим жребий, на кого жребий падёт, того и съедим». Они жребий бросили. На одного жребий пал, того человека убили. Мясо на куски порезали, в котёл положили и стали варить. И стало довариваться. А старшему говорит артель: «Давай ты хлебни. А может не годится есть?» И старший хлебнул суп. Вкусным показался. А он слова не подал до самого дома. Товарищи испугались и человечину побросали вместе с котлом. А домой вернулись, у них старший только тогда стал говорить: «Хорошо, что я вам слова не подал. Мы бы друг друга переели всех. Таким вкусным человеческое мясо показалось» (Fokos-Fuchs 1951: 342-343).

Широкое распространение этого сюжета, безусловно, свидетельствует о его важном соционормативном значении.

Считалось, что кроме промысловой удачи, житейского опыта и знания традиций, хозяин артели должен обладать также магическими способностями, «знаться» с лесными духами и духами-хозяевами зверей, поэтому часто его называли айка 'старик, хозяин', как и тунов (хозяев-хранителей места, поселения), хотя по возрасту он далеко не всегда был самым старым членом артели. В фольклоре коми существует внушительный корпус текстов о проявлении колдовских способностей айки или одиночного охотника-знахаря при отстаивании интересов

своей артели в соперничестве с другой артелью и с его главойколдуном. Наиболее развёрнутый сюжет подобного рода записан Павлом Дорониным о противоборстве туна Паляйка из дер. Тыдор и туна Вежайка из дер. Шежам. Артель Вежайки перегнала (что само по себе уже неэтично) и расположилась по соседству с одиночным охотником Паляйкой. После того, как Вежайка насмешливо отозвался о его охотничьих способностях, Паляйка три дня приносил богатую добычу, а артель Вежайки приходила с пустыми руками. Тогда рассерженные сотоварищи Вежайки решили зарубить топорами спящего Паляйку, но Паляйка заговорил их, и они простояли с поднятыми руками всю ночь. Утром Паляйка сказал, что с этого дня удача улыбнётся артели, но и он не вернётся домой пустым. Через месяц издевательств со стороны удачливой артели Вежайки, ежедневно возвращавшийся с пустыми руками Паляйка напустил среди зимы наводнение и вынудил отдать ему половину добычи артели. Вежайка, вконец вышедший из себя, сказал: «Выпью стакан воды, и ты выйти не сможешь из избушки». Паляйка, не найдя дверей, выпил стакан воды со словами: «На дне стакана твоя смерть», чем и поставил точку в дискуссии (Му пуксьом 2005: 309-310).

Наделение магическими способностями опытных охотников и номинация их так же, как и колдунов-хранителей мест — айка, с одной стороны, исходит из традиционного отождествления профессионального знания магическому): коновал, мельник, кузнец и т. д. С другой стороны, одиночное пребывание охотника в лесу в состоянии постоянного психосоматического напряжения наедине со своими мыслями и фантазиями формировало определённый тип натурфилософа и творца, описанный Василием П. и Василием В. Налимовыми: «Именно открытость природе позволяла язычнику прислушиваться к процессам, спонтанно протекающим в подвалах сознания. Отсюда и обращение к магии — активному воздействию на стихийные силы, связывающие людей с природой, а через неё и друг с другом» (Налимов 1995: 41).

Охотничий промысел, проходивший в недеревенском, лесном пространстве в осенне-зимне-весенний период, связанный

с большими физическими и психологическими нагрузками и минимально обустроенным бытом, несомненно, выходил за пределы нормального течения жизни. В то же время, охота, носившая у коми сугубо товарный характер, являлась важнейшим из источников доходов в традиционном хозяйстве коми и основной сферой занятий мужчин. И поскольку, в силу указанных факторов, настоящим мужчиной у коми считался удачливый охотник, то мальчиков с рождения ориентировали и готовили к выживанию и успешной деятельности в таёжных условиях, формируя в нём необходимые физические и духовные качества. Пройдя ряд испытаний через первые выходы в лес со старшим родственником, парень в 14 лет удостаивался чести быть принятым в артель в качестве испытуемого, после чего он уже становился «настоящим мужчиной», трудом и воспитанием в рамках традиций подготовленным к преодолению кризисных ситуаций, и твёрдо вставал на мужской жизненный путь.

Примечания

- ¹ Зап. О. И. Уляшев 10.12.1989 в с. Нившера (Одыб) Корткеросского р-на Республики Коми от Михайловой Евдокии Андреевны, 1920 г. р.
- ² Зап. О. И. Уляшев 22.08.2000 в с. Дзоль Усть-Куломского р-на Республики Коми от Логинова Кузьмы Петровича, 1930 г. р.
- ³ Зап. О. И. Уляшев 20.07.1984 в с. Вольдино (Вöльдін) Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Семёна Николаевича, 1912 г. р.
- ⁴ Зап. О. И. Уляшев 21.06.2001 в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Петра Никитича, 1952 г. р.
- ⁵ Зап. О. И. Уляшев 16.06.1988 в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Ивана Никитича, 1939 г. р.
- ⁶ Зап. О. И. Уляшев 16.06.1988 в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Ивана Никитича, 1939 г. р.
- ⁷ Зап. О. И. Уляшев 16.06.1988 в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Ивана Никитича, 1939 г. р.
- ⁸ Зап. О. И. Уляшев 07.07.2006 в дер. Бадьёльск (Бадьёль) Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Евгения Егоровича, 1927 г. р.

- ⁹ Зап. О. И. Уляшев 07.07.2006 в дер. Бадьёльск Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Евгения Егоровича, 1927 г. р. Текст приводится в дословном переводе автора.
- ¹⁰ Зап. О. И. Уляшев 20.06.1990 в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Никиты Егоровича, 1910 г. р.
- ¹¹ Зап. О. И. Уляшев 12.08.2007 в с. Приуральское (Приуральской) Троицко-Печорского р-на Республики Коми от Уляшева Михаила Ивановича, 1960 г. р.
- ¹² Зап. О. И. Уляшев 07.07.2006 в дер. Бадьёльск Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Евгения Егоровича, 1927 г. р. Текст приводится в дословном переводе автора.
- ¹³ Зап. О. И. Уляшев 10.07.1991 в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Ивана Никитича, 1939 г. р.
- ¹⁴ Зап. О. И. Уляшев 10.12.1989 в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Александры Степановны, 1933 г. р.
- ¹⁵ Во-первых, священнику не позволял охотиться сан, и он (подобно женщинам) питался готовой дичью, пожертвованной церкви. Вовторых, он носил длинную одежду и не стриг волосы, что также не отвечало традиционным представлениям о маскулинности, поскольку длинные волосы и одежда являлись атрибутами женщин и юродивых. Фемининность христианских священников, в определённой мере, исходила также из «солярности» служителей Христа и женщин и «лунарности» представителей язычества и мужчин (об «общей судьбе лам и женщин» у тувинцев см. Дьяконова 1960: 257).
- ¹⁶ Зап. О. И. Уляшев 20.06.1990 в с. Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми от Уляшева Никиты Егоровича, 1910 г. р.

Литература

Дьяконова, Валентина 1960. Материалы по одежде тувинцев (По полевым материалам 1958 г.). — Труды тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 1. Материалы по археологии и этнографии Западной Тувы. Москва—Ленинград.

- КМ 1991 = Рочев, Юрий (сост.) Коми мойдъяс [Коми сказки]. Сыктывкар.
- КМС 1963 = Плесовский, Фёдор (сост.). *Коми мойдъяс да сыыланкывъяс* [Коми песни и сказки]. Сыктывкар.
- Коми морт 1928 = Очерки зырянской охоты. Записки Общества изучения Коми края. Вып. І. 81–82.
- Конаков, Николай 1983. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. Культура промыслового населения таёжной зоны Европейского Северо-Востока. Москва: Наука.
- Конаков, Николай 1994. Этнопедагогика коми. *Традиционная культура коми*. Этнографические очерки. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 118—122.
- Микушев, Анатолий 1969. *Коми эпические песни и баллады*. Ленинград: Наука.
- Му пуксьом 2005 = Лимеров, Павел (ред. & сост.). *Му пуксьом Сотворение мира. Устная мифологическая проза народа коми.* Сыктывкар.
- Налимов, Василий В. 1995. *Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного*. Москва.
- Налимов, Василий П. 1903. Некоторые черты из языческого миросозерцания зырян. – Этнографическое обозрение. № 2. 77–86.
- Налимов, Василий П. 1991. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян. Семья и социальная организация финно-угорских народов. Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 49. Сыктывкар, 3–12.
- Панюков, Анатолий 2014. Из детской промысловой магии коми-зырян. *Традиционная культура: Научный альманах.* № 3. 146–156.
- Серов, Николай 2002. Светоцветовая терапия. Смысл и значение цвета: информация цвет интеллект. Санкт-Петербург.
- ФНК 1938 = Попов, Александр (сост.) *Фольклор народа коми*. Архангельск.

ЭУМ 1999 = Сиикала, Анна-Леена & Напольских, Владимир & Хоппал, Михай (ред.). Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми. Москва: ДиК.

Fokos-Fuchs, David 1951. *Volksdichtung der Komi (Zyrjänen)*. Budapest: Akadémia Kiadó.

ЗАУМЬ В ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ КОМИ: В ПОИСКАХ ИСТОКОВ

Анатолий Панюков

apankomisc@mail.ru

Аннотация: Чтобы дать общее представление о специфике проблематики, обозначенной в заглавии статьи, автор предлагает рассмотреть два конкретных примера из заговорной традиции коми. В аналитической части статьи выдвигаются две авторские гипотезы. Гипотеза первая: языковые трансформы, верифицируемые как заумь, могут возникать в результате компрессии грамматически правильного текста-источника (предтекста, прототекста) в ритмическую матрицу заговорного акта. Под ритмической матрицей понимается сложноорганизованная, фиксированная структура ритмических подсистем: звуко-ритмической, ритмомелодической, метрико-ритмической и других размерностей. Гипотеза вторая: компрессия прототекста в заговорный текст может иметь нелинейный характер и являться результатом особой стратегии передачи заговорного знания от учителя ученику. В силу определённых 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, воспроизведённую его сознанием, встраивается новый вербальный ряд, собранный из компонентов текста-источника, зафиксированных кратковременной памятью обучаемого.

Ключевые слова: фольклор, коми-зыряне, заговорная заумь, заимствования, ритм, структура, ритмическая матрица

Введение в проблематику

Онтологическая двуприродность заговоров (особый фольклорный жанр и особая разновидность ритуала) позволяет совмещать в едином феномене ряд противоположных или даже взаимоисключающих явлений (Топоров 1993: 3). Одним из таких парадоксальных свойств коми заговорной традиции нимкые видзем можно назвать взаимопроникновение признаков устойчивости и изменчивости. С одной стороны, в традиции доминирует магическое отношение к заговорному слову, что как бы не допускает никаких вариаций при использовании и передаче «знаний». С другой – перед нами чрезвычайно текучая и склонная к инновациям традиция. Обилие русскоязычных заимствований, характерное для многих пластов фольклора коми, в контексте заговорной поэзии объясняется универсальными для традиционных культур представлениями об особой силе «чужой» магии. Однако это противопоставление не столь тривиально, и даже на уровне локальных или микролокальных «узусов» может иметь разную знаковость. Так, например, Алексей Сидоров отмечал, что локчимские коми (средняя Вычегда) считали коми заговоры сильнее русских (Сидоров 1997: 102). Кроме того, поскольку в силу сложившихся культурноисторических реалий именно русский язык противопоставляется обыденному коми языку, он легко включается в сферу заговорного «словотворчества» («иной» язык как магический). Помимо непосредственного влияния севернорусской заговорной традиции, представлявшей сложноорганизованный континуум фольклорной и церковно-христианской, письменной культуры (Топорков 2008: 13), 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 межъязыкового синтеза становится очевидной, как только мы предпринимаем попытку отделить автохтонные, рождённые коми фольклорным сознанием тексты от «чистых» заговорных заимствований, в ходе ретрансляции потерявших семантическую ясность. В общей картине бытования заговорной традиции можно выделить

целый ряд «самоподобных» текстологических «ниш», заполненных явными инновациями: заимствованными русскими заговорами (рукописными и устными), «народными» и каноническими молитвами и формулами разной степени идентичности первоисточникам, а также новыми магическими текстами, возникающими на основе синтеза концептуальных возможностей традиции. Однако при всех этих нововведениях традиция сохраняет свою структурную идентичность (Панюков 2009: 187-189) и в таком качестве может быть включена в общую проблематику межэтнических взаимодействий и взаимопроникновений в области заговорно-заклинательного фольклора разных народов (Самошкин 1975; Болонев & Мельников 1997: 271-272; Левкиевская 1999: 279-282; Никонова 2000: 104; Кляус 2004; Завьялова 2006; Панина 2014: 171-179).

Концептуальное единство заговорной традиции требует определённых корректив и для заявленной темы. Несомненно, фольклорная заумь – явление универсальное и многогранное и по своему происхождению («тайные» языки, изменённые формы сознания, детское словотворчество, иноязычные заимствования и т. д.), и по своим функциям (обслуживающим широкий спектр ритуально-магических и игровых форм коммуникации с «иным» миром), и по степени удалённости от естественного языка (от фонетической – «чистая бессмыслица», когда звуки не складываются в морфемы, до супрасинтаксической – когда при формальной, грамматической правильности языковых конструкций остаётся принципиально неясным, о чём идёт речь (Janecek 1996).

Общепризнанная сегодня взаимосвязь всех видов зауми с родным языком носителя (любая заумь является актуализацией языковой и культурной доминанты) предполагает поиск заложенных в нём смыслов на периферии нормативного языка, в области звукосемантических ассоциаций, актуальных для исполнителя / слушателя (Шляхова 2006). Субъективный фактор, доминирование эмоционально-интуитивного начала в восприятии зауми определяет вероятностный характер текстологических исследований. Тем не менее, это не лишает нас возможности говорить об определённых правилах формальносмысловой организации заумных текстов (Панюков 2010). Доминирующий сегодня интерпретационный подход к поэтической зауми предполагает поиск семантики текста через смысловой «перевод» выявляемых подтекстов: внутриязыковых, иноязычных, инокультурных, связанных с иными типами знаков, как правило, иконических или индексальных (звукоподражание, извлечение «внутренней языковой формы», транспонирование математического, аудиального или визуального в вербальное и пр.), а порой и символических (шифр, модельные грамматические или синтаксические абстракции). Наиболее радикальными аналитиками высказывалась позиция о принципиальной семантической открытости — декодируемости зауми (Давыдов 2007: 66).

Применительно к заговорной традиции коми пафос интерпретационных возможностей сдерживает, прежде всего, неопределённость границ самого языкового модуса, определяемого как заумь. Если подходить к нему с позиций дистанционирования от доминантной языковой структуры, то практически в каждом заговорном тексте обнаруживаются языковые «сдвиги», которые можно квалифицировать 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 неопределённой семантикой – квазиморфем, квазислов, квазисинтаксических структур различной степени сложности). Далее, семантическую неопределённость заговорным текстам придаёт и «внутренняя» специфика жанра. В расширенном понимании нимкые обозначает совокупность способов словесно-магического воздействия на природу, которые отличаются и в способах организации вербального текста (Уляшев 1999). Специфическую «эллиптичность», требующую контекстуальных знаний, придаёт заговорам-нимкые номинативный принцип текстосложения, концептуально выраженный и соотносимый с буквальным значением этого термина (ним 'имя' + кыв 'слово; язык'), когда *нимкыв* представляет собой определённый набор ключевых слов или вообще состоит из одного слова (Уляшев 1999). Но нельзя здесь обойти и онтологическую двуприродность заговорной стихии, в соответствие с которой в любом заговорном тексте обнаруживаются семантические «пустоты», восполняемые невербальными смыслами. Вопрос о том, что происходит с этими «пустотами» при попадании в иноязыковую и инокультурную среду, достоин отдельного обоснования. Таким образом, при самой постановке темы «Заумь в заговорной традиции коми» возникает несколько проблемных вопросов, связанных как с происхождением отдельных явлений «зауми», так и их бытованием. Чтобы обозначить суть поднимаемой проблематики, ниже мы рассмотрим два заговорных текста, характеризующих состояние традиции.

Заумь в автохтонном заговорном тексте

Для начала обратимся к заговорному тексту, связанному с «культурообразующей» для коми-зырян сферой охотничьей магии (см., например, статью Ирины Ильиной и Олега Уляшева в настоящем сборнике). Он представляет собой достаточно типичную для традиции контаминацию коми и русских компонентов, но при этом его автохтонность сложно подвергнуть сомнению. Это заговор на клестов, используемый в подростковой промысловой практике (произносится при установке силков; об этой традиции см. Панюков 2014): Кальцы кальцы сюр-ньыр сюрньыр, сер борд сер борд нам белогом дам садись1. В рукописной записи заговор дан в линейном виде, однако, исходя из очевидной ритмики, стоит преобразовать его в строчный вид:

Кальцы, кальцы, Сюр-ньыр, сюр-ньыр, Сер борд, сер борд, Нам белогом дам, Садись!

Кроме того, что финальная часть сконструирована из русских (нам, дам, садись) и коми (белог) компонентов и, как минимум, «заумна» на синтаксическом уровне, все коми слова здесь по каким-то причинам деформированы. Поэтому, прежде чем дать хотя бы приблизительный перевод заговора, обозначим наиболее явные искажения.

Кальцы кальцы:

< кальсы 'клёст'; русская фонема ц в коми языке на стыке двух слогов передается через дифтонг mc, поэтому окказиональное и в слове кальцы можно трактовать или как намеренную ориентацию на «иноязычность» (русскоязычность) заговора, или как вариант фиксации собирателем явного артикуляционного сдвига согласной *с*. Такое «озвончение» согласной могло возникнуть в результате перехода на артикуляционно усиленный речевой регистр, который соответствует особым образом произносимому заклинанию или закличке (с напевом);

+ (?) звукоподражательный бином: *кальцы-кальцы* < *кальскыны* 'лязгать, звякать, стучать железом о железо'; *кульскальс* звукоподр. 'звякнуть (напр. металлом об металл)'; во время переклички клесты издают резкие, высокие металлические звуки, похожие на «глипп-глипп», или «кле-кле» (откуда, вероятно, и название *клёст*).

Сюр-ньыр, сюр-ньыр:

- < ньыр < ныр 'клюв, нос' (ассимиляция по мягкости);
- ciop (1) < ciop 'por; рожок; носик, рыльце'; возможный перевод: «рожкообразный нос» (?);
- + cop (2) 'чёрствый, твёрдый, сухой' (сюрмыны 'зачерстветь, затвердеть, засохнуть (о хлебе)';
- + *сюр* (3) 'упитанный, здоровый' (*сюр чань койд* 'упитанный, здоровый' букв. 'как упитанный жеребец' (ССКЗД: 360). Возможный перевод: «крепкоклювый», «толстоклювый» (?);
- + c n p (4) < c n p 'попадись' > императив <math>c n p + b n p 'попадись, коснись клювом';
- +cop (5) < фоносемантическое сближение cop-cep (cop (ныр) // cep (борд)); может быть сопоставлено с ономатопоэтическими cop-csp 'загреметь, загрохотать'; cop-csp мунны 'рассыпаться'; 'быть рассыпчатым (о картофеле)' (ВВД: 195).

Сер борд, сер борд:

- $< cep\ борд < cepa\ борд$ 'пёстрое крыло', $cepa\ борда$ 'пестро-крылый';
 - $+ \, c \omega p \, (\text{ныр}) \, / / \, c e p \, (\text{борд}) < \phi$ оносемантическое сближение;

Нам белогом дам:

< белоз < велоз 'привада' (озвончение как результат перехода на артикуляционно усиленный речевой регистр);

белогом < 'с привадой-угощением'

нам: < к нам <на приваду> (?) // на нашу <приваду> (?)

+ фоносмысловое сближение рус. нам / коми менам велого 'на мою приваду'.

Эту ассоциацию можно подкрепить другим, тоже верхневычегодским вариантом формулы: менам бэлэге садись, чужей бэлэге не садись 'на мою приваду садись, на чужую приваду не садись'. В других локальных традициях эта формула моноязычна, например: Йоз волога эн ветлы, ас волога лок 'К чужой приваде (угощению) не летай, к своей приваде лети' (см. Панюков 2014: 147-148).

Белогом дам > 'дам < угощенье >' (?)

- + внутренняя рифма нам дам
- + финальная формула-триада, сопоставимая с троектратными заговорно-заклинательными закрепками (троекратное заманивание, троекратное сплёвывание и т. п.); финальные формулы-триады характерны и для детского фольклора коми (например, считалок);

Садись:

в данном варианте русский глагол может быть рассмотрен как «магически усиленный» аналог коми императива *пукси* / пуксый 'садись'. В качестве параллели можно привести ещё один «контаминированный» детский заговор с комиязычной заклинательной формулой «садись на ловушку, пни по кляпцу»:

Кай, кай, прилетай. Пезин выло пукси, Калябечсё чужйи.

Птичка, птичка прилетай. Сались на капкан. Пни по кляпцу. (Панюков 2014: 154).

Обобщая рассмотренные ассоциативные смыслы, содержание этого заговора можно выразить так: «Клёст, клёст / «клё-клё» говорящий /, крепкий клюв / рожконосый (?) / попадись, коснись носом /, пёстрые крылья (пестрокрылый), [лети] к нам, на нашу приваду, [на наше угощенье] садись!».

Далее, учитывая выявленные сдвиги (фонетические, морфологические, лексические, синтаксические), можно попытаться реконструировать лексико-синтаксический облик текста, соответствующий языковой норме (хотя бы применительно к комиязычной части, поскольку «русскоязычную» деформированную часть сложно привести к однозначному варианту). Этому реконструированному фрагменту заговора соответствует грамматически точный перевод:

Кальсы, кальсы, Сюра ныра, сюра ныра, Сера борда, сера борда. Клёст, клёст, С крепким носом, с крепким носом, С пёстрыми крыльями, с пёстрыми крыльями.

Оговоримся, что в силу отмеченных нами «разночтений» фрагмента *сюр-ньыр* реконструкция может быть несколько иной *(сюр-ньыр < сюр-ныр < сюрод нырто* 'попадись, коснись клювом'), однако для наших дальнейших размышлений это непринципиально. Важно, что «нормальный», лексико-синтаксически правильный текст здесь может быть определён как «предтекст», из которого в результате определённых трансформаций и создаётся семантически размытый, «заумный» вариант. Для того чтобы создать заумный текст заговора, в языковом сознании должен возникнуть «предтекст»-норма, который трансформируется — «переводится» на «иной», «магический» язык. Помимо соответствия лексико-синтаксической «норме» «предтекст» должен обладать и просодической «нормой» (здесь и далее — ударные гласные обозначены строчными буквами):

КаЛЬСЫ, КаЛЬСЫ,
$$v-v-$$
 СюРА-НыРА, СюРА-НыРА, $v-v-|v-v-$ СеРА БоРДА, СеРА БоРДА. $v-v-|v-v-$

Поскольку рассматриваемый микротекст составлен из двусложных лексем, ритмическая структура слов задаёт «чистый» двусложный размер — хорей. Принцип удвоения слов, вероятно, должен быть заложен уже в «предтексте», и, в соответствие с инципитом, весь текст может быть записан как «чистый» двустопный хорей.

Для того чтобы более наглядно представить расхождение в формальной организации анализируемого заговора и его «предтекста»-нормы, повторим ту же процедуру:

```
КаЛЬЦ(Ы), КаЛЬЦ(Ы),
                              v (-) v (-)
СюР-НьыР, СюР-НьыР,
                              v v, v v
СеР БоРД. СеР БоРД.
                              v v. v v
НаМ БеЛОГОМ ЛаМ
                              v \quad v - - v
(?) СаДИСЬ // САДиСЬ
                              \mathbf{v} - // - \mathbf{v}
```

Очевидно, что перед нами совершенно иная ритмическая структура, почти целиком заполненая спондеями. В соответствие с общей тенденцией 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; соответственно, они приобретают и особую смысловую маркированность. Произношение лексемы садись может быть двояким: в соответствие с нормами русского языка здесь должен быть ямб (САДиСЬ); в соответствие с общей ритмической организацией (и проекцией на коми аналог пукси 'садись') следует ожидать здесь хорей (СаДИСЬ). Оба варианта вносят свою специфику в общую ритмомелодику заговора, но отсутствие звуковой записи заговора не позволяет делать каких-либо предпочтений. Как бы то ни было, перед нами почти «чистая» спондеическая структура. И, если в поэзии ритмическая напряжённость спондеев адекватна «императивным» темам барабанного боя, воинской команды или марша (о спондеике как особом принципе стихосложения см. Андреев 2000), то здесь эта напряжённость явно проявляет жанровую специфику. То есть данный заговор представляет собой особый речевой жанр – заклинание, направленное на принуждение адресата к определённому 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 (СюР-НьыР, СеР БоРД); здесь же явное нагнетание концевых сонорных (НаМ БеЛОГОМ ДаМ); здесь же озвончение «с» > «ц» (кальсы > кальцы). Вся это придаёт заговору особую звукоритмическую «напряжённость».

Предварительные выводы

Структура рассмотренного заговора представляет собой ритмическую (звукоритмическую, метрико-ритмическую) матрицу (многомерную, жёстко 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.²

На основе предварительных выводов сформулируем соответствующую гипотезу: языковые трансформы, верифицируемые как заумь, могут возникать в результате компрессии грамматически правильного текста-источника (предтекста, прототекста) в ритмическую матрицу заговорного акта. Под ритмической матрицей понимается сложноорганизованная, фиксированная структура ритмических подсистем: метрико-ритмической, звукоритмической, ритмомелодической и других размерностей. В контексте синергетической концепции языкового текста наше определение ритмической матрицы может быть опосредовано синергетическим представлением о метроритмической матрице, понимаемой как ритм самой структуры целого. Метроритмическая матрица встроена в текст и неосознанно воспроизводится человеком (Манаков & Москальчук 1999: 58–62).

Заумь в заимствованном заговорном тексте

Теперь попытаемся применить наши аналитические выкладки к другому заговорному тексту, «чужеродность», т. е. русскоязычность которого столь же очевидна, как и автохтонность предыдущего.

Этот заговор связан с традиционной магико-медицинской практикой, однако в нашем распоряжении есть только письменная фиксация заговорного «акта».

Handle julion mon sordop mayour harough may house. In house win Курила мура Проко Ермила Святого сын Под забор упал. Наговаривают этот заговор крутя пальцем под водой. Этой водой. потом, поят или брызгают больного³.

По архивным данным, заговор был записан студенткой Сыктывкарского Педтехникума в июне 1935 г. во время фольклорной практики. К сожалению, собиратель не зафиксировал паспортных данных, но, если исходить из других записей, этот текст мог быть записан в Гривенском с/с Койгородского района Республики Коми. Как бы то ни было, по языковым особенностям текста можно утверждать, что, несмотря на явную русскоязычность, он был записан от комиязычного исполнителя.

Вначале обратим внимание на акциональный уровень. Судя по действиям, сопровождающим заговаривание, перед нами вариант распространённого в коми традиции магического лечения от сглаза – вомидз, в котором опрыскивание и отпаивание заговорённой водой могут взаимодополнять друг друга. Например, в подробно описанных А. С. Сидоровым способах лечения вомидз, после опрыскивания заговорённой водой, больному давали испить эту воду, «чтобы болезнь не бросилась во внутренности»; кроме того, могли ещё устраивать «душ» из той же заговорённой воды: для этого на грядках печи $(c\ddot{e}p)$ ставили решето, и через него обливали сидящего под решетом больного (Сидоров 1997: 159). Однако в данном случае мы имеем дело с весьма упрощённым вариантом приготовления заговорённой воды, не требующим специальных условий или атрибутов (жёсткая связь с определённым 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», т. е. 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 водоворот. В культуре многих народов воде, взятой из водоворота, приписываются особые магические свойства (о славянских традициях см. Виноградова 2002: 35). У коми-зырян магическими свойствами наделялся и песок, взятый из водоворота: «Песок, взятый из водоворота реки, обладает особым свойством изводить в жилых помещениях клопов. Поверье основано, по всей вероятности, на том, что в водовороте песок вертится, совершает круги и этим приобретает магические свойства» (Сидоров 1997: 211).

Исходя из того, что перед нами русскоязычный текст, деформировавшийся в силу попадания в чужеродную языковую среду, «прочитаем» его в русской просодике:

КУРиЛА МуРА ПРоКО ЕРМиЛА СВЯТоГО СыН ПОД ЗАБоР УПаЛ.

Текст состоит из двух отличающихся и по формальным и по смысловым признакам частей (микротекстов).

Микротекст 1 — явно деформированный фрагмент русскоязычного текста с комиязычным компонентом ПРоКÖ, который здесь, вероятно, является местной формой имени Прокопий. Соответственно, строка *Прокö Ермила* может быть интерпретирована или как местная форма полного имени Ермил Прокопьевич, или как перечень имён (знаков препинания в рукописи нет). Кроме того, морфологически слово *ермила* аналогично слову *курила*, и нельзя исключать здесь и возможность глагольного осмысления.

Микротекст 2 представляет собой грамматически правильное предложение на русском языке CBЯТоГО CыH $\Pi OД$ 3AБоP $V\Pi a J$.

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 чуже-

родность этой «цитаты». Если образ «святого сына» ещё 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.

Ещё большую абсурдность такой реконструкции прототекста придаёт подобная же интерпретация лексического содержания микротекста 1. Если рассматривать (в одном ряду с *ПРоКО* ЕРМиЛА 'Ермил Прокопьевич' / 'Прокопий, Ермил') слово МуРА как некий антропоним или персоним, а слово КУРиЛА как русский глагол (соответственно, ограничив степень «заумности» синтаксическим уровнем: синтаксически правильная конструкция словосочетаний, не имеющая связного смысла), то к мотиву «сакральный персонаж падает под забор» может быть присовокуплён мотив «персонаж Мура курила/окуривала некоего человека по имени Проко Ермила / Прокопия, Ермила» или «персонаж Мура курила/окуривала; персонаж Проко «ермила». Возникающий таким образом «сценарий» складывается в определённый «сюжетный» ряд, но, очевидно, дальнейшие разыскания в данном текстологическом русле не выведут к искомым протоисточникам.

Поэтому вернёмся 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 обобщённый, концептуально возможный выход на тему «заговорная традиция коми». Обозначим ещё раз исходные пункты:

- перед нами заговорный текст, записанный от коми исполнителя и бытовавший в коми традиции;
- при всех недостатках фиксации магического акта сам заговорный текст записан полностью, и, по всей вероятности, в таком виде и бытовал в традиции;
- по своей лексико-синтаксической структуре текст ориентирован на русскоязычность и, с большой долей вероятности, восходит к русскоязычному прототексту (или прототекстам), однако его жанровая принадлежность нам неизвестна;

– соответственно, перед нами текст с неопределённо выраженной семантикой, что предполагает поиск заложенных в нём смыслов на периферии нормативного языка.

Итак, исходим из того факта, что перед нами заговорный текст, бытовавший в коми традиции. Наблюдаемая в коми языке тенденция ставить ударение на первый слог слов сказалась и на старых заимствованиях из русского языка, к которым в данном случае можно отнести слова КуРИТНЫ 'курить', СЬВаТÖЙ 'святой' (хотя здесь мы можем исходить и из церковнославянского СВяТЫЙ). Принимая первую строку заговора за «шаблон» (она задаёт определённый слого-ритмический размер), можно попытаться реконструировать просодический «облик» — или в терминах ритмики — «лексический ритм» этого заговора. Оговоримся, что здесь мы не затрагиваем звуковысотную специфику ударения: в коми-зырянском языке ударение музыкальное, отличное от выдыхательно-долготного в русском, и знак «v», по сути, обозначает не столько ударение, сколько повышение тона.

В результате такой реконструкции перед нами возникает почти идеальный двустопный дактиль с пиррихием, отмечающим концы строк:

КуРИЛА МуРА	\mathbf{v}	\mathbf{v} –
ПРоКӦ ЕРМиЛА	\mathbf{v}	\mathbf{v} –
СВяТОГО СыН	\mathbf{v}	\mathbf{v}
ПоД ЗАБОР уПАЛ	\mathbf{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.

ПоД-ЗАБОР – допустимая в русской речи клитика (предлог сливается с последующим словом); формально мотивированный перенос ударения уПАЛ (< УПаЛ) соответствует ритмической структуре. Здесь стоит обратить внимание на орфографическую «заминку», возникшую у собирателя: первоначально предлог под был написан в одну строку с предыдущим святого сын, а затем вычеркнут. Это подтверждает наше предположение о наличии здесь просодического «сдвига», что и могло вызвать ошибку в слуховом восприятии.

Правомерность дальнейшей интерпретации в таком русле можно подкрепить тем, что реконструированная ритмическая структура уже позволяет видеть определённые соответствия вербального и акционального кодов. Если соотнести ритм с воспроизводимым во время заговаривания действием (вращательные движения пальцем в воде), логично предположить, что каждая стопа соответствует одному обороту пальца; при этом, вращение, соответственно, неравномерное, импульсное (ритм $^{3}/_{4} + ^{2}/_{4}$) 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 её:

Если мы попытаемся восстановить «чистый» метрический вид Микротекста 2, то наиболее возможный вариант будет таким:

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 определённой 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 нимкые-заговор, так и в составе других вербальных текстов (некоторые из них мы рассмотрим ниже); кроме того, она была общеизвестна и из церковно-приходской практики. Однако заметим, что возникающая между образом «святого сына» и молитвенной формулой ассоциация **нелинейна** – то есть святой сын не является прямой цитатой из текста, а представляет собой некий концентрат, экспрессивно-смысловой срез формулы. Чтобы понять принцип такой концентрации (= преобразования), можно обратиться к методу позиционного анализа текста, основанного на идее «золотого сечения» как пропорции оптимальности (Москальчук 1998). Этой пропорции «золотого сечения» соответствует гармонический центр текста (далее – ГЦ), определяемый коэффициентом 0,618 от размера целого. В качестве единиц счёта могут использоваться словоформы, синтагма, предложение, строка, страница, глава, которые рассматриваются как доли от единицы (целого текста). На обширном фактическом материале доказано, что именно позиция ГЦ текста является кульминативной на смысловом, интонационном, ритмическом и других уровнях его организации (Черемисина 1981, 1989; Москальчук 1998, 2003; Корбут 2005).

ВО иМЯ ОТЦа И СыНА И СВЯТоГО ДуХА (АМиНЬ) > СВяТОГО СыНА

Поскольку нас интересует только позиция ГЦ всего текста, процедура его вычисления достаточно проста: принимаем за целое 1 общее количество элементарных единиц текста и определяем точку пропорции 0,618: 0,382. Исходя из того факта, что

мы имеем дело с заимствованием, можно принять в качестве элементарной единицы позиционного анализа фонетическое слово 5 или слог как минимальный элемент слого-ритмической структуры (для текста такого объёма между ними не будет принципиальной разницы).

После несложных вычислений мы выясняем, что ГЦ этого 14 (16)-сложного (или 5 (6)-словного) текста (допуская возможность отсутствия слова аминь в формуле) оказывается между 8 и 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 $u c es mo z o > \to c es mo z o c o t h(a)$ может быть связана с принципом телеологичности «сборки» текстовой конструкции заговора (от конца к началу).

Далее, если мы таким же образом проведём позиционный анализ всего рассматриваемого заговора, то увидим, что ГЦ всего текста (19-сложного или восьмисловного) совпадает с ГЦ молитвенной формулы и так же оказывается между словами **святого** и **сын**. Более того, в этом месте сходятся ещё несколько уровней размерности текста: этот же ГЦ будет и на уровне метрики, и на уровне строфики:

КуРИЛА МуРА	v v -
ПРоКÖ ЕРМиЛА	v v -
СВяТОГО * СыН	v *v
ПоД ЗАБОР vПАЛ	v v -

Таким образом, несмотря на смысловую (лексическую) бессвязность, рассматриваемый заговор достаточно жестко структурирован и гармонизирован. Находящийся в ГЦ заговора компонент святого сына является результатом нелинейного преобразования молитвенной формулы, входившей в состав русскоязычного прототекста.

Если истоки появления персонима *святой сын* в данном заговоре более или менее правдоподобны, то мотив «падения под забор» на таком прототекстовом фоне выглядит ещё 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 надёжная точка отсчёта — наличие в прототексте молитвенной формулы. Ограничившись имеющимися в нашем распоряжении вариантами лечения сглаза, мы обратили внимание на ещё 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 (Сидоров 1997: 163–164).

Вероятно, этот текст был переписан А. С. Сидоровым из рукописного текста в с. Лопыдино по р. Локчим (средняя Вычегда). Здесь, как мы видим, в качестве финальной закрепки используется та же формула «Во имя отца...», а сам заговор представляет собой набор типичных охранительных (оградительных) формул. Тем не менее, в нём явно видны следы специфического восприятия смысловой организации русскоязычного заговора, в соответствии с которым атрибутив Спасова рука трансформировалась в двойной персоним (агионим) Спаса-Варука. Возможно, по ассоциации с именем Варук / Варука 'Варюха (Варвара)', дополняющим Причистую владыку.

Еще одной причиной для подобного переосмысления, видимо, послужило изменение ритмического строя заговора, при котором русское слово *рука* стало произноситься с ударением на первом слоге РуКА. Об этом, в частности говорит и появление варианта с множественным числом РуКИ:

Христос во всем скот и двор, благодатной дом, круглой во дворы, крепкой стын, железной стын, неотданной ворота; от земли до небеса спасовая руки, Пречистая замыти, Христос печать (Nalimov 1908: 1110).

Эта «молитва при затворе ворот» была записана в начале прошлого века В. П. Налимовым на нижней Сысоле. К сожалению. это тоже рукописная запись, и мы не берёмся точно воссоздать его ритмическую структуру. Однако, судя по последней формуле, концовка была такой: СПаСОВАЯ РуКИ, ПРЕЧиСТАЯ ЗаМЫТИ, ХРиСТОС ПеЧАТЬ. Для большей убедительности приведём ещё один вариант (по аудиозаписи) этой же формулы:

аСЛАД аНДЕЛЫД ВеСЬКЫД, А НеЧИСТОЙЫД ШуЙГА ПеЛЬПОМ ВыЛАД. ВеК ПО ТІ КуИМОНОСЬ, ШуЛЫВЛÖМАСЬ: «КРиСТОВА ПеЧА, **ПаСОВЕЯ РуКА**, ПРиЧИСТАЯ ЗаМОК, аНДЕЛЬСКЕЯ МОЛиТВА». ЙиГ-НАЛАС и ТоМЛАЛАС ТЭНО ЛёКСИС, аСЛАД аНДЕ-ЛЫД. аСЛАД аНДЕЛЫД Пе СіЯ ВеК ТэНАД ПеЛЬПОМ ВыЛАД, ТэНЭС КРаНИТО6

Свой ангел на правом, а нечистый на левом плече [сидят]. Всегда, мол, вы втроём, раньше сказывали. «Христова печать, Спасовея рука, Причистая замок, андельская молитва». Запрёт и замкнёт тебя от всего худого, свой ангел. Свой ангел, мол, всегда на твоём плече, хранит тебя.

Как видим, лексический ритм заговора здесь абсолютно соответствует просодической структуре всего текста.

Итак, обозначим важные для наших разысканий моменты:

- атрибутив *Спасова рука* в силу семантической неопределённости, непонятности для коми исполнителей обладает повышенной вариативностью.
- во всех рассмотренных вариантах РУКа преобразована в «хорей» (РуКА / РуКИ);
- кроме того, компонент СПаСОВА РуКа / СПаСА-ВАРуКа (СПаСОВАЯ РУКИ/ ПаСОВЕЯ РУКА представляет подходящую «заготовку» для двустопного дактиля с пиррихием, то есть для ритмической структуры нашего заговора.

Отталкиваясь от этих пунктов, мы предлагаем такой вариант нелинейного преобразования:

СПаСОВА РуКа

ПоД ЗАБОР уПАЛ

Поскольку анализируемый заговор как особая речевая форма (вербально-магический регистр) мог характеризоваться интонационным и артикуляционным усилением, ряд фонетических изменений можно связать с особенностями этого вербально-магического регистра:

- в результате артикуляционного усиления щелевой /v/ превращается в фонетически похожий звонкий твёрдый согласный /b/: СПаСОВА > СПаСОБА;
- в результате артикуляционного усиления происходит озвончение /S/ > /Z/: СПаСОВА > СПаЗОБА; кроме того, озвончение согласных (интервокальных и в начале слова) вообще характерно для коми-зырянского языка. В качестве ещё одного варианта озвончения приведём инципит коми свадебного причитания «Пазда да Причистая» (< Спас да Причистая)⁷;
- ассимиляция согласных: С Π аСОВА РуKА > С Π аСАВА Ру Π А;
- просодические сдвиги под воздействием этимологических ассоциаций СПаЗАБА РуПА > (С)Па ЗАБА-Р уПА(Л).

Вероятно, можно особо выделить ещё ряд закономерных фонетических изменений, однако и сказанного достаточно, чтобы представить общий порядок реконструкции:

 ${f C\Pi aCOBA\ PyKA} > {f C\Pi aCABA} - {\bf Py\Pi A} > {\bf \Pi a} - {\bf CABAP} - {\bf y\Pi A}({\bf \Pi}) > {\bf \Pi a} - {\bf 3ABAP\ y\Pi A}({\bf \Pi}) > {\bf \Pi a}({\bf \Pi})\ {\bf 3ABAP\ y\Pi A}{\bf \Pi} > {\bf \Pi o}{\bf \Pi}\ {\bf 3ABOP\ y\Pi A}{\bf \Pi}$

Слово *забор* в значении 'забор, ограда' (< рус.), скорее всего, является поздним заимствованием советского времени, как, собственно, и сама традиция огораживать забором деревенские участки. Как и в русском языке, первичным значением этого заимствования могло быть 'загородка, перегородка (в избе)' (ССКЗД: 126).

Кроме того здесь могло иметь место промежуточное звукосмысловое звено – заимствованное слово завор 'разборное прясло (часть изгороди)', 'ворота в изгороди для проезда' < рус. 'околица, забор, городьба, прясла' (КЭСКЯ: 104); 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 проведённому выше разбору компонента святого сын. Несомненно то, что в гипотетическом прототексте Спасова рука занимала сильную позицию, закреплённую ещё и слогоритмически (v - - v -).

Предварительные выводы

В результате предложенной реконструкции нам удалось выявить возможные истоки микротекста 2. Таким образом, прототекст анализируемого заговора уже обрёл определённое лексико-семантическое наполнение, характерное для заговорного текста. Формулы «Во имя отца...» и «Спасова рука...» присутствуют и в приведённых в качестве иллюстративного материала примерах, а заговор от сглаза-вомидз с инципитом Спаса-Варука, в принципе, может быть принят как вариант искомого источника. Имея уже вполне конкретные представления о возможном содержании прототекста, обратимся к первой части.

Микротекст 1

КуРИЛА МуРА ПРоКО ЕРМиЛА

Эта часть заговора имеет более глубокую степень семантической неопределённости, и, вероятно, морфологические соответствия (учитывая уже возникшие антропонимы ПРоКО 'Прокопий' <?; ЕРМиЛА 'Ермил' < ? (или 'Ермил Прокопьевич') – это результат спонтанных этимологических аттракций. И любые попытки отыскать в них следы прототекста (? < впрок / проговорила / и т. п.) будут выглядеть крайне неубедительно. Поэтому выберем другую тактику и попытаемся глубже проникнуть в формальную организацию этого микротекста.

Две первые строки заговора идентичны по метрике (двустопный дактиль с пиррихием), однако при этом по ряду параметров противопоставлены друг другу. Прежде всего можно отметить явную морфологическую (а если рассматривать слово *ермила* как глагол с неопределённой семантикой, то и синтаксическую) зеркальность двух строк: трехсложный «глагол» + двусложное «существительное» // двусложное «существительное» + трёхсложное «существительное» // двусложное » Этот принцип зеркальной симметрии можно увидеть и на фоноритмическом уровне:

Зеркальная симметрия

КуРИЛА МуРА :: ПРоКО ЕРМиЛА

3 + 2 :: 2 + 3 KP - MP :: PK - PM PИЛА - M-P :: $\Pi P - PMИЛА$

Как видим, микротексту 1 присуща вполне чёткая зеркальная структура, поэтому совершенно логично предположить, что на неё накладывается ещё и звукоизобразительный план. Фоносемантический анализ в его современной интерпретации достоин отдельного исследования (см. Михалёв 2009), и чтобы не увязнуть в этой теме, обратимся к уже имеющимся наработкам в этой области. Поскольку звукоряд Микротекста 1 так или иначе соотнесён с общей звуко-ритмической структурой текста, отберём наиболее частотные для всего заговора звуки и соотнесём их с данными об универсальных фоносемантических типах (Михалёв 1995: 86 и след.). 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];

фонемы	звукоподра-	артикуляционно-	синестетическое
	жательные	символические	развитие
	значения	значения	
[O/U]	завывающие	«округлый»,	«тяжёлый»,
	звуки	«глубокий»	«тёмный»
[B/P]	взрывные,	«удар»,	«круглое»,
	бьющие, буль-	«объёмное»,	«полное»,
	кающие звуки	«раздутое»	«большое»
[R]	длительные	«круговое	«круглый»,
	дрожащие	вращение»,	«движение
	шумы	«повторяемость»,	вообще»
		«напряжённость»	
[L]	длительные	«лакание»,	«льющийся»
	дрожащие	«лизание»,	
	шумы	«жидкость»	

Таблица потенциальных значений фонем

Фонемы [U], [O] (в нашем тексте встречаются 9 раз, из них пять – ударные): лабиальные - «округлость»; заднего ряда, далеко (глубоко) от выхода звука – «глубокий». Понятия «тяжёлый» и «тёмный» – следствие синестезии с «глубоким».

Лабиальные взрывные [В/Р] (встречаются четыре раза): лабиальность указывает на понятие «округлости» (особенно в сочетании с лабиальными гласными); взрывной характер согласных прекрасно передаёт звукоподражательное значение «взрыв», а сильное отталкивание губ друг от друга изображает «удар»; разновидностью взрыва может представляться «бульканье», или «кипение», в то время как раздувание щёк перед выбросом воздуха способно символизировать нечто «объёмное, раздутое». Заметим, что эти звукоизобразительные параметры также могли «спровоцировать» реконструированный выше переход РуКА > РуПА и далее уПАЛ.

Вибрант [R] (встречается пять раз): чрезвычайно широкие звукоподражательные возможности в изображении длительных дрожащих шумов («континуантов»); колебательные движения языка изображают различные виды «дрожания, колебания»; одна из основных черт процесса колебания — многократное возвращение в первоначальное положение, т. е. «повторяемость, возвращение назад», что явилось одной из символических функций [R]; с другой стороны, дрожание очень напоминает катание языка по нёбу — отсюда возможность обозначать через него «вращательное, круговое движение» и далее «круглое» и «движение вообще»; энергичная артикуляция звука со свойством «напряжённость».

Латеральный сонант [L] (встречается три раза): связывается с «жидкостью» на основании характерного жеста языка как органа лизания и лакания; в свою очередь, «жидкость» создаёт возможность символизирования по таким свойствам, как «льющийся», «плавный, ровный, гладкий», «липкий», «скользкий», «лёгкий» 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 жёстко формализованную ритмическую структуру. Количественные и качественные параметры этой структуры определены тем, что она обладает гармоническим центром и соответствующими этому ГЦ границами. Поэтому правомерно говорить не о структуре, а о наличии особой ритмической матрицы. Именно эта матрица воспроизводится на разных уровнях организации словесного текста (звукоритмическом, слогоритмическом, метрико-ритмическом и т. д.) и на акциональном уровне заговорного акта.

Реконструированные нами компоненты заговорного прототекста демонстрируют нелинейный характер его трансформации в конечный текст. Часть заговора (Микротекст 2) представляет собой лексико-синтаксически верифицированную как «русскоязычное предложение» комбинацию компонентов формул «Во имя отца и сына и святого духа» и «Спасова рука». Вторая часть заговора представляет собой микротекст с деформированной

лексико-семантической структурой (морфологическую заумь), также верифицируемый как русскоязычный. Выявить исходные компоненты первоисточника 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, обобщёнными нами в образ «круговое движение, вращение жидкости»; этот образ соответствует акциональному уровню магического обряда и ритмической матрице в целом.

Отсутствие смысловой связности при столь жёсткой 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 прототекста в текст. В пользу такой гипотезы говорит ещё один важный параметр – это объём заговорного текста (8 слов), соответствующий объёму разового восприятия текста (см. подробнее Рабинович 2010). 7±2 объекта – это объём разового восприятия сознания, ширина информационного коридора или средний объём кратковременной памяти взрослого человека (кратковременной называют память, способную сохранять информацию в течение 25-30 секунд после прекращения процесса её восприятия). В лингвистике этот объём называется числом Ирвин-Миллера и определяет максимальное количество слов в устном предложении, позволяющее речи быть понятной: когда мы воспринимаем чью-то речь на слух, нам приходится выкладывать в голове все слова в единое целое, чтобы получился смысл. Поле этой выкладки ограничено 5-9 элементами. И только потом мозг переходит к пониманию следующего предложения.

Говоря об одноразовом действии, наиболее вероятно здесь представить коммуникативную ситуацию «учитель – ученик»: учитель воспроизводит заговорно-заклинательный акт с прототекстом, а ученик в силу определённых установок воспринимает не сам заговорный текст, а более глубинные уровни магикоритуального 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, включённость предметно-изобразительного ряда и т. п.). Для достижения коммуникативной цели ученик, вероятно, должен уметь входить (или вводится учителем) в определённое психофизиологическое состояние (изменённое 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, определённый «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 общераспространёнными 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. (Этнография детства 1999: 60)

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 счёт подключения дополнительных кодов, меняющих форму знаков, используемых для магических актов» (Адоньева 2004: 123). А рассмотренный нами коммуникативный акт фиксирует рождение нового вербально-магического регистра, нового заговора-нимкые, в силу начальных условий «посвящения» соответствующего психофизиологическим параметрам посвящаемого и, вероятно, его биоэнергетике.

Сокращения

НМ РК – Национальный музей Республики Коми

ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми Научного центра УрО РАН

Примечания

- ¹ Зап. М. М. Прокушева в 1935 г. в Усть-Куломском р-не Республики Коми. Исполнитель не зафиксирован. (НМ РК: КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1932–1935 гг. Л. 491).
- ² В силу ограниченности объёма статьи мы опускаем обсуждение проблем, связанных с суггестивными свойствами ритма, и отметим наиболее близкие к нашей теме работы: о взаимосвязи заговорного ритма и ритмомелодики с психотерапевтическим, энергоинформационным, биоэнергетическим планами магического воздействия: (Харитонова 1995, 1999); о ритмической структуре суггестивных текстов (Черепанова 1996; Болтаева 2003; Пищальникова & Чернова 2003);

- о ритмической организации заговорных текстов (Хворостьянова 2004: 88–107; Толстая 2005: 292–308).
- ³ Зап. Софья Попова в июне 1935 г. Без паспортных данных. (НМ РК: КП-12481. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1932—1935 гг. Л. 143).
- ⁴ 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 & Ягунова 2003: 19).
- ⁵ Фонетическое слово отличается от слова лексикографического или лексико-грамматического возможностью включать в свой состав, наряду с одним (в русском языке) знаменательным словом, одно, реже несколько, служебных слов-клитик. В языковом сознании носителей коми языка членение русскоязычного текста на фонетические слова может быть несколько иным. Например, вариант молитвенной формулы, записанный Тойво Е. Уотилой от верхневычегодского комизырянина Михаила Жикина: Госпоги помилуй слава отсуйу сынуйу сьватама дуку ининейу приснэйу вовеки веком, аминь. (Syrjänische Texte 2006: 16).
- ⁶ Записано в с. Большелуг Корткеросского р-на Республики Коми от Ульяны Михайловны, 82 г. (фамилия не отмечена). Собиратель не зафиксирован (ФФ ИЯЛИ: A1117-3).
- ⁷ Зап. Е. Е. Осипова в 1935 г. от В. П. Ларуковой, уроженки с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми. Рукопись. (НМ РК: КП-12480. Фольклор коми учащихся педтехникума. 1930—1936 гг. Л. 37об.)

Литература

- Адоньева, Светлана 2004. *Прагматика фольклора*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Андреев, Даниил 2000. Некоторые заметки по стиховедению. Даниил Андреев в культуре XX века. Москва, 236–259.
- Болонев, Фирс & Мельников, Михаил 1997. Русские заговоры Сибири и Дальнего Востока. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры. Новосибирск, 245–272.

- Болтаева, Светлана 2003. Ритмическая организация суггестивного текста. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук. Екатеринбург.
- ВВД = Сорвачёва, Валентина & Сахарова, Марфа & Гуляев, Евгений 1966. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Виноградова, Людмила 2002. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды). – Толстая, Светлана (ред.). Признаковое пространство культуры. Москва: Индрик, 32–60.
- Давыдов, Данила 2007. К проблеме семантизации текстуального статуса: из заметок о поэтической зауми. - Андреева, Н. Н. & Литвиненко, Н. А. & Пахсарьян, Н. Т. (ред.). Литература XX века: итоги и перспективы изучения. Материалы Пятых Андреевских чтений. Москва, 66-72; http://natapa.org/wp-content/uploads/2011/03/ davydov.pdf (дата обращения 01.12.2014).
- Завьялова, Мария 2006. Балто-славянский заговорный текст: Лингвистический анализ и модель мира. Москва.
- Касевич, Вадим & Ягунова, Елена 2003. Ударение и фонетическое слово в русском языке. – Ерофеева, Т. И. (отв. ред.). Проблемы социо- и психолингвистики. Вып. 3. Пермь: Пермский университет, 19–25; http://psychsocling.narod.ru/kasevich_jagunova.htm.
- Кляус, Владимир 2004. О некоторых влияниях русской заговорной традиции на бытование заговорно-заклинательного фольклора удмуртов. – Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Вып. 2: Материалы российско-финского симпозиума (Архангельск, 20-22 ноября 2003). Архангельск, 200-203.
- Корбут, Александра 2005. Текстосимметрика как раздел общей теории текста. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора филологических наук. Барнаул.
- КЭСКЯ = Лыткин, Василий & Гуляев, Евгений 1999. Краткий этимологический словарь коми языка. Переиздание с доп. Сыктывкар.
- Левкиевская, Елена 1999. Заумь как разновидность ритуальной речи славян. – Толстой, Никита (ред.). Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2. Москва, 279–282.

- Манаков, Николай & Москальчук, Галина 1999. Текст как природный объект. *Педагог: Наука, технология, практика*. № 2 (7). Барнаул: Издательство Алтайского университета, 58–62.
- Михалёв, Андрей 1995. *Теория фоносемантического поля*. Пятигорск: Излательство ПГЛУ.
- Михалёв, Андрей 2009. Современное состояние фоносемантики. *Новые идеи в лингвистике XXI века*. Материалы 1 Международной научной конференции, посвящённой памяти профессора В. А. Хомякова. Ч. 1. Пятигорск, 52–59.
- Москальчук, Галина 1998. Динамика формы текста. Языковая картина мира: лингвистический и культурологический аспекты. Т. 2. Бийск, 22–26.
- Москальчук, Галина 2003. Структура текста как синергетический процесс. Москва: Editorial URSS.
- Никонова, Людмила 2000. От Адама и Евы до наших дней: (Очерки народной медицины мордвы). Саранск.
- Панина, Татьяна 2014. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск: УИИИЯЛ УрО РАН.
- Панюков, Анатолий 2009. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар: Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО Российской академии наук.
- Панюков, Анатолий 2010. К вопросу о самоорганизации зауми (на материале коми считалок). Вестник Челябинского государственного университета. № 34 (215). Филология. Искусствоведение. Вып. 49, 93–98.
- Панюков, Анатолий 2014. Из детской промысловой магии комизырян. *Традиционная культура*. № 3 (55). Москва, 46–157.
- Пищальникова, Вера & Чернова, Мария 2003. Ритмомелодическая структура текста как репрезентант эмоционально-смысловой доминанты. Москва—Горно-Алтайск.
- Рабинович, Михаил 2010. Оперативная память и число семь. Hayka u жизнь 8; http://www.nkj.ru/archive/articles/18456/ (дата обращения 01.11.14).

- Самошкин, Анатолий 1975. О русско-мордовских фольклорных связях в заклинательной поэзии. – Вопросы финно-угроведения 6. Саранск, 332 - 338.
- Сидоров, Алексей 1997. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. Санкт-Петербург: Алетейя. Переиздание книги 1928 г.
- ССКЗД = Жилина, Татьяна & Сахарова, Марфа & Сорвачёва, Валентина (сост.) 1961. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Толстая, Светлана 2005. Ритм и инерция в структуре заговорного текста. – Заговорный текст. Генезис и структура. Москва: Индрик, 292–308.
- Топорков, Андрей 2008. 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. Москва, 13-28; http://www. rastko.rs/projekti/etnoling/delo/12026 (дата обращения 01.12.2014).
- Топоров, Владимир 1993. Об индоевропейской заговорной традиции. Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. Москва: Наука, 3-4.
- Уляшев, Олег 1999. Нимкыв. Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. Т. І. Москва-Сыктывкар: ДИК, 256-258.
- Харитонова, Валентина 1995. Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: статьи и материалы. Москва.
- Харитонова, Валентина 1999. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности новых исследований. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 3, в 2-х частях). Москва: ИЭА РАН.
- Хворостьянова, Елена 2004. Ритмический строй севернорусских заговоров. – *Русский фольклор* XXXI. Санкт-Петербург: Наука, 88-107.
- Черемисина, Нинель 1981. Вопросы эстетики русской художественной речи. Киев.

- Черемисина, Нинель 1989. *Русская интонация: поэзия, проза, разговорная речь.* Москва.
- Черепанова, Ирина 1996. Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного. Москва: КСП.
- Шляхова, Светлана 2006. *Фоносемантические маргиналии в русской речи*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Пермь.
- Этнография детства 1999 = Панюков, Анатолий & Савельева, Галина (сост.). Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995—1998 гг. Сыктывкар.
- Janecek, Gerald 1996. Zaum: The Transrational Poetry of Russian Futurism. San Diego: San Diego State University Press.
- Nalimov, Vasilij 1908. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi. Suomalais-Ugrilainen Seura Arkisto. I. 39. Helsinki.
- Syrjänische Texte 2006. Gesammelt von Uotila, Toivo & Kokkonen, Paula. Bd. 5. Helsinki.

АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ВЕРБАЛЬНОГО УРОВНЯ СКОТОВОДЧЕСКИХ ОБРЯДОВ

Людмила Лобанова sergejluda@mail.ru

Аннотация: Статья посвящена анализу вербальной составляющей скотоводческих обрядов. Заговорно-заклинательные тексты по жанровой природе разделены на пять разновидностей: приговор, ритуальный диалог, заговор, причитание и молитва. Наибольшее распространение получили приговоры. В результате структурно-семантического анализа приговоров выделены два типа текстов. Приговоры закрытой структуры состоят из двух частей, которые могут быть в отношениях противопоставления и сравнения. Приговоры открытой структуры разделены по адресатам: животным, святым, домовому.

Ключевые слова: скотоводческая традиция коми, заговоры, приговоры, причитание

Скотоводческая традиция коми

В традиционном хозяйстве коми промысловые отрасли (охота и рыболовство) дополнялись скотоводством и земледелием, при этом первое являлось необходимым условием для развития второго: скот держали в основном для получения навоза, без которого скудные земли были непригодными для выращивания

сельскохозяйственных культур. В условиях крайнего севера, где стойловый период составляет 7-8 месяцев, животноводство являлось трудоёмким процессом, к тому же ограниченным площадью сенокосных угодий и пастбищ. Традиционно было распространено разведение крупного рогатого скота – в целях получения молочной продукции для личного потребления, лошадей – в качестве тягловой силы и транспортного средства, овец – для получения шерсти. Для содержания скота были предусмотрены специальные помещения (гид, гидня, шы, кар*та*), интегрированные в жилой комплекс: тёплое – для коров, и холодное – для овец и лошадей. Скот на подножном корму находился 4-5 месяцев и пасся без присмотра, в ряде традиций практиковалась отправка скота на летние пастбища. До 1930ых гг. поголовье скота в личных хозяйствах в зависимости от величины семьи и владения сенокосными угодьями составляло: коров 1-10, лошадей 1-3, овец 3-15. С введением коллективной собственности поголовье скота на личных подворьях стало уменьшаться. Рост поголовья крупного рогатого скота отмечался в 1990-ые гг., а в последнее десятилетие наблюдается резкий спад, что связано с экономической ситуацией и состоянием сельского хозяйства в целом по стране.

В области духовной культуры животноводство представлено комплексом ритуалов, верований, поверий, примет, предписаний, запретов, магических приёмов, заговорно-заклинательных текстов и т. д. и в целом является ритуализированной деятельностью. Все действия по уходу за скотом, даже самые утилитарные, повседневные, могут приобретать магическое осмысление.

Скотоводство как область традиционных занятий требует освоения не только практических навыков по уходу за скотом, но и овладения определёнными знаниями, называемыми в народе *скот гогор тодом* 'знание по скоту (букв. вокруг скота)'. Освоение этих знаний происходит со сменой социального статуса, когда девушка выходит замуж, заводит семью и хозяйство, становится хозяйкой. Чаще всего под «знаниями вокруг скота» (иногда конкретизируется, например, *мос гогор тодны* 'знать вокруг коровы') понимается владение охранительной, продуцирующей и лечебной магией, включая выполнение обрядовых действий и отправление заговорно-заклинательных текстов¹:

Порысьясыд ёна скотто видзлісны и меным тоже передайтэмась, и ме скöтöн же ола. Зэв унатор висьтавлісны, кор ме ичёт на вöлі, и зэв унатор кывлі. Миян ыджыд мамыс вöлі шуö, öти женщина миян татöн вöлöма мöс тöдысь, сёр пос вомёные стадаыс ставнас миянладорысь вöлі мүнö нелямын кымын мос, и если ко пе ме оні кöсъя, шува пе кутшемке кыв, и став мёскыс пе татчи пласьт усяс, мыйла по мос гогорыс нином оз тöдны, некутшем молитва по москыслы абу лыддемаэсь. Ме по оні пöрысь нин, да сійес ог нин воч. И вот, значит, ми, öнія йöз, молитваяссэ мöc гöгöрыс нинöм ог тöдöй, сы вёсна вермасны тёдысь да кужысь йöз мöстö весиг висьмодны.2

Пожилые много скота держали, и мне тоже передали, и я со скотом живу. Многое говорили, когда я ещё маленькая была, и многое слышала. Моя бабушка рассказывала, что была здесь одна женщина – знающая коров. И однажды, когда через мост переходило стадо коров, около сорока голов, она сказала, что если захочет, то скажет какое-то слово, и все коровы тут же пластом лягут, потому что [хозяева] ничего не знают вокруг коров, никакую молитву не прочитали. Но я, говорит, сейчас стара уже и не пойду на такое дело. Это означает, что мы, нынешние люди, не знаем молитв вокруг скота, и поэтому знающие и умеющие люди могут напустить болезнь на скот.

Отсутствие таких знаний, неординарный или более серьёзный случай приводит к необходимости обращения к помощи знающих-*möдысь*, знание которых, среди прочего, определяется обладанием заговорных слов — *нимкыв*³, что также отражается в наименовании этих людей — *нимкыв видзысь*, *нымкывъя*, *нимкыв кутысь*,— которым приписывается способность как лечить животных, так и наводить порчу.

(Висьтавлісны, мый Саввоыс тшыкодлома мортос ли скотос?) Но так сія по ёна тшыкодчылома. Сія ачыс по ощйысьом. Ме по асылнас по чечча, кыльчо выло пе пета, нимкылсо по лэдза, и тöлнас пö кыччи нуё (а сэн Кось саяс яг. Ваймос яг, сэн Ваймос-ю, но и Ваймос ягон шуоны, сэсся по меям нимкылйыс), нимкылсö тöлнас толзьодо, кутшом пуо веськало, сія пуыс косьмо. Сія по ошйысью, Косьватас по Лихачевка ватасыс, став по меям понысь кос пессо сото, кос кондасо, сія по пуыс косьмо, сія сэсся пес выло ваялоны, менам понысь по ставыс Лихачевка ватасыс пессё $com\ddot{o}ны.$ 4

(Рассказывали, что Савва наводил порчу на человека или скот?) Так он, говорят, на многих навёл порчу. Он сам, мол, хвастался. Я, мол, утром встану, выйду на крыльцо, заговор-нимкыв пущу, и ветром, мол, куда унесёт (там за деревней Кось <Лихачевка> есть бор, бор Ваймос, там река Ваймос, но и бор Ваймос называют), ветром заговорнимкыв уносит, в какое дерево попадёт, то дерево и высыхает. Он хвастается, мол, всё население в окрестностях Лихачевки, все от меня сухие дрова жгут, сухостой, мол, деревья высыхают, и их потом на дрова привозят, моими дровами всё население в окрестностях Лихачевки топится.

Характеристика источников

Наше исследование основано главным образом на экспедиционных материалах, записанных в форме интервью с носителями традиции на различные темы, связанные со скотоводческой традицией (содержание и уход за скотом). В содержательном плане записи представляют собой не наблюдения за реальными обрядами (фиксация ритуальной практики в момент исполнения), а устные описания обычаев (что обычно делают, когда выпускают скот на пастбище), конкретные случаи из жизни (как

вылечили опухшее вымя коровы или как заводили купленную корову в хлев), воспоминания, рассказы, поучения и т. д. Безусловно, идеальным вариантом было бы наблюдение за обрядом и его фиксация в момент реального осуществления, но в условиях фольклорно-этнографических экспедиций исследователю нечасто удаётся фиксировать реальную ритуальную практику.

Такого рода материалы были выявлены также в архивных рукописях⁶, в опубликованных лингвистических и фольклорных материалах (см. Syrjänische Texte 2006, Zyrian Folklore Texts 1978) и исследованиях, посвящённых изучению магических представлений и заговорно-заклинательных текстов (см. Ветошкина 1982, Кудряшова 1991, Сидоров 1997). Кроме того, значительная часть материалов представлена заговорно-заклинательными текстами, выбранными из рукописных тетрадей информантов⁷.

При подобной фиксации материала невозможно дифференцировать скотоводческие обряды по принципу наличия или отсутствия вербального уровня, изучить вариативность текстов. В то же время данный формат позволяет проанализировать контекст бытования заговорно-заклинательных текстов и народные представления о роли слова.

Проблема выделения вербального компонента

Большинство материалов записано в форме интервью, в котором информант рассказывает об обряде, описывает действия и события, в то время как вербальный компонент уходит на второй план. Этому способствует сам тип подобного речевого высказывания, а также вопросы собирателя: что делали, когда корова не давала молока; как выгоняли скот первый раз на пастбище. Поэтому о вербальной составляющей ритуала часто приходится спрашивать дополнительно.

(Кыдзи мосто лудад медводдзаысь лэдзан?) Сійес вот мостэ лэдзан. (Как выпускаешь корову первый раз на луг?) Эту вот корову выпускаешь, весной

например, тулыснас лэдзан первой после зимы, значит, миян сійе тоже, ог тöд. коді висьталіс бабйес ли, сиктсаясыс ли, тоже менам примета. Кор москыс петэ, боръя коктуйяссэ ме гидйас бöр шыбита, мед тöдны горт мöдас. Сійа муас коле коктуйыс, и сійе мусэ, мед и күйедас шагнитас, күйедсэ сійес гидйас бöр шыбита. (Мый шувад?) Кыдзи коктуйыд сэн олэ, сідз же мед вöлі локтэма татче. Ас кывйеснад, вед дзик же сідз, ас кывйесэн составитэма.⁸

Вербасо ваян, а Ёгорей луннас нин сійос [скотсо] лэдзоны видз выло, и сійон сійос швачодоны вербанас. (Мыйко шуалоны?) а «Ёгорбатюшко, скотос видзхранит»— тадзи, а ме сэсся ог тод. 9

выпускаешь первый раз после зимы, значит, у нас это, не знаю, кто мне говорил: бабушки или односельчане, тоже есть примета. Когда корова выходит из хлева, последний след я бросаю обратно в хлев, чтобы дом знала. Так след остаётся на земле, и эту землю, пусть и в навоз шагнёт, навоз этот обратно в хлев бросаю. (Что говорите?) Как твой след там хранится, чтобы ты также возвращалась сюда. Своими словами, ведь точно также своими словами составлено.

Вербу принесёшь, а в Егорьев день его <скот> уже выпускают на пастбище, и его хлестают этой вербой. (Что-нибудь говорят?) А «Егорийбатюшка, храни-береги скот» — так, а больше я не знаю.

В большинстве случаев заговорно-заклинательный текст органично вписан в рассказ информанта и описывается наряду с действиями. Он вводится при помощи глагола говорения в форме прямой или косвенной речи, указывая при этом на одновременность действия и слова, реже на их последовательность. Например:

Ветлы мися кладбищео, боссь кладбищесьы с щепка, пу щепка. Локтан да мыйко гид белляс воч розь, да щепкасо сэтчо, шуан: «Кыдз тая щепкасо тувъялі да оз ворзьы, сідзжо москыслысь меям мед немтор оз ворзьод»¹⁰

(А москыдлон кутшом праздникыс?) Ог тод. А воо тай, шуасны, тувсов Ёгорей лун, шестое маянад. Сійе пе вовлон праздник, вовъясэс йиредны лэдзласны. Тошнад пе, Егорей-батюшко, йиред вооястэ. Егорейыс ли мый ли йиредэ ли мый ли. Сідз тай волі шуласны. (Вовтэ лэдзиген шувасны?) Да. 11

Сходи, мол, на кладбище, возьми щепку, деревянную щепку. Вернёшься, в дверном косяке хлева сделай дырку, щепку туда [забей], скажи: «Как эту щепку забила, и не тронется, пусть и с моей коровы ничего не тронется».

(А у коров какой праздник?) Незнаю. А у лошадей так, говорили, весенний Егорьев день, шестого мая. Это, мол, праздник лошадей, лошадей выпускали пастись. Бородой, мол, Егорий-батюшка, накорми лошадей. Егорий иль кто, накормит иль что. Так вот говорили. (Выпуская лошадей говорили?) Да.

Кроме того, многие глаголы передают способы произношения вербального текста: *лыддыны* 'прочитать, перечислить', *городчыны, горзыны, горзыштавны* 'выкрикивать, перекрикиваться', *шо́пко́дны* '(про)шептать'. Например:

«Горто локто, тайто, лок, тайто-тайто. Лёкъяслы эн сетчо, некодлы эн сетчы. Коинъяс, лёк йоз мед тэд оз мешайтны. Места тод, места тод!» Тадзи горзісны Ыджыд Четвергад пач трубаад. 12

«Идите домой, коровушки, домой-домой! Плохим не поддавайтесь, никому не поддавайтесь. Волки, злые люди пусть тебе не мешают. Место знай, место знай!» Так выкрикивали в печную трубу на Великий четверг.

В рассказах исполнителей встречаются также различные номинативные названия, такие как кывъяс, нимкыв, примета, заговор, молитва, употребляемые как синонимы для обозначения заговорно-заклинательного текста. Кроме того, заговорно-заклинательные тесты могут именоваться по объекту воздействия, например висьомысь от болезни, тишыкодомысь от порчи, вомидзысь от сглаза, на устранение или избавление от которого направлен текст. Интересны в данном случае названия, такие как скотысь от скота, москысь от коровы, мос локтомысь от возвращения коровы, которые возникают по вышеприведённым аналогиям, на основе готовой языковой формы, и информатор не задумывается об их значении: «Святые священномученики, Власия, молите бога о нас». Тайо скотысь молитва. Скотыд мыйке лоэ, да тайе молитчены. 13 "Это от скота молитва, со скотом случится что-либо, и молятся так".

Нередки наименования заговорно-заклинательных текстов по имени христианского святого, являющегося адресатом текста, а также по первому слову или основному мотиву текста, что в первую очередь способствует сохранению текста в памяти исполнителя. Например:

(Кор первойысь скотто лудо лэдзан, мый вочан?) Но кутшомко молитва лыддян «Воскресной молитва», сэсся Ёгорей, шестое, сэн кутшомко молитва выйым да, выйым, выйым, дум выло оз усь, сразу дум выло оз усь, ср

(Когда первый раз выпускают скот на пастбище, что делают?) Тогда прочитаешь какую-либо молитву—«Воскресную молитву»¹⁵, потом Егорий, шестого, там какая-то молитва есть, молитва есть, есть, но сразу на ум не приходит. Ещё у Егория есть какая-то молитва: (далее по тексту оригинала)

Сэки кресталэны öдзестэ, водзджык идрасясны, и кресталэны вöлэм зöлöтэй томанэн пе. «Кристос печать, йигно-томно з öл ö т ö й томаннад, зöлöтэй ключнад» Карта öдзестэ тадзи кресталэны да шувалэны. 16

Тогда перекрещивают двери, пораньше справляются со скотом, и перекрещивают «золотым замком», мол. «Печать Христа, закрой-замкни золотым замком» Двери хлева таким образом перекрещивают и проговаривают.

Жанровые разновидности

Заговорно-заклинательные тексты, функционирующие в составе скотоводческих обрядов, можно разделить на пять разновидностей: **приговор**, **ритуальный диалог**, **заговор**, **причитание** и **молитва**. В последнем случае имеются в виду канонические молитвы, произносимые в составе скотоводческих обрядов. Подробнее остановимся на них ниже¹⁷.

Основная проблема заключается в разграничении приговоров и заговоров, в силу того что одни и те же тексты в некоторых исследованиях называются приговорами, в других – заговорами. В российской фольклористке сложилась следующая тенденция. Когда заговор употребляется в значении «заговорно-заклинательный текст» и обозначает словесный способ магического воздействия, приговоры не выделяются. При разграничении заговоров и приговоров основываются на ряде признаков, характеризующих их как противоположности: объёмные тексты со сложной структурой и выстроенной композицией – краткие словесные формулы; преобладают над действием – вторичны, производимы, зависят от действия; принадлежат к профессиональной среде, тайному знанию, сакральным лицам - общеизвестные, бытовые знания; часть специально проводимого ритуала – сопровождают практические и обрядовые действия. Но при обращении к конкретному фольклорному материалу категоричность размывается, выявляются переходные формы, и исследователи склоняются к использованию обобщённого термина – заговоры (Федосова 2007). В настоящей работе приговоры и заговоры рассматриваются не как противоположности, а как разные формы и способы словесно-магического воздействия, которые могут быть выделены по материалам скотоводческой традиции коми. Однако, сразу следует оговориться, что указанный ряд жанровых разновидностей не исчерпывает все возможные варианты, поскольку встречаются тексты с неопределённой жанровой спецификой (когда текст вырван из ритуального контекста), а также переходные и контаминационные формы.

Приговоры

Бо́льшую часть зафиксированных текстов мы определяем как приговоры — краткие вербальные формулы, которые сопровождают различные практические меры по уходу и содержанию скота (стрижку овец, дойку коровы, выгон скота на пастбище и др.), сообщая утилитарной практике ритуально-магическую функцию, либо являются частью специально проводимого ритуала, имеющего продуцирующую или апотропеическую функцию (на здоровье коров стегают вербными ветками; от порчи перекрещивают молоко и др.).

В первую очередь, выделяются приговоры, выраженные междометиям. Они относятся к разряду императивных междометий (волеизъявления) и используются для призыва животного к осуществлению или прекращению какого-либо действия. В некоторых случаях в отдельную группу выделяются вокативные междометия, которыми подзывают или отгоняют животных (Попова 2000: 522).

 $T\ddot{o}n\ddot{o}$ (диал. $m\ddot{o}n\ddot{o}$) (ССКЗД 1961: 375) — окрик корове во время дойки, выражающий требование прекратить какое-либо движение и стоять спокойно. Этимология выражения не выявлена, возможно, от $\ddot{o}n\ddot{o}dhbi$ 'остановить, унять'.

Тайто (диал. тайтэ, татьо) — зов коровы, обращение к корове (ССКЗД 1961: 363), в основном используется для призыва коров вернуться домой с выпаса, хозяйки приговаривают, загоняя корову в хлев. Этимология неясна, возможна связь с наречиями, местоимениями и частицами с усилительно-выделительной и указательной семантикой: тайо этот, татьо скода, тай вот здесь во скода, тай вот здесь во семантикой.

Bana-вала — возглас, которым подзывают коров на водопой (Жилина 1975: 161).

Tnpy — возглас, которым останавливают лошадь, управляя ею, или выкрикивают, добиваясь усмирения и успокоения, подходя к ней или проводя осмотр.

Öсьт-осьт (диал. *тось-тось*, *осьто-осьто*, *осьто-осьто*) — возглас, которым кличут овец (ССКЗД 1961: 267). Этимология неясна, в современной речи в подобных случаях чаще используется *баль-баль*, производное от *бале* 'ягнёнок'.

Телят, бычков подзывают возгласами *трутьо-трутьо* (диал. *трути-трути*, *труте-труте*, *пруть-пруть*) и *конь-конь* (диал. *коне-коне*). В последнем варианте, по предположению лингвистов, сохраняется общепермская основа *kon' 'телёнок' (Лыткин & Гуляев 1999: 133). Жеребят подзывают возгласом чиб-чиб (диал. чибо-чибо, чибе-чибе) (ССКЗД 1961: 410), являющимся производным от слова чибо 'жеребёнок'. Некоторые из рассмотренных междометий встречаются в качестве обращений в заговорно-заклинательных текстах и будут рассмотрены ниже.

В основном приговоры равны одному высказыванию, построены по модели директив, с использованием императивных форм глаголов. На основе современных материалов, обзор которых приведён выше, мы не можем выделить конкретного народного наименования этих выражений. В более ранних записях подобного рода словесно-ритуальные действия называются вордчыны:

Сэсся вöлі ыж шыриген вордчены. Ыжьес шырасны да вурунсэ босьтасны киас да шуалэны, зыралэны мыш вывсэ и быдэн да шуэны:

Кöчен мун,

Сюзен лок.

Кöин кумалы ин шедэдчы, Потшыс коласэ юртэ ин сюй,

Ассынд кöзяин-кöзяйкатэ тöд,

 Γopm волывлы. 19

Потом ещё во время стрижки овец **предрекали**. Овцу постригут, шерсть возьмут в руку и проговаривают, трут по спине и целиком и говорят:

Зайцем уходи, Совой возвращайся.

Волку-куме не попадись, Меж жердей голову не суй, Своих хозяина-хозяйку

Домой возвращайся.

Глагол вордны в коми языке встречается как диалектный вариант глаголов сины 'желать, пожелать, предопределить' и тунавны 'предсказывать, пророчить, предвещать' (ССКЗД: 60, 337, 381), а также может употребляться в значении 'заклинать, загадывать'. В отличие от диалектных вариантов, этимологически глагол восходит к слову вор 'дар речи' (КЭСК: 63), поэтому вордчыны может быть переведено как 'предрекать'. Несмотря на то, что указанная функция не эксплицируется в современных записях, она сохраняется за подобными словесно-магическими актами. Их цель — проговаривание желаемого хода события, ожидаемого результата. Эти тексты произносятся с определёнными действиями практического или магического характера, поэтому мы определяем их как приговоры.

Несмотря на разнообразие приговоров, возможно выделение двух структурных типов. В основе приговоров закрытой структуры²⁰ (замкнутые фразовые изречения — по Григорию Пермякову (1988: 95); заговорно-заклинательные формулы — по Валентине Харитоновой (1992: 3–37)) лежат клише из двух частей, которые могут быть в отношениях:

- противопоставления: «Зайцем уходи, совой возвращайся», где противопоставлены предикаты (уходи – возвращайся) и объекты (заяц – сова), причём заяц и сова – по признаку шерстистости²¹: у зайца шерсть короткая и тонкая, а у совы – длинная и густая. Также, например, приговор *Бор туйсэ* вунэд, водз туйсэ вот 22 'Обратную дорогу забудь, наперёд дорогу представь', произносимый при вводе купленной коровы в хлев. Эти выражения отличаются метафоричностью. - сравнения, когда первая часть текста (как..., где...) описывает исходную обрядовую ситуацию и актуализирует нужный признак, а во второй части моделируется желаемая ситуация: Кыдз тая щепкасё тувъялі да оз вёрзьы, сідзжё мёскыслысь меям мед немтор оз ворзьод.²⁰ 'Как эту щепку забила и не тронется, так же пусть и с моей коровы ничего не тронется'; Кыдзи тая саис лэбзяс да ылла воше, мед менам вол вылісь тадзи же лэбзяс вомидзис! 'Как эта сажа разлетится и исчезнет на улице, пусть с моей лошади также улетит сглаз' (Uotila 2006: 312).

Матёнка Туся, кöн тэнад бурсиыд да бöжыд, сэтöн мед тэнад войсö телöыд. 21 'Матёнка Туся (букв 'Ягодка'), где твои грива и хвост, там пусть ночью твоё тело [будет]'

К этой же группе мы отнесли приговоры, составленные в форме ритуальных мотивировок:

Троича рос тоже волэм пыртэны керкаэ ен доре, мосьястэ на вачкылэны, мед пе троича рос кодь здоровеесь лоанныд.²⁵

Мед берба-баля кодь здоровейесь мед, зöлöтаяс, лованныд.²⁶

Троицкие ветки также заносили домой к иконам, коров ещё хлестали: чтобы были здоровыми, как троицкие ветки.

Чтобы вы словно барашки вербы здоровые, золотки, были.

Иной тип представляют *приговоры открытой структуры* (незамкнутые фразовые изречения — по Г. Пермякову). Подобного типа приговоры можно сгруппировать по адресатам. Адресатом первой группы приговоров выступает животное. Ниже приведены примеры приговоров из разных источников, исполняемые при стрижке овец, в которых продемонстрирован открытый характер подобных текстов — от короткой паремии до выражений, содержащих обращение и перечисления:

Ыжлы тотшконы юрас шыригас: «Шыран кад тод»,²⁷

Кöзяйкаяс, кор шырöны ыж, то сэк шуалöны: «Öсьт-öсьт / шыран кад тöд / кöйинлы эн сетчы / кöрт потшöс вомöн звирк четчышт / гоз баля вай».²⁸

Овцу стукают по голове при стрижке: «Знай время стрижки».

Хозяйки, когда стригут овец, тогда говорят: «Овечка-овечка / знай время стрижки / волку не поддайся / через железный забор перепрыгни / пару ягнят принеси».

Ыж шыриген: «Öсьт-öсьт / шыран-кад тöд / Ёма-бабалі эн сеччи / бöр гортэ лок / эн сечи!»²⁹

(Шыригас нинэм оз вöлі шуавны?) А вед нинэм, шыригас только шыран воропен колскебта, Агниес тиöкта же «Шыран кад тöд / кöрт потшысэд чеччышт / лёк Ёмалы эн сетчи». 30

Шырны заводитігас юрас таркедэны шыраннас. «Пась кодь яя / сюръя кодь нэма / кöртэн-пуртэн вийтэг / эн кув». 31

Обстригая овцу: «Овечкаовечка/знай время стрижки / Бабе-Яге не поддайся / обратно домой возвращайся / не поддайся».

(Во время стрижки ничего не приговаривали?) Ничего, постригая только ручкой ножниц стукаю, Агнию <дочь> тоже заставляю: «Знай время стрижки / через железный забор перепрыгни / злой Яге не подлайся».

В начале стрижки стукают <овцу> по голове ножницами. «Как шуба мясистой / как столб долговечной / не зарезав железом-ножом / не умри».

Приведённые приговоры, произносимые во время стрижки овец, сообщают модель поведения животного, на основе которого можно выделить практическое назначение ритуала — обеспечить сохранность животного до следующего периода стрижки («знай время стрижки», «перепрыгни через железный забор / изгородь в семь прясел», «не поддайся Ёма-бабе»³², «не удавись на жерди», «не попадись собаке», «будь долговечной, как столб», «не зарезав железом-ножом, не умри»), улучшить его функциональные характеристики, в частности, шерстистость («знай время стрижки», «зайди в кум с шерстью, и принеси хозяйке хорошую шерсть») и плодовитость («пару ягнят принеси»).

Особенностью приговоров, адресованных животным, выступает совпадение адресата и реципиента. И как можно заметить, в большинстве случаев адресат и реципиент пропущены на вербальном уровне, но они акцентируются действием, которое

предваряет либо сопровождает текст, в рассмотренных примерах овцу стукают по лбу ножницами. И только в двух текстах содержится возглас *öсьт-öсьт*, которым окликают овец. В то же время в приговорах, сопровождающих ритуальные действия по отношению к корове, всегда маркирована кличка, масть животного с приложениями матушка, матёнка, рабича божья, в чём выражается почтительное отношение к корове и её статус в хозяйстве, с одной стороны, и ритуальная речь — с другой: *Бласло Кристос, Лунашка-матушка, давай эн сетчы скотлы, это лёк йоз выло, эн веськав, лючки*³³ 'Благослови, Христос, Лунашка (букв. 'Денька') матушка, не поддайся зверю, не попадись плохим людям, хорошо [чтоб всё было]'.

Адресатом других приговоров являются христианские святые Егорий, Власий, Харлампий, Модест, Анастасия, Флор и Лавр, которые в народных представлениях выступают покровителями и охранителями скота и скотоводства, иногда именуются как «скотьи боги», а памятные даты святых именуются вов праздник 'праздник лошадей', вов нимлун 'именины лошадей', мослы молебен лун 'день молебна коров' и т. д. Подобного типа приговоры могут содержать следующие элементы: обращение, ядерную формулу, реципиента и перечисления.

*Ёгор-батюшко, скотос видз-хранит*³⁴ 'Егорий-батюшка, сбереги-сохрани мой скот'

Святы Ласей, святы Настасья, святы Модес, святы Харлампия! Видзей да бережитэй менсьым Милка-матушкаэс став лёксьыс, став притчасьыс, гымысь, ваысь, биысь, завидь синъясысь. 35 'Святой Власий, святая Анастасия, святой Модест, святая Харлампия! Берегите и сохраните мою Милку-матушку от всего плохого, всякого несчастья, грома, воды, огня, завидных глаз'.

 Γ осподи благослови, святый Уласей! Сохрани и бережи от всяких хишных зверей и от злых людей. 36

Визюк ли Серед матушкалы, Господе, сет здоровье, избавит лёк йозысь, лёкысь-притчась, ыджыд милостьнад³⁷ 'Визюк или Серед (букв. 'Пёстрая, Чёрно-белая') матушке, Господи, дай здоровья, избави от плохих людей, худа-несчастья, большой милостью'.

Адресатом третьей группы приговоров является мифологический персонаж — домовой. По народным представлениям, он обеспечивает благополучие и плодовитость обитателей хлева, а также может негативно повлиять на скот при нарушении норм и правил. Обычно приговоры домовому произносятся в обрядах:

- перехода в новый хлев: Дöмöвöйö-двöрöлейö, батюшкаö-матушкаö, кормиличаö-маменькаö, кудз ассыныд дитяясныдтö любитаныд да жалейтаныд, сідз жö и мисыным пар скöтинанымöс любитö и жалейтö, пöитö и кöрмитö. 38 'Домовой-дворолей, батюшка-матушка, кормилица-маменька, как своих дитяток любите и жалеете, так же и нашу скотину любите и жалейте, поите и кормите.
- ввода новокупленного или новорождённого животного: Дедушко-батюшко, дедушко-матушко! Я тебе гостиницы принёс. Мою скотину корми, пои да на мясо глади, да приголубь и шерсть очищай.³⁹

Следует отметить, что приговоры с обращениями к домовому зафиксированы в прилузской и удорской традициях коми, которые характеризуются тесными контактами с русским населением Кировской и Архангельской областей.

От обыденной речи, речевых высказываний тексты приговоров отличает ритуальность ситуации и наличие в текстах рифмы, ритма, повторов (Славной Ёгорей, благославной Ёгорей, сохрани-бережи 'славный Егорий, благославный Егорий, сохрани-сбереги'), перечислений (любито и жалейто, поито и кормито 'любите и жалейте, поите и кормите'), деминутивов (дедушко-батюшко, кормиличао-маменькао 'дедушка-батюшка, кормилица-маменька') и отмеченная выше метафоричность.

Заговоры

Заговоры имеют сложную структуру и композицию, состоят из нескольких высказываний, произносятся в специально проводимой обрядовой ситуации. Семантика большинства заговоров может быть определена как реабилитирующая, они направлены

на исправление и восстановление нормального состояния домашних животных и выполняются, «чтобы вылечить заболевшее животное», «чтобы ночующая на стороне корова возвращалась домой» и т. п.

Тексты заговоров зафиксированы нами в контактных зонах, представляют удорскую и прилузскую традиции, в языковом плане и по образному строению близки к северно-русской традиции. В основном эти тексты содержатся в рукописных тетрадях информантов наряду с частушками, песнями, каноническими молитвами, что в целом характеризует эти записи как записки на память, чтобы не забыть. Некоторые информанты указывали, что записывали тексты со слов матери или другой женщины, отличающейся хорошим знанием «вокруг скота». Кроме того, в записанном виде тексты могли передавать сами носители этого знания. В случае необходимости текст заговора перечитывали, восстанавливали по памяти или заучивали. Остановимся на некоторых примерах.

Мёс локтёмысь. Во имя отца – 3 раза На правой руке каменной стена На левой руке железного стына на переде высокой гора раба божия Серук мёс моз вермы мунны чужой поскотинао. чужой картао 40 чужой козяйкалон 41 Старой козяйкалон сёянюаныс твёрдой камень да лыс. Выль козяйкалон сёянюаныс свежой трава да мягкой xле6. 42

На возвращение коровы (букв. 'от возвращения коровы'). Во имя отца – 3 раза На правой руке каменная На левой руке железный стын, Впереди высокая гора. Раба божия Серуккоровушка, Чтоб не смогла уйти На чужую поскотину, В чужой двор. У чужой хозяйки У старой хозяйки еда-питьё Твердый камень и хвоя. У новой хозяйки еда-питьё Свежая трава и мягкий хлеб.

В тексте можно выделить следующие структурные части:

- экспозиция, которая зафиксирована не полностью и может быть восстановлена как «Во имя отца и сына и святого духа», читается три раза;
- повествовательная часть: На правой руке каменной стена / на левой руке железного стына / на переде высокой гора;
- заклинательная часть раба божия Серук мос / моз вермы мунны / чужой поскотинаю / чужой картаю. / Чужой козяйкалон / Старой козяйкалон сёян-юаныс / твёрдой камень да лыс / Выль козяйкалон сёян-юаныс / свежой трава да мягкой хлеб.

Судя по надписям в тексте между строк и комментариям информанта, данным во время интервью с ним, заговор использовался как при покупке коровы, так и при выгоне коров на пастбище.

Следующий текст в записях этого же информанта относится к тем случаям, когда заговоры фиксируются с целью передачи другому лицу. Надо отметить, что текст, в отличие от других записей в тетради исполнителя, написан чужим почерком и на отдельном пожелтевшем листочке. Комментируя записи, информант отметила, что заговор читается при любых несчастьях со скотом⁴³, а текст ей записала и передала старая бабушка из дер. Крестово⁴⁴:

Господи Боже свят Уласей, помолимся и поклонимся! И стань ко мне, рабыче божие (имя) Музе скöтине и животине, телёне и балке. Святы и боже тоже постав бога вокруг дома реки огненые, стены каменые, стены железные от 200 киланет. От земли и до небес, вовеки веков. амин. 45

Ритуальный диалог

Вербальный уровень части обрядов представлен диалогом двух участников ритуала, состоящим из двух-трёх компонентов. Изучение ритуала-диалога в славянской традиции предпринято в работах Никиты Толстого (1984, 1993). Ритуалы-диалоги классифицированы и распределены по 11 тематическим рубри-

кам. Одна из групп объединяет диалоги-ритуалы с магической функцией «удерживание птицы и скота дома». Основная цель ритуалов этой группы – привязать скот и птицу в предстоящий выпасной период к дому. В большинстве славянских традиций подобные ритуалы приурочивались к рождественской обрядности, а в северно-русской – к Великому четвергу или имели окказиональную природу (Толстой 1984: 26–30, Толстой 1993: 85–87).

Подобные ритуалы зафиксированы в южных районах Республики Коми. Обряды проводились утром Великого четверга ⁴⁶ с целью приобщения скота к дому. Один из участников выходил во двор / на поветь или обводил корову вокруг дома ⁴⁷, а второй оставался дома, и между ними про-исходил диалог: Коровы-то дома? — Дома! Дома! — Овцы-то пришли! — Пришли! Считалось, что после этого коровы всегда будут приходить домой с выпаса. С некоторыми изменениями подобные обряды совершались в совхозном коровнике. Так, утром Великого четверга, придя на скотный двор, между доярками происходил диалог: Мосьяс ставыс абу? — Ставысставыс! ⁴⁹ 'Коровы все ли? — Все-все!', «чтобы коровы сами приходили с выпаса, не терялись».

Другие зафиксированные ритуалы-диалоги направлены на лечение и изгнание болезней у людей и скота. Н. И. Толстой, рассматривая эту группу, отмечает «заговорный» характер и распространённость этих обрядов среди русских, а также разнообразие способов изгнания болезней, которую окуривают, сжигают, рубят, выпаривают и т. д. (Толстой 1984: 45–50, Толстой 1993: 92–98).

В коми традиции зафиксированы ритуалы-диалоги при окуривании коровы. В некоторых случаях обряд проводится на третий день после отёла коровы. «Хозяйка брала миску, клала туда веточку можжевельника, несколько волосинок с головы, мох из трёх углов избы, щепку из порога дома, часть соломенной подстилки из своей обуви, кусочек ладана. Затем в хлеву сжигала всё это, образовавшийся дым давала понюхать корове и телёнку, а потом три раза обходила вокруг них. При этом происходил диалог с подставным лицом:

- Мый тшынан, Мый тшынан? – Вомидзкыв тшына. Тьфу вомидз курваэс Ёна колэ тшынны.
- Что окуриваешь,Что окуриваешь?Заклинание окуриваю.Тьфу, курву-заклинаниеСильнее надо окуривать».

Исследователь определяет цель проведения ритуала как «профилактика домашнего животного с помощью дыма от возможной порчи» (Ветошкина 1982: 89–90).

В других вариантах обряд окуривания проводится с целью избавления от болезни, возникшей в результате нанесения порчи на животное. В число предметов, которыми окуривается животное, могут входить можжевельник, принесённый на Великий четверг и хранимый в хлеву в качестве оберега, щучьи зубы, стружки от порога хлева, паутина, собранная в углах хлева, шерсть окуриваемого животного, отстриженная с крестца, лба и хвоста, остатки сена. Приготовленный набор предметов поджигается, и одна из участниц обряда спрашивает, а вторая, обходя корову против солнца, отвечает:

- Кодэс тшынан?
- Кекуре ки вомидзес, урекивомидзес. Кытысь волін, бöр сэтче мун, пиняд бöжтэ курччи да тодын лойси. 50
- Кого окуриваешь?
- Уроки-сглаз окуриваю. Откуда приходил, туда обратно возвращайся, зубами хвост прикуси и барахтайся в топи.

В двух последних ритуальных диалогах различаются заключительные фразы — закрепки. В первом случае она усиливает совершаемое действие, а во втором — завершает лечебный ритуал, отсылая болезнь.

Причитание

Несмотря на то, что в нашем распоряжении имеются только два образца подобных текстов⁵¹, можно рассмотреть их особенности. Традиция причитывания коми считается развитой, выделяются локальные традиции причети и жанровые разновидности. Так, в традиции ижемских коми выделяются не только похоронные и свадебные, но также колыбельные, календарные и трудовые причитания (Филиппова 2002).

(Мослы бордэм)
Тайто, матио, тайто, Сюрка,
Тайто, тайто, шоо мада
Пукси шоо, шоо
шо-шо-шо-шоо
Горто мадаэ, горто,
Горто, горто, матио
Горто, горто, чоскыд йолаэ
Гортэ локтэ, баксэ, тодэ
козяйка, и локтэ шыас
москыс. Мадаэ бара шыас
воис и бакестас, и кукйыс
помлась.

Мос дзоньтэм:
Тайтэ, мадаэ,
Тайтэ, Сюрка
Тайтэ, мадаэ,
Тайтэ, мадаэ,
Тайтэ, тайтээ,
Соо, мадаэ,
Со-со-со-со
Чоскыд йоламе соо.
Гортэ мадаэ,
Гортэ, гортэ! 52

(Плач корове) Тайтö-иди, матушка Сюрка (букв. Рогатая), Иди милая,

Домой милая, домой, Домой, домой, матушка, Домой, домой, вкусномолочная, Домой, домой, милая, Домой идёт, мычит, знает хозяйку и идёт на голос. Милая придёт на голос и замычит, телёнок ей в ответ.

Ласка коровы: Иди, коровушка, милая, Иди, коровушка, Рогатая, Иди, коровушка, милая, Иди, коровушка, иди. Сöö, милая Сö-cö-cö Вкусномолочная, Домой, милая, Домой, домой!

Зафиксированные причитания близки к колыбельным. Интересно заметить, что в первом случае текст именуется мослы бордэм 'причитание корове', во втором — мос дзоньтым с использованием отглагольного существительного, образованного от глагола дзоньтыны 'исправить, сделать целым', который в ижемском диалекте коми языка означает также 'приласкать'. Функция текста может рассматриваться как выражение ласки к животному, необходимое для поддержки его здорового состояние.

Заключение

На основе материалов по скотоводческой традиции коми, представленных в основном современными записями, можно выделить разные формы заговорно-заклинательных текстов. Исходя из формальных особенностей, мы разделили их на пять разновидностей. Но не стоит забывать, что тексты являются вербальным уровнем обряда, и для всестороннего анализа необходимо изучение семантики и структуры самого обряда, выявление взаимосвязей с акциональным и предметным кодом обрядов. Кроме того, нерассмотренными остались комментарии информантов, так называемый «речевой контекст», поэтика текстов, анализ которых необходим для изучения вербального уровня скотоводческих обрядов.

Сокращения

АФА – аудиофонд автора

 ${
m HA}$ Коми ${
m HЦ}$ — ${
m Hay}$ чный архив Коми ${
m Hay}$ чного центра ${
m УрO}$ ${
m PAH}$

НМ РК – Национальный музей Республики Коми

РФА – рукописный фонд автора

 ΦA СГУ – Фольклорный архив Сыктывкарского Государственного университета

ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка литературы и истории Коми Научного центра УрО РАН

ФФА – фотофонд автора

Примечания

- ¹ Сопоставимо с понятием *ас го́го́р то́дны* 'знать вокруг себя', *челядь го́го́р то́дны* 'знать вокруг детей', обозначает сохранность целостности, в целом здоровья, в чём выражается профилактическая основа заговорной традиции коми (Панюков 2009: 166–204).
- ² Зап. Л. С. Лобанова в 1994 г. в с. Аныб Усть-Куломского р-на от Валентины Егоровны Лобановой, 1953 г. р. (АФА).
- ³ *Нимкыв* означает заговор, заклинание, заговорно-заклинательный акт (Уляшев 1999; Панюков 2009: 166–204).
- 4 Зап. Л. С. Лобанова 23.06.2006 г. в пос. Чекша Ношульского с/с Прилузского р-на от Александра Павловича Вахнина, 1928 г. р. (АФА).
- 5 Подробнее об отличии ритуальной практики и рассказе о ней см. Неклюдов 2011.
- 6 Материалы Павла Савваитова, относящиеся к середине XIX в., в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург); материалы Василия П. Налимова начала XX в. в Архиве Финно-угорского общества (Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto); фольклорно-этнографические материалы, собранные студентами Педтехникума в 1930-е гг., хранящиеся в Национальном музее Республики Коми (об этих материалах см. статьи Юлии Крашенинниковой и Светланы Низовцевой в данном сборнике); материалы фольклорно-этнографических и лингвистических экспедиций сотрудников Коми Научного центра 1960–1980-х гг.
- 7 Подобного типа материалы содержат указание на номер фотографии.
- ⁸ Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 1999 г. в с. Пучкома Удорского р-на от Марьи Васильевны Матвеевой, 1946 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0525-13).
- ⁹ Зап. Л. С. Лобанова 20.06.2005 в дер. Гарь Спаспорубского с/с Прилузского р-на от Клавдии Павловны Фоминой, 1937 г. р., уроженки д. Кулига (ФФ ИЯЛИ: А 1564).

- 10 Зап. Л. С. Лобанова 23.06.2001 в с. Ёртом Удорского района от Галины Владимировны Матвеевой, 1961 г. р. (АФА).
- 11 Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на от Анны Алексеевны Слюсер, 1906 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В1114-73).
- ¹² Зап. Т. Н. Канева в 1999 г. в п. Озъяг Кужбинского с/с Усть-Куломского р-на от А. И. Есевой, 1927 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В1206).
- 13 Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 1999 г. в с. Пучкома Удорского р-на от Марьи Васильевны Матвеевой, 1946 г. р. (ФФ ИЯЛИ: B0510-69).
- 14 Зап. Л. С. Лобанова 23.06.2011 в с. Ёртом Удорского района от Нины Петровны Матвеевой, 1931 г. р. (АФА).
- ¹⁵ Имеется в виду молитва «Да воскреснет Бог».
- 16 Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на от Александры Матвеевны Жижевой, 1928 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В1113-44).
- ¹⁷ В качестве примера см. вышеприведённый текст.
- ¹⁸ Указанное значение частицы тай, встречающееся в ижемском диалекте, приводится в работе Галины Федюнёвой, где предлагается этимология этой частицы (Федюнёва 2009: 72).
- 19 Зап. Е.В. Ветошкина в 1978 г. в дер. Лыаты Кожмудорского с/с Усть-Вымский р-на от Козловой Ольги Ивановны, 1918 г.р. (НА Коми НЦ: Ф.5. Оп.2. Д.226-в. Л.48).
- ²⁰ Определения закрытая и открытая структуры принадлежат В. И. Харитоновой (см. Харитонова 1992).
- $^{21}\ \mathrm{B}$ коми языке шерсть и пух обозначаются одним словом.
- 22 Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 1999 г. в с. Пучкома Удорского р-на от Марьи Васильевны Матвеевой, 1946 г. р. [ФФ ИЯЛИ:A0525-14].
- ²³ Зап. Л. С. Лобанова 23.06.2001 в с. Ёртом Удорского района от Галины Владимировны Матвеевой, 1961 г. р. (АФА).
- ²⁴ Зап. Л. С. Лобанова 23.06.2011 в с. Ёртом Удорского района от Нины Петровны Матвеевой, 1931 г. р. (АФА).
- 25 Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на от Александры Матвеевны Жижевой, 1928 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В1113-46).

- ²⁶ Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на от Александры Матвеевны Жижевой, 1928 г. р. (ФФИЯЛИ: В1113-47).
- 27 Зап. Л. Я. Кондратьева в 1935 г. в с. Ужга Койгородского р-на (НМ РК: КП-12485. Л. 514).
- ²⁸ Зап. Тараканова в 1935 г. в с. Пажга Сыктывдинского р-на (НМ РК: КП-12485. Л. 497).
- ²⁹ Зап. К. Редеи в 1964 г. на верхней Вычегде (Rédei1978: 234).
- ³⁰ Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 1996 г. в с. Нившера Корткеросского р-на от Марьи Дмитриевны Михайловой, 1922 г. р.; Агнии Ивановны Жижевой, 1937 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В1102-41).
- 31 Зап. Г. С. Савельева & А. В. Панюков в 1996 г. в с. Нившера Корткеросского р-на от Нины Дмитриевны Михайловой,1923 г. р. (ФФ ИЯЛИ:В1102-19).
- ³² Ёма персонаж фольклора и мифологии коми, в данном случае выступает маркером чужого пространства, противопоставленного своему дому, хозяйству.
- ³³ Зап. Л. С. Лобанова 22.06.2005 в дер. Кулига Спаспорубского с/с Прилузского р-на от Марии Григорьевны Фоминой, 1928 г. р., уроженки дер. Шпал (АФА).
- ³⁴ Зап. Л. С. Лобанова 20.06.2005 в дер. Гарь Спаспорубского с/с Прилузского р-на от Клавдии Павловны Фоминой, 1937 г. р., уроженки д. Кулига (ФФ ИЯЛИ:A1564).
- 35 Зап. Л. С. Лобанова в 1994 г. в с. Аныб Усть-Куломского р-на от Валентины Егоровны Лобановой, 1953 г. р. (АФА).
- 36 Зап. Л. С. Лобанова 28.06.2011 в с. Ёртом Удорского района от Нины Петровны Матвеевой, 1931 г. р. (АФА).
- ³⁷ Зап. Л. С. Лобанова в 1994 г. в с. Аныб Усть-Куломского р-на от Анны Дмитриевны Пименовой, 1914 г. р. (АФА).
- 38 Зап. В. К. Арефьева в 2011 г. в с. Чупрово Удорского района от Н. М. Шлоповой, 1946 г. р. (РФА).
- 39 Зап. В. К. Арефьева в 2011 г. в дер. Муфтюга Чупровского с/с Удорского района от Нины Геннадьевны Фёдоровой, 1955 г. р. (РФА).
- 40 Добавлено другим почерком чёрной пастой.
- 41 Добавлено над следующей строкой синей пастой другим почерком.

- 42 Фото сделано Л. С. Лобановой 28.06.2011 в с. Ёртом Удорского р-на с рукописной тетради Нины Петровны Матвеевой, 1931 г. р. (ФФА: $28_06\text{-}142$).
- 43 Зап. Л. С. Лобанова 28.06.2011 в с. Ёртом Удорского района от Нины Петровны Матвеевой, 1931 г. р. (АФА).
- ⁴⁴ Дер. Крестово входила в состав Ёртомского с/с. Это место примечательно тем, что имело статус религиозного центра, некогда здесь располагался монастырь, с территории которого в с. Ёртом была сплавлена первая церковь.
- 45 Фото сделано Л. С. Лобановой 28.06.2011 в с. Ёртом Удорского р-на с рукописной тетради Нины Петровны Матвеевой, 1931 г. р. (ФФА: 28_06-79).
- ⁴⁶ Более подробно обряды Великого четверга рассмотрены в Лобанова 2012.
- ⁴⁷ Дукарт Н. И. Полевые записи. Научный архив отдела этнографии Института языка, литературы и истории. Приводится по Конаков 1993: 56.
- 48 Зап. в 2002 г. в д. Урнышевская Спаспорубского с/с Прилузского р-на от М. Д. Урнышевой, 1929 г. р. (ФА СГУ 03109-17). Приводится по Календарь коми 2002: 67.
- 49 Зап. А. Н. Рассыхаев & Л. А. Сажина в 2002 г. в д. Карвуджем Гривенского с/с Койгородского р-на от Е. М. Ушаковой, 1918 г. р. (ФФ ИЯЛИ:A1604).
- 50 Зап. Л. С. Лобанова в 1994 г. в с. Аныб Усть-Куломского р-на от Анны Дмитриевны Пименовой, 1914 г. р. (АФА).
- ⁵¹ Выражаю благодарность сотрудникам Фольклорного фонда ИЯЛИ Галине Савельевой и Анатолию Панюкову за указание на тексты и возможность ознакомления с ними.
- ⁵² Зап. А. К. Микушев & П. И. Чисталёв в 1960 г. в с. Брыкаланск (дер. Котлас) Ижемского р-на от Ульяны Осиповны Сметаниной, 65 лет, и Анны Ивановны Сметаниной (ФФ ИЯЛИ К-45: 12).

Литература

- Ветошкина, Елена 1982. Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми. *Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре* (Труды Института языка, литературы и истории, вып. 26). Сыктывкар, 87–97.
- Жилина, Татьяна 1975. *Верхнесысольский диалект коми языка*. Москва: Наука.
- Календарь коми 2002 = Филиппова, Валентина & Канева, Татьяна (сост.) & Власов, Андрей (ред.). Традиционный народный календарь коми: Материалы. Сыктывкар.
- Конаков, Николай 1993. От Святок до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар.
- Кудряшова, Вера 1991. Заговоры народа коми Рочев, Юрий (ред.). Общее и особенное в жанрах коми фольклора и литературы (Труды Института языка, литературы и истории, вып. 48). Сыктывкар, 34–45.
- КЭСК = Лыткин, Василий & Гуляев, Евгений 1999. *Краткий этимологический словарь коми языка*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Лобанова, Людмила 2012. Скотоводческие ритуалы Великого четверга. Фольклористика коми (Труды Института языка, литературы и истории, вып. 70). Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 101–121.
- Неклюдов, Юрий 2011. «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации. Байбурин, Альберт & Щепанская, Татьяна (ред.). *Фольклор и этнография*. К 90-летию со дня рождения К. В. Чистова. Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 40–47.
- Панюков, Анатолий 2009. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар: Издательство Коми НЦ УрО РАН.
- Пермяков, Григорий 1988. К вопросу о структуре паремиологического фонда. Пермяков, Григорий. *Основы структурной паремиологии*. Москва: Наука.

- Попова, Элеонора 2000. Междометие. Федюнёва, Галина (ред.). *Онія коми кыв. Современный коми язык. Морфология*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Сидоров, Алексей 1997. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. Санкт-Петербург.
- ССКЗД 1961 = Жилина, Татьяна & Сахарова, Марфа & Сорвачёва, Валентина (сост.). Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар.
- Толстой, Никита 1984. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог. Толстой, Никита (ред.). Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. Москва: Наука, 5–72.
- Толстой, Никита 1993. Ещё раз о славянском ритуальном диалоге. Толстая, Светлана & Цивьян, Татьяна (ред.). Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных форм. Москва: Наука, 82—110.
- Уляшев, Олет 1999. Нимкыв [Заговор]. Сиикала, Анна-Леэна & Напольских, Владимир & Хоппал, Михай (ред.). Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми. Москва: ДиК, 256—258.
- Федосова, Ксения 2007. Заговоры в обряде первого выгона скота: принципы варьирования и стратегии текстопорождения в устной и письменной традиции. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук по специальности 10 01 09. Москва.
- Федюнёва, Галина 2009. К этимологии частицы тай 'ведь, же' в коми и мансийском языках. Гуманитарные науки в Сибири, № 4. 70–72.
- Филиппова, Валентина 2002. Причитание в контексте обрядовой поэзии. — Фольклористика Коми. Сыктывкар: Издательство Коми НЦ УрО РАН, 61–72.
- Харитонова, Валентина 1992. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. Львов.
- Syrjänische Texte 2006. Gesammelt von Uotila, Toivo E. & Kokkonen, Paula. Bd. 5. Helsinki.
- Zyrian Folklore Texts 1978. Compiled by Rédei, Károly. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ВЫЗЫВАНИЕ ДОМОВОГО В ДЕТСКОЙ ИГРОВОЙ ТРАДИЦИИ КОМИ

Алексей Рассыхаев

rassyhaev@mail.ru

Аннотация: В статье рассматривается уникальная для традиционной духовной культуры коми детская игра в вызывание домового. Приведены новые аутентичные тексты, а также ранее не привлекавшиеся архивные материалы. Их анализ позволяет расширить границы распространения забавы. Судя по новым источникам, она бытовала не только у коми бассейна р. Вычегда (с притоками Вишера, Вымь и Сысола), но и у северных коми-пермяков в косинской традиции. Игры схожи по сценарию и направлены на установку контакта с невидимым обитателем подполья и проверку его существования. Наибольшая вариативность проявляется в наименованиях демонима, поэтических обращениях к нему и характеристике. В образе и терминологии «игрового» домового отражаются мифологические представления, схожие с «фольклором взрослых», однако обращения к вызываемому персонажу часто приобретают черты «детскости» – уменьшительно-ласкательные суффиксы, приём редупликации, личные имена. С точки зрения коллективного испытания чувства страха игра близка к магически-игровым вызываниям персонажей неомифотворчества (Пиковой Дамы, Гномика, Чертей и т. д.), распространённым среди современных школьников, в т. ч. и коми.

Ключевые слова: фольклор коми, коми-пермяцкий фольклор, детская игра, мифология, игровая терминология, домовой

Введение

Специфической для народной культуры коми является детская игра в вызывание домового из голбца. В научной литературе за ней закрепилось два названия: Юрий Рочев условно называет игру $г\"{o}\'{o}\"{o}\'{u}$ $a\~{u}\~{\kappa}a$ 'дух голбца' (исследователь переводит название как «хозяин подполья») (Рочев 1972: 135; Рочев 1979: 219), Дмитрий Несанелис $-r\"{o}pd$ raua (букв. 'в красных штанах') (Несанелис 1994: 95).

Игра была предметом отдельного исследования Д. Несанелиса, рассмотревшего её в этносемиотическом ракурсе в статье «Старинная игра детей коми "горд гача": опыт семантического анализа» (Несанелис 1989). Автор анализирует значимые черты персонажа, вызываемого детьми из подполья, такие как сравниваемая с глиной мягкотелость, негативно воспринимаемая красная окраска его тела и одежды (штанов), пестрота, которые, по мнению исследователя, позволяют сблизить его с мифологическим «первочеловеком». В ходе игры дети актуализируют представления о пространственной оппозиции низа и верха (домовой в подполье), противопоставлении чужого и своего, мира предков и мира живых, хаоса и космоса. Соглашаясь со многими позициями исследования, тем не менее, попытаемся обратить внимание на факты, до сих пор не затронутые. Также, приведём аутентичные тексты, записанные в последние десятилетия, и расширим географию распространения данной игры.

Описание игры

С точки зрения типологии, игру можно назвать забавой или игрой-импровизацией, т. к. она проходит без специальных правил, по которым строится большинство игр выбора водящего, наказания проигравшего игрока и пр.

Первое известное описание этой игры было сделано в конце XIX в. учеником Вологодской духовной семинарии Леонидом Каплиным, зафиксировавшим бытование игры в верхневычегодском с. Деревянск:

Собираются в один дом несколько парней, закрывают окна, чтобы было темно. Все садятся на лавки и поднимают ноги, чтобы косой или серпом не отсек их домовой. Двери голбца отворяют настежь. Один парень стоит у входа на стуле с клюкой и говорит, ударяя клюкою о стул: «Суседушка-братушка, пет же, пет же и видлы миянлысь сов, ва, няньсо 'Суседушка-братушка, выходи же, выходи же и попробуй нашу воду, хлеб и соль'». В это время по половишникам прокатывается домовой в виде куриного яйца. Немного подождавши, открывают сразу окна и все бегут смотреть, домовой или нет. Если бросить в яйцо (домового) поленом, то посыпется очень много золота и серебра¹ (Каплин 1898: 4).

Л. Каплин в своей работе приводит и другое наименование домового – виж кок 'жёлтая нога', зафиксированное в дер. Весляна (коми Весыва) на р. Вымь (ныне – Княжпогостский р-н). В начале игры дети закрывали окна, а перед входом в голбец втыкали нож (Каплин 1898: 16).

Второе по хронологии описание игры принадлежит студентке Коми пединститута А. Е. Агафоновой, записавшей в 1935 г. в Сыктывкаре игру под названием орт петкодом 'вынос души*орт*². Дети занавешивали окна, к дверям голбца выкладывали воду и хлеб и все вместе обращались к домовому:

Гöбöч улысь пачсай айка, Петав жö, петав, Выя няньён вердам, Пань тыр ваён юкталам. 3

Из-под голбца запечный дух, Выйди же, выйди, Хлебом с маслом накормим, Ложкой воды напоим!

В комментарии к игре отмечено, что, вызывая домового, игроки порой теряли от страха сознание.

Из иных описаний игры известно, что она проходит летом (в сенокосную страду) в отсутствие взрослых. Закрыв окна в доме и положив у входа в голбец хлеб с солью и воду, дети берут в руки кочергу и залезают на печку, с которой вызывают «сюседушкубратанушку»⁴ (Образцы 1971: 72–73). В других вариантах игры дети поднимаются на полати, сундуки, лавочки, в руки берут ножницы, нож, палку, пест или ухват:

Тупкалам öшиньяс, укват босьтам, да уквата мортіс каяс лабиче, а мукедіс ворсэні джоджин. Ставніс шувалэні: Пи-пи тойин, петаллі, Ива Шорлэн нянис кылэ, Поплэн нянис сотче! Öшиньтэ костэдіштасны и югидіс югдэдас, сэк горедам: «пи-пи тойин петэ!» Эсся

ставен пышъям, полам да.5

Закроем окна, возьмём ухват, и человек с ухватом встанет на лавочку, а остальные играют на полу. Все говорят: Пи-пи⁶ пест, выйди-ка, У Ива Шора⁷ хлебом пахнет, У попа хлеб горит! Окно <занавеску> приоткроют, и луч осветит, тогда крикнем: «пи-пи пест выходит!» Потом все убежим, потому что боимся.

В некоторых вариантах игры один из участников (старший по возрасту и опытней) предварительно заходит в голбец, из которого выходит после исполнения приговорки. В нашем распоряжении имеется более 20 описаний данной игры, сценарий которых практически не отличается от вышеприведённых.

Распространение игры

Согласно публикациям Ю. Рочева и Д. Несанелиса, география бытования игры в вызывание домового из голбца ограничивается тремя районами Республики Коми – Усть-Вымским, Усть-Куломским и Сыктывдинским. Анализ архивных источников и экспедиционные исследования позволили расширить границы распространения игры по р. Вычегда (коми Эжва) (с притоками Вишера (Висер), Вымь (Емва) и Сысола (Сыктыв)), где она была зафиксирована в следующих населённых пунктах: дер. Весляна Княжпогостского р-на; с. Усть-Вымь (Емдін) Усть-Вымского р-на; селах Озёл и Пажга (Паджга) Сыктывдинского р-на; г. Сыктывкаре; сёлах Куратово (Куратов) и Межадор Сысольского р-на; сёлах Большелуг (Ыджыдвидз), Важкуръя (Важкуа) и Нившера (Одыб) Корткеросского р-на; сёлах Аныб, Деревянск (Дереванной), Дон, Керчомъя, Нижний Воч (Улыс Воч), Пожег (Пожог), Помоздино (Помосдін), Усть-Кулом (Куломдін) Усть-Куломского р-на.

Кроме этого, во время проведения экспедиционных исследований у коми-пермяков, проживающих в Коми-Пермяцком округе Пермского края, в 2011 г. автором данной работы была зафиксирована аналогичная игра в деревнях Чураки и Пуксиб Косинского района⁸. Приведём описание одного из вариантов игры в «Суседушко» (суседушкоысь орслыллімо), записанное в дер. Чураки:

Няньыс эм дак, картокаторрез да няньторрез пуктан, крёшитан бекёрё да, джоджуллэз вöллісö, осьтан да, сія джоджулсё осьтан, сэтчин мыйкö вылас, пуктан лабич вылас, и босьтан укват ли заступ ли и сійöн керку гöгöрат [нрзб]:

Суседушко-вартанушко! Хлебушко да соль, Ми тэд пуктім.

Миянлы бурджыка кер! Сія ешшо солыштан дак. Сія кыскан – дак сэтиём чёскыд! Сусеткуыс сія сэтчё солалас сэсся. Öддьон сійон мырддыясям да сёям. [...] А кор няньыс вöлі, сэки и орсам, кор окота сёйны⁹.

Если хлеб есть, картошку и хлеб положишь, покрошишь в тарелку, раньше [в домах] были подполья, откроешь, подполье откроешь, и туда на лавочку поставишь, и возьмёшь ухват или заступ, и им по всему дому [ударяешь]:

Суседушко-вартанушко! Хлебушко да соль, Мы тебе положили. Нам получше сделай! Ешё посолишь <хлеб>. Его достанешь - так такой вкусный! Сусетку этот там посолит. Потом отнимаем друг у друга, и едим. [...] А когда хлеб был, тогда и играем, когда охота поесть.

Бытование подобной игры у коми-пермяков отмечено впервые. Факт записи у коми-пермяков расширяет ареал распространения детской игры в вызывание домового и позволяет говорить о возможном существовании контактной зоны в районе Верхней Вычегды и Верхней Камы. Косинский р-н Пермского края в северной части граничит с южными населёнными пунктами Усть-Куломского р-на Республики Коми, в которых анализируемая игра, судя по собранным материалам, получает наибольшее развитие.

Терминология

Рассматриваемая игра известна под различными названиями, основным отличительным элементом которых является наименование вызываемого домового. Имя мифологического персонажа фигурирует преимущественно в поэтических обращениях к нему. В игровых приговорках некоторые из наименований образованы от русских слов – демонимов дед и суседко с присоединением уменьшительно-ласкательных суффиксов и зарифмованных парным словом: суседушка-братанушко (с. Деревянск), соседушко-воседушко (с. Аныб), дедушка-бедушка (с. Усть-Кулом), дедö-бедö, дедушко-бедушко (с. Большелуг), дедушко (с. Пажга). В этом же ряду следует рассматривать семантически дублированное дедö-пöльö (пöльö 'отец отца, дедушка') (сёла Куратово и Межадор). Стоит отметить, что обращения суседушко и дед также используются в различных приговорах, применяемых в скотоводческой обрядности коми.

В верхневычегодских вариантах зафиксированы названия, вторая часть которых представлена словом *тоин* 'пест'. Первая же часть иногда озаумлена, однако с некоторой долей вероятности ее можно этимологизировать: *пипу тоин* 'осиновый пест' (сёла Пожег, Нижний Воч, Помоздино); *пи-пи тойин* (Пожег, Важкуръя), *пи-пи* — произошла десемантизация слова *пипу*; *припетойин* (Керчомъя), *припе* — десемантизация исходного *пипу*. Не исключено, что раньше материалом для изготовления песта служила осина, что и отразилось в игровом наименовании домового. Примечательно, что, по словам одного из информантов, *пест* 'тоин' используется в качестве игрового атрибута:

Сыа гöлбöчтö йигналан вöлі. Сәсся занавесалан öшиньяснымöс. Сәсся челядь чукарыд босьтан мыйкö, әтія гырйын тойин выйим, да кералан:

Припетойин, пет жö, пет, Сера кычи, эн жö пет!¹⁰

Голбец запирали. Потом занавешивали окна. Потом дети брали, в этой ступе есть пест, и ударяли им:

Припе пест, выйди же, выйди,

Пёстрый щенок, уж не выйли!

В ряде названий дана окраска и характеристика вызываемого из голбца персонажа: шыра-каня, матушка 'мышь с кошкой, матушка' (с. Дон), кос петук 'сухой петушок' (с. Озёл), виж кок 'жёлтая нога' (дер. Весляна), *горд косаа* 'с красной косой', *горд гача* 'красноштанный', *гобоч айка* 'дух голбца' (г. Сыктывкар).

В некоторых случаях домовой получает человеческое имя, которым пугают непослушных детей: чурка Микипер 'незаконнорождённый Никифор' (с. Нижний Воч), чилля Ёгор 'Егор с пенисом' (с. Помоздино).

В коми-пермяцких вариантах игры к домовому обращаются как к суседушко-вартанушко (дер. Чураки) или сюсю-баба (дер. Пуксиб). Возможно, редупликат вартанушко происходит от вартан – молотильный цеп; то, чем ударяют во время вызывания домового, создавая шумовой эффект; или от братанушко (ср. зафиксированный в с. Деревянск демоним суседушкабратанушко). Можно предположить, что сюсю есть усечённая основа слов суседушко или сусетку, которым называют мифологического персонажа в косинской фольклорной традиции. Примечателен ответ информанта на вопрос «А кто такой Сюсю-баба?» – «А сусеткуыс! Сусетку сія. А мый нö, орсіканым бара Сюсю-бабаён шуам» 'А сусетку. Сусетку это. А в игре его называем Сюсю-баба'11.

Между тем, в игровых обращениях не встречаются следующие наименования персонажа, распространённые в фольклорных традициях, в которых бытовала игра в вызывание домового: бубыля (г. Сыктывкар), бубиля (села Деревянск, Керчомъя) 12, бубуля (г. Сыктывкар), бубуня (Средняя Сысола), буба (с. Богородск) (ССКЗД 1961: 28); олыся, оліся, олысь 'живущий; житель' (ССКЗД 1961: 259); керка видзысь 'дом охраняющий'.

Рассмотрев наименования домового, используемые в играх, можно предположить, что запрет на прямое называние мифологического персонажа связан с ослаблением детского страха перед неизведанным и необъяснимым, созданием ситуации, максимально благоприятной для контакта с потусторонними силами.

Мифологические мотивы игры

В игре вызывания домового содержится ряд архаических представлений, о чём уже было отмечено ранее (см. Несанелис 1989). Тем не менее, в рамках данной работы мы укажем на иные мифологические мотивы, связанные с традициями коми. Для установления благоприятных условий контактирования с духом подполья игроками вносятся изменения в помещении: в крестьянской избе занавешивают окна, создавая полумрак как наиболее подходящую обстановку для встречи с потусторонними силами:

Öшиньяссö тупкалам, асьнім пöлате каям. Коді бедь босьтас, коді пурт, кокалюкаяс, ся горзам: Кос петук, пет, пет! 13

Окна закроем, сами на полати поднимемся. Кто палку возьмёт, кто — нож, кочергу, потом кричим: Сухой / Худой петух, выходи, выхоли!

Дети вносят в игровой процесс деструктивные моменты, характерные для иных ритуальных и переходных календарных и жизненных ситуаций: переворачивают иконы в божнице, как и во время гаданий (Семенов 1991: 65); выворачивают наизнанку шубу или одевают одежду похуже, подобно святочным ряженым (Несанелис 1994: 56):

Волы ошиньяс тупкаласны, ен гугодасны да гугапасясясны, да кодко пырас гобочо, да волы шуалам:
Дедушко-бедушко, петов тэ, петов!¹⁴

Окна занавешивали, иконы переворачивали да надевали шубу наизнанку, и кто-то зайдёт в голбец, и мы говорили: Дедушко-бедушко, выходи же, выходи!

Для установления контакта с домовым подключается также звуковой код – игроки ударяют пестом, кочергой, ухватом, палкой или веретеном по полу, дверям голбца, клацают ножницами и бегают на кочерге по полу:

Сувталасны, отик босьтас коколюка кок вож костас котравны джодж кузяыс: Чилля Ёгор, петаллы, Чилля Ёгор, петаллы! И сійо ноксигкосттіыс чöвтасны гöбöчас коколюкасё и ставыс котöртасны – каясны паччöрас. 15

Встанут, один возьмёт промеж ног кочергу и будет бегать по полу:

Чилля Ёгор, выйди-ка! *Чилля Ёгор*, выйди-ка! И во время беготни забросят кочергу в голбец и все побегут – поднимутся на лежанку печи.

Приглашение домового отведать приготовленную еду (вода – пресная и соленая, соль, хлеб с маслом, картошка) вполне сопоставима с актом кормления «родителей» (умерших предков) по утрам в доме или в поминальные дни на кладбище. Кроме обращения к домовому выйти из подполья и просьбы попробовать пищу (в одном тексте – скосить траву на пастбище), в некоторых игровых приговорках звучат условия и угрозы в адрес духа голбца за неподчинение требованиям играющих:

Суседушка-братанушка, Чеччыв жö, чеччыв! Суседушка-братанушка, Петав жö. петав! Он кö петав. Корт коколен клёнодам, клёнодам. Петалан кö. Мича паньён паньёдам. паньёдам. Вый паньон паньодам, паньёдам. 16

Суседушка-братанушка, Встань же, встань! Суседушка-братанушка, Выйди же, выйди! Если не выйлешь. Железной клюкой поколотим, поколотим. Если выйлешь. Красивой ложкой накормим, накормим, Ложкой масла накормим, накормим.

Вызывание домового из голбца сопровождается коллективным переживанием страха, проверкой наличия локуса нижнего мира и его обитателя:

Эсся ставным ланьтлам. Видзодам — эз на пет, оз пет. Куимысь кымын сьылам. Сэсся кодко и оти городас — петіс по. Сэсся сія и повзьыссяс дзоляясыд. Господи! О-о-й, сэсся сія ставыс кутан дзебсьыны. «Ой-ой, петіс». Оти юало: «Кутшем?» — «Югыд синма!» — «Сюра абу?» Да од коло жо волі челядьсо повзьодлыны тайон!17

Потом все замолкнем. Смотрим – ещё не вышел, не выходит. Трижды примерно споём. Потом кто-то один и крикнет — вышел, мол. Потом и малыши испугаются. Господи! Ой, потом все начинают прятаться. «Ойой, вышел, ой-ой, вышел». Один спрашивает: «Какой?» — «С блестящими глазами!» — «С рогами?» Да ведь нужно же было детей пугать этим!

По мнению Д. Несанелиса, «в локализации домового (подполье) и играющих детей (полати) отчётливо отразились представления о пространственной оппозиции низа и верха. Если у взрослых представления о вертикальной структуре жилища раскрывались, главным образом, в строительной обрядности, то у детей они актуализировались в ходе игры» (Несанелис 1994: 104–105). Таким образом, в игровой форме дети усваивают основы вертикального и горизонтального членения пространства.

В процессе игры дети, с одной стороны, заигрывают с домовым, вызывая из голбца, а с другой – остерегаются встречи с ним. Подобное поведение характерно для игровых ситуаций, когда участники игры дразнят, одурачивают, вводят в заблуждение водящего, наделённого чертами мифологических персонажей (одноногость, слепота, способность к обездвижению, перемещение вихрем), и в то же время боятся быть пойманными им (Рассыхаев 2014: 108–109).

В игровых приговорках содержится имя демонима и его основные характеристики и атрибуты – в красных штанах, с косой, блестящими глазами, пестрота. К примеру, в керчомских вариантах приговорки (верхневычегодская традиция) играющие запрещают выходить пёстрому щенку сера кычи из голбца. Нам представляется, что в этом случае данное домашнее животное является одним из ипостасей самого мифологического персонажа. В русском фольклоре домовой также иногда показывается людям в образе собаки. В качестве примера можно привести текст из соседней с коми русской традиции: «(Какой он из себя?) Она [бабушка-нянька] говорила, что вот, блестит, как собака такая. А где, какая она? Мы не видали». 18

Несомненно, в игровом образе домового переплелись как мифологические практики взрослых, так и детские суждения о невидимом духе. Можно предположить, что представления детей о персонаже низшей мифологии основываются также на традиционных запугиваниях домовым. Подобные запугивания имеют воспитательную направленность и призваны уберечь детей от травм, которые можно получить, упав в подполье. Голбец был не только местом хранения продуктов питания (хлеба, выпечки, картошки и т. п.), но и местом повышенной опасности для малышей.

В некоторых традициях вызывание духа подполья трансформировалось в запугивание детей. Информант из с. Большелуг вспомнила детские годы, когда однажды зимним днём их внезапно пригласили в соседний дом вызывать дедо-бедо и попросили подняться на полати. После окликания из подполья вышло чудовище в лохмотьях, шапке и с бородой, наводившее страх на всех ребят. Спустя некоторое время дети узнали в чудовище соседскую девушку. Они считали, что если домовой поймает детей, то они навсегда заснут.¹⁹

Игра в вызывание домового была вытеснена из игрового репертуара в послевоенные годы, но окончательное забвение игры у коми произошло в 1970-х гг. Следующая стадия бытования детской забавы в вызывание домового – переход в игру по правилам. В нынешнее время рассказывают лишь истории о том, как играли в эту игру раньше. К примеру, студентка Сыктывкарского государственного университета следующим образом описывает игру со слов своей бабушки (ыджыд мам):

Ная челядь чукор чукортчасны керкаас, кодлён ыджыдъясые абуйсь. Сэсся занавесъяссо ставсо вешталасны, мед пемыд вöлі керкаас. Эсся кутшомко мортос, но тоже пудъясясны, оти мортос пасьтодасны гона пасьён, и пырас сійё гёбёчё. Эсся гöбöчсö сиптасны. Сэсся сэн мыйкö шаманитасны. ог тöд, мыйкö шуаласны, шуаласны. И сійо кор пето, сійо, сэн жо ичот челядь тиоти ворсоны, ичот челядьыс по зэв ёна волі бöрдöны и котралöны керка пасьталаас. И этія, кодёс по суас. сійос по волі гобочас и пыртас. Чукорто отикан. Сэсся коді кольо. сэсся сійо гона пасынае пасытасьо. 20

Они, детвора, соберутся в доме того, у кого взрослых нет [дома]. Потом все занавески задвинут, чтобы темно было в доме. Потом одного человека, тоже жребий бросят, одного человека в мохнатую шубу оденут, и он зайдёт в голбец. Потом голбец закроют. Потом там что-то пошаманят, не знаю, что-то приговаривают. И когда он выходит, с ними маленькие детки тоже играют, и, мол, малыши очень сильно плакали и бегали по дому. И это, мол, кого догонит, того и в голбец заведёт. Собирает по одному. Потом кто останется, тот и наденет мохнатую шубу.

С точки зрения коллективного испытания чувства страха, рассматриваемая игра близка с магически-игровыми вызываниями персонажей неомифотворчества (Пиковой Дамы, Гномика, Чертей и т. д.), распространёнными среди современных школьников, в т. ч. коми. Для участников «ритуала», также происходящего в темноте и без присутствия взрослых, важно установить через зеркало связь со сверхъестественными существами и обнаружить следы их присутствия в помещении (Новицкая & Райкова 2002: 44). От вызываний домового в коми традиции они отличаются загадыванием желания, своеобразным гипнотическим сеансом, заканчивающимся разбиванием зеркала или захоронением.

Игровая приговорка

В каждом описании игры присутствует вербальное сопровождение, состоящее из поэтического обращения к домовому и призывов к нему: выйти к играющим, отведать пищу – хлеб с маслом или солью, воду.

Несмотря на то, что в некоторых описаниях игры информанты используют лексику, указывающую на коллективное пение этих строк (челядь артельон сыылоны 'дети хором поют'; а сыылам тайо 'а поём вот это'; пондам сыыны челяды чукар 'мы, ватага детей, начинаем петь'), в комментариях чаще речь идёт о проговаривании: ставніс шувалэні 'все говорят', дедушкоос корим 'дедушко позвали', челядьдырйи шулім 'в детстве говорили', войдор волі чуксалласны 'раньше вызывали', ся горзам 'потом орём'. Причем один и тот же информант может употреблять лексику, указывающую на проговаривание и пение:

Сэсся тай кутан шуны: Суседушка-вёседушка, Чилье-чилье, петав, петав! [...] Тая вöлі сыыланкывъясыд, век вöлі сыылöны. 21

Потом начнёшь говорить: Суседушка-воседушка, Чилье-чилье, выйди, выйди! [...] Вот эти были песни, всегда пели.

Неопределённость с манерой исполнения текстов подтверждают мысль Александра Белоусова об отсутствии в народной культуре чёткого разграничения между игровыми припевками и игровыми приговорками и диффузии текстов: «один и тот же текст может существовать как в виде "припевки", так и в виде "стишка" / "приговорки"» (Белоусов 1989: 12).

Выводы

Анализ приведённых в работе описаний игр в вызывание домового в коми традиции позволяет расширить границы бытования забавы. Она была распространена не только у коми бассейна Вычегды (с притоками Вишера, Вымь и Сысола), но и у северных коми-пермяков в косинской традиции. Игра является уникальной, не имеющей аналогов в традициях других народов. В образе и терминологии «игрового» домового отражаются представления, схожие с «фольклором взрослых», однако обращения часто приобретают «детскость» (уменьшительно-ласкательные суффиксы, приём редупликации, личные имена). В игровой форме дети актуализируют многие онтологические представления о природе страха, сущности мифологического персонажа, бинарной оппозиции свой—чужой, вертикальной структуре пространства.

Сокращения

НА Коми НЦ – Научный архив Коми научного центра УрО РАН

НМРК – Национальный музей Республики Коми

ПМА – полевые материалы автора

 ΦA Сыкт
ГУ – Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета

Примечания

¹ Любопытно, что в «игре» вместо детей участвуют парни, а мифологические представления о домовом, приносящем золото или серебро, находят устойчивые параллели в суеверной русской прозе. К примеру, в пос. Нючпас Койгородского р-на Республики Коми от потомков русских, переселившихся из Вологодской, Вятской и Костромской губерний, записано поверье о том, что если задеть домового, то посыпется серебро или золото (Лобанова & Низовцева & Рассыхаев 2011: 27, 41):

Вот у нас Шевелиха бабушка была. Она нас настращает – мы этот, боимся выйти. "Ой, говорит, сейчас вот придёт этот, какой-то, говорит, вышел ... (Как она и говорила...?) домовой, да его заденешь да, говорит, посыплются золото". Мы ищем, ходим везде. Ни у кого нету домового, нигде. (Зап. А. Н. Рассыхаев 04.06.2011 г. в пос. Нючпас Койгородского р-на РК от Галины Николаевны Михайловой, 1928 г. р. (ПМА))

- ² *Орт* мифологический дух-двойник человека (Рочев 1985).
- ³ Зап. А. Е. Агафонова в 1935 г. в Сыктывкаре (НМРК: КП-12484. Л. 157 об.).
- 4 Зап. Е. С. Гуляев в 1963 г. в с. Деревянск Усть-Куломского р-на.
- ⁵ Зап. М. А. Сахарова 26.03.1963 г. в с. Пожег Усть-Куломского р-на от Парасковьи Павловны Лужиковой (НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 227. Л. 204).
- 6 Πu -nu возможно, произошла десемантизация слова nuny 'осина'.
- 7 Ива Шор в данном контексте может означать прозвище односельчанина.
- ⁸ За консультацию по коми-пермяцкой диалектологии выражаю искреннюю благодарность научному сотруднику ИЯЛИ Коми НЦ Елене Николаевне Федосеевой.
- ⁹ Зап. А. Н. Рассыхаев 16.07.2011 г. в дер. Чураки Косинского р-на КПО Пермского края от Веры Васильевны Федосеевой, 1928 г. р., уроженки дер. Чураки (ПМА).
- 10 Зап. Ю. Г. Рочев в июне 1977 г. в с. Керчомъя Усть-Куломского р-на от Э. Ф. Тарабукиной, 1930 г. р. (НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 218 а. Л. 191. № 80. Л. 191).

- ¹¹ Зап. А. Н. Рассыхаев 17.07.2011 г. в дер. Пуксиб Косинского р-на КПО Пермского края от Неонилы Семеновны Федосеевой, 1932 г. р., уроженки дер. Пуксиб (ПМА).
- ¹² Исключение составляет одно описание игры из с. Керчомъя Усть-Куломского р-на: домового вызывают со словами *Сера бубыль, пет, пет, пет,* 'Пестрая бубыля, выходи, выходи!' (ЭД 1999: № 98).
- ¹⁸ Зап. Н. И. Лоскутова & Г. Г. Бараксанов 08.12.1965 г. в с. Озел Сыктывдинского р-на от Калисы Ивановны Лыткиной, 1898 г. р. (НА Коми НІІ; Ф. 1. Оп. 11. Д. 264. Л. 131).
- ¹⁴ Зап. в 1995 г. в дер. Мале Пожегодского с/с Усть-Куломского р-на от Николая Степановича Мартюшева, 1938 г. р. (ФА СыктГУ: 1213-3).
- ¹⁵ Зап. в с. Помоздино Усть-Куломского р-на от Поликсении Васильевны Игнатовой, 1921 г. р. (ФА СыктГУ 1214-19).
- 16 Зап. Ю. Г. Рочев в июне 1977 г. в с. Деревянск Усть-Куломского р-на от И. А. Гуляевой, 1910 г. р. (НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 218 а. Л. 212. № 88).
- 17 Зап. Ю. Г. Рочев в июне 1977 г. в с. Деревянск Усть-Куломского р-на от И. А. Гуляевой, 1910 г. р. (НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 218 а. Л. 212-213. № 88).
- 18 Зап. А. Н. Рассыхаев 04.06.2011 в пос. Нючпас Койгородского p-на РК от Галины Николаевны Михайловой, 1928 г. р. (ПМА).
- ¹⁹ Зап. А. Н. Рассыхаев 16.06.2015 в с. Большелуг Корткеросского р-на от Лидии Михайловны Габовой, 1927 г. р. (ПМА).
- ²⁰ Зап. А. Н. Рассыхаев 20.12.2013 в г. Сыктывкар от Лодыгиной Виктории Сергеевны, 1995 г. р., уроженки с. Керчомъя Усть-Куломского р-на (ПМА).
- 21 Зап. Ю. Г. Рочев в июне 1977 г. в с. Аныб Усть-Куломского р-на от А. Д. Панюковой, 1894 г. р. (НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 218 а. Л. 308. № 145).

Литература

- Белоусов, Александр 1989. Детский фольклор. Лекция для студентовзаочников. Таллинн.
- Каплин, Леонид 1898. Описание обычаев и нравов народа коми (села Деревянск на реке Вычегде Усть-Сысольского у.). – Вологодский государственный архив. Ф. 883. Оп. 1. Д. 182. 32 л. Цит. по: Несанелис, Дмитрий 1999. Детские игры. – Этнографическая электронная энциклопедия «Традиционная культура народов Европейского Северо-Востока России»; http://www.komi.com/FOLK/KOMI/138.htm.
- Лобанова, Людмила & Низовцева, Светлана & Рассыхаев, Алексей 2011. Отчёт о полевых исследованиях фольклорных экспедиций в пос. Нючпас Койгородского района и пос. Нювчим Сыктывдинского района Республики Коми в 2011 году. Сыктывкар, 2014. – Научный архив Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 804. 92 л.
- Несанелис, Дмитрий 1989. Старинная игра детей коми «горд гача»: опыт семантического анализа. – Генезис и эволюция традиционной культуры коми. Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Вып. 43. Сыктывкар, 80-89.
- Несанелис, Дмитрий 1994. Раскачаем мы ходкую качель. Традиционные формы досуга сельского населения Коми края (Вторая пол. XIX – первая треть ХХ вв.). Сыктывкар, 168.
- Новицкая, Марина & Райкова, Ирина 2002. Детский фольклор и мир детства. – Новицкая, Марина & Райкова, Ирина (сост., вступ. статья, подгот. текстов, коммент.). Детский фольклор. Библиотека русского фольклора. Т. 13. Москва: Русская книга, 5–53.
- Образцы 1971 = Сорвачёва, Валентина & Жилина, Татьяна (сост.). Образцы коми-зырянской речи. Сыктывкар.
- Рассыхаев, Алексей 2014. Детский игровой фольклор коми: жанровый аспект. Сыктывкар.
- Рочев, Юрий 1972. Детский фольклор коми: Дисс. на соискание учёной степени к. филол. н. – НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 129. 182 л.
- Рочев, Юрий 1979. Детский фольклор коми. История коми литературы. Т. 1. Сыктывкар, 195-224.

- Рочев, Юрий 1985. Традиционные представления коми об орте и их трансформация в современности. *Традиция и современность в культуре сельского населения Коми АССР*. Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала Академии наук СССР. Вып. 37. Сыктывкар, 57–70.
- Семёнов, Виктор 1991. Традиционная духовная культура коми-зырян: Ритуал и символ: Учебное пособие. Сыктывкар.
- ССКЗД 1961 = Жилина, Татьяна & Сахарова, Марфа & Сорвачёва, Валентина (сост.). Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар.
- ЭД 1999 = Панюков, Анатолий & Савельева, Галина (сост.). Традиционная культура коми: Этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995—1998 г. Сыктывкар.

СОБРАНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ МАТЕРИАЛОВ В ФОНДАХ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ КОМИ: ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАБОТЫ С КОЛЛЕКЦИЕЙ*

Юлия Крашенинникова

krasheninnikova@rambler.ru

Аннотация: Автор анализирует коллекцию рукописных фольклорно-этнографических материалов, хранящуюся в фондах Национального музея Республики Коми. В коллекции собраны записи, сделанные в 1910—1930-е гг. от коми и русского населения, проживающего на территории Республики Коми и Коми-Пермяцкого автономного округа. Материалы фиксировались в ходе собирательской работы краеведамилюбителями, корреспондентами Общества изучения Коми края, местными жителями, студентами Коми государственного педагогического института. Обсуждается методика описания коллекции, возникающие при работе с коллекцией трудности технического и содержательного характера. Отмечены перспективные направления работы с коллекцией.

Ключевые слова: фольклорная коллекция, рукописные материалы, фольклорные жанры, локальные традиции, Республика Коми, 1920—1930-е годы

Введение

В фондах Национального музея Республики Коми хранится коллекция рукописных фольклорно-этнографических записей, сделанных в 1910—1930-е гг. от коми и русского населения, проживающего на территории Республики Коми и Коми-Пермяцкого автономного округа. Записи фиксировались в ходе собирательской работы краеведами-любителями, корреспондентами Общества изучения Коми края (далее ОИКК), местными жителями, а также во время учебных практик студентами Коми государственного педагогического института (бывший Педтехникум повышенного типа).

Безусловно, коллекция представляет интерес для исследователей. Полагаем, что это первое в республике рукописное собрание разножанровых фольклорных материалов, характеризующих материальную и духовную жизнь народа коми в её региональной специфике, записанных местными собирателями (специалистами, энтузиастами). Отметим, что образованное в 1922 году Общество изучения Коми края организует научные экспедиции в разные районы республики, издаёт программыруководства по собиранию предметов материальной культуры, сведений и материалов по различным темам и направлениям для всестороннего изучения природы, культуры, быта (Программы 1924). В указанной брошюре опубликована, в том числе, составленная Алексеем Сидоровым «Программа по историко-этнографическому изучению края Коми» (Программы 1924: 24-64), в которой обозначены основные направления собирательской работы. Записанные «на местах» материалы отсылались в Сыктывкар в Коми областной краеведческий музей (ныне: Национальный музей Республики Коми)1. Отдельные фольклорные тексты, описания обрядов с текстами были опубликованы в местных и центральных изданиях того времени (см., например, Старцев 1928; Лыткин 1930; Попов 1938 и др.).

Структура коллекции. Несколько замечаний о содержании

Общее количество дел в коллекции – 21, условно их можно разделить на три группы. Первую группу составили рукописные материалы преимущественно на коми языке, записанные в период с 1918 по 1931 гг. корреспондентами ОИКК, учащимися школ, начинающими литераторами и проч. В эту группу мы отнесли дела, связанные с конкретными жанрами, собирателями и авторами-составителями. Так, например, любопытны рукописные записи корреспондента Сергея Попова, сосредоточенные в двух делах: в одном представлены тексты сказок, песен, свадебных причитаний и другие материалы из разных населённых пунктов Летского района республики (НМ РК: КП-12485); в другом – «Былина об Илье Муромце на зырянском языке», зафиксированная Поповым во время выезда в 1924 году по рекам Печора, Ижма, Ухта вместе с А. С. Сидоровым по заданию ОИКК (НМ РК: КП-12495. Л. 38-62)². В некоторых делах содержатся самозаписи учеников школ и материалы, записанные от школьников (загадки, образцы детского фольклора) (например, НМ РК: КП-12490, КП-12491); в других – собранные корреспондентами описания свадебного обряда и тексты свадебных причитаний и песен (НМ РК: КП-12493), песенные тексты (НМ РК: КП-12488, КП-12494), заговоры, заклинания и неканонические молитвы (например, рукопись заговорных тестов из дер. Поруб Прилузского р-на РК: НМ РК: КП-12495) и др. В материалах среди текстов на коми языке встречаются тексты на русском языке, которые были усвоены коми и бытовали в местных традициях (преимущественно необрядовая лирика, песенно-игровой фольклор, романсы).

Во вторую группу вошли рукописные материалы, записанные в 1934—1936 гг. студентами Коми педагогического института. Собирательская работа студентов была организована профессиональным этнографом, преподавателем, заведующим учебной частью и кафедрой истории Коми педагогического института Георгием Старцевым, переведённым в Сыктывкар из Ленинграда (о нём см. Терюков).

Материалы фиксировались студентами в тетрадях, в общей сложности в 5 делах содержится 110 тетрадей. Анализ записей (репертуар, однообразная подача материала в тетрадях) позволяет утверждать, что для работы студентов был разработан вопросник³. В большинстве тетрадей материалы репрезентируются с неизменной очерёдностью: устная (сказочная и несказочная) проза, обрядовый и песенный фольклор, малые жанры (загадки, поговорки, пословицы), приметы, детский фольклор, прозвищный фольклор (локально-групповые и индивидуальные присловья), что также свидетельствует в пользу предположения о наличии у студентов специального вопросника.

География студенческих записей (выборка не только районов, но и населённых пунктов) имеет «стихийный» характер, полагаем, что материалы записывались студентами в «местах рождения и проживания» во время учебных практик или каникулярный период. География записей обширна, в коллекции представлены тексты, зафиксированные в 11 районах республики (Усть-Куломский, Сыктывдинский, Удорский, Усть-Вымский, Прилузский, Корткеросский, Княжпогостский, Ижемский, Ухтинский, Койгородский, Сысольский р-ны) и нескольких районах Коми-Пермяцкого автономного округа⁴. Часть материалов записана от уроженцев ряда районов республики, проживавших в 1930-е годы в г. Сыктывкар. Материалы фиксировались как на коми, так и на русском языках.

В третью группу мы отнесли 4 дела с общим названием «Фольклор русский» (НМ РК: КП-12496, КП-12497, КП-12498, КП-12499). В делах содержатся рукописные и машинописные материалы на русском языке, датированные разными годами в период с 1911 по 1936 гг.: в трёх представлена машинопись, один том (НМ РК: КП-12499), рукописный, называется «Фольклор русский (Оригинал)» (последнее слово в названии тома указывает на то, что он был составлен, по всей видимости, раньше других и стал основой для подготовки трёх томов с машинописными экземплярами). В делах содержатся переводы фольклорных текстов, записанных Павлом Дорониным, Г. А. Старцевым, А. С. Сидоровым и др. собирателями. Часть фольклорных материалов, описаний обрядов «взята» из более ранних отечественных и зарубежных публикаций (Савваитов 1850; Рогов 1860; Цембер 1913, 1914; Fokos-Fuchs 1913, 1917;

Wichmann 1916 и др.). Как мы отметили выше, представлены только переведённые на русский язык тексты без оригиналов, что, вероятно, стало решающим фактором при номинации дел при брошюровании.

Исследователи полагают, что эти записи готовились для публикации в рамках программы 1930-х гг. «Фольклор народов СССР» (об этом см., например, Рассыхаев 2007а: 381). Качество и содержание помет на полях также указывают на то, что рукописные тексты из дела КП-12499 предполагали опубликовать: «Взято из книги Вихмана» (л. 156), «Вариант взят по записи гр-на Ертомского с/совета В. Кочина, конец изменен по аналогичному варианту, записанному П. Дорониным» (л. 184), «За основу взят вариант, записанный И. Вихманом. Дополнения внесены по аналогичному сюжету, записанному П. Дорониным» (л. 193), «Записано Р. Фуксом, две строчки дополнены П. Дорониным» (л. 280), «Записано в разных вариантах в 1923-1924 г. Пав. Дорониным. Последний раздел от слов «Молодые дни» записан Рафаэлем Фуксом» (л. 78об.) и мн. др. Во многих переводах сделаны исправления. Собственно, приведённые выше примеры ремарок довольно ярко демонстрируют принципы работы публикаторов с текстами (вмешательство в текст, правка переводов).

Любопытны два письма, подшитые в одно из дел (НМ РК: КП 12498. Л. 1, 2), содержание которых отчасти объясняет историю формирования этих четырёх томов фольклорных записей. В письмах содержится информация о подготовке книги «Творчество народов СССР», издание которой планировалось осуществить в 1936 году силами московских редакций «Правда» и «Две пятилетки». В первом письме от 3 августа 1936 г., подписанном представителем Области Коми при Президиуме ВЦИК И. И. Оплесниным, отмечено, что в сборник предполагается включить «все важнейшие виды народного творчества после Октября. [...] песни, частушки, пословицы, сказы и сказки», которые отразят «основные этапы великой Октябрьской социалистической революции: Октябрь, гражданскую войну, восстановительный период, индустриализацию страны, коллективизацию и борьбу с кулачеством, культурную революцию, положение женщины, национальную политику партии. [...] ... большим количеством фольклорного материала располагает

Областной музей и директор музея тов. Старцев» (выделено нами — Ю. К.) (НМ РК: КП 12498. Л. 2). Во втором письме от 19 августа 1936 года организатор тома «Творчество народов СССР» Членов обращается в Сыктывкарский краеведческий музей с просьбой прислать имеющийся материал, подготовленный для сборника «Коми фольклор», в главную редакцию «Две пятилетки», отмечая некоторые принципы публикации (материалы могут быть как рукописные, так и опубликованные, подлинники на коми языке должны иметь подстрочные переводы на русский язык) и обязательность оплаты за предоставленные произведения и переводы (НМ РК: КП 12498. Л. 1).

На сегодняшний день материалы, сосредоточенные в этих четырёх томах, представляют интерес в плане методики перевода⁵, критериев отбора текстов для публикации. Эти материалы можно рассматривать как инвентаризационные: они демонстрируют корпус накопленных к 1930-м годам архивных и опубликованных записей, сделанных от коми (зырян и пермяков).

Методика описания рукописей и обработки материалов коллекции

Коллекция неоднократно становилась объектом внимания исследователей, правда, фольклорные материалы использовались, по большей части, в связи с конкретными предпочтениями: во-первых, при описании репертуара отдельных локальных фольклорных традиций республики рукописные материалы используются в совокупности с другими опубликованными и архивными данными; во-вторых, при анализе конкретных жанров; в-третьих, отдельные тексты привлекаются в качестве иллюстративного материала, подтверждающего концепцию исследователя⁶.

Целенаправленная планомерная работа с коллекцией стала проводиться группой сотрудников сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН относительно недавно. Коллектив исследователей поставил перед собой задачу описать фольклорные материалы и подготовить каталогпутеводитель по фольклорному собранию с целью ознакомления широкого круга исследователей с имеющимися в коллекции материалами.

При работе с коллекцией возникает ряд трудностей как технического, так и содержательно-системного характера. Во-первых, многие записи имеют неполную паспортизацию: с разной степенью детализации указаны сведения об информантах, месте и времени записи (некоторые примеры мы привели в Крашенинникова 2007а: 67-68). Во-вторых, по свидетельству старейших сотрудников музея, рукописи сшивались в дела в 1950-е годы; вероятно, делалось это несколько формально, поскольку в студенческих рукописных тетрадях обнаруживаются письма корреспондентов ОИКК с записями фольклорного материала. Содержание этих писем позволяет заключить, что в республике в 1930-е годы продолжалась собирательская работа, в которой были задействованы энтузиасты – местные жители, краеведылюбители, корреспонденты ОИКК⁷, активно записывавшие и отправлявшие в Сыктывкар материалы⁸. В-третьих, наличие трудно читаемых записей, выполненных угасающим карандашом⁹. Наконец, часть записей сделана смешанным молодцовским 10 и латинизированным алфавитами, имевшими хождение в 1930-е годы.

Проблемы возникают на уровне описания и систематизации материалов. Вполне надёжно идентифицируются сказочная и несказочная проза, детский фольклор, малые жанры, заговорная поэзия. Некоторые тексты сопровождаются комментариями и оценочными высказываниями собирателей по поводу записанного материала (отдельные примеры см. в Крашенинникова 2007а: 69, сн. 9). В ряде случаев контекстуальные и комментирующие данные позволяют определить жанровую принадлежность текстов, делать выводы о специфике бытования текстов в традиции. Вместе с тем, в коллекции довольно много непаспортизированных и непрокомментированных записей. При их описании становится понятно, что сделать жанровую атрибуцию возможно при знании местного репертуара или содержания известных по другим традициям вариантов.

Отечественная фольклористика на сегодняшний день накопила довольно много продуктивных примеров, связанных с описанием и систематизацией фольклорных материалов — отдельных жанров и разножанровых фольклорных коллекций. В числе первых отметим, в частности, работы фольклористов Карельского научного центра РАН (Кузнецова 1990), Сыктывкарского государственного университета (Власов и др. 2000),

Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (Корепова и др. 2008) с описанием песенных, эпических жанров, религиозного фольклора и мн. др. Из работ по систематизации фольклорных собраний отметим, например, указатель фольклорных материалов, хранящихся в фольклорном архиве Горьковского государственного университета (Корепова 1976—1986); трёхтомник «Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества», подготовленный Дмитрием Зелениным (Зеленин 1914—1916), который на сегодняшний день не потерял своего значения для исследователей и содержит необходимую информацию о большей части рукописей, хранящихся в архиве РГО и др.

Анализ разных видов фольклорных указателей и каталогов фольклорных собраний и коллекций, выполненных исследовательскими коллективами или отдельными учёными, позволил выработать принципы описания рукописных материалов НМ РК. Приемлемыми для нашей работы оказались исследовательские установки Д. К. Зеленина в «Описании рукописей...». Выполненное Зелениным описание рукописей РГО содержит довольно много информации, связанной с состоянием той или иной рукописи, и даёт представление о содержании каждого дела, причём наиболее интересные, любопытные, нестандартные, оригинальные с точки зрения Зеленина факты, фрагменты описаний, фольклорные тексты он публикует. Любопытны и его комментарии, в которых он предлагает варианты из других традиций, сопоставляет рукописи одного и того же корреспондента с целью выявления повторяющихся фрагментов, отмечает те рукописи, которые были опубликованы, даёт оценку содержания и качества рукописей, говорит о жанровых особенностях текстов (например, см. Зеленин 1914: 233, 227, 244, 247 и мн. др.).

Помимо коллективной работы, связанной с описанием и систематизацией фольклорных рукописных материалов, объектом внимания становились отдельные жанры, фольклорно-этнографические феномены или материал, записанный в отдельных локальных традициях республики. Так, проанализирован корпус коллективно-групповых прозвищ, систематизация которых по отличительным признакам, закреплённым в самом названии присловья, позволила распределить их на несколько лексико-семантических групп. Архивные материалы 1930-х гг. показали существование в Коми крае довольно развитой систе

мы локально-групповых прозвищ, некоторые из которых фиксируются и в современных экспедиционных материалах конца XX—начала XXI вв. Коллективные прозвища содержат сведения о материальной и духовной культуре населения Республики Коми, дают представление о занятиях, быте, экономическом положении, среде обитания, религиозных практиках местных жителей и проч. (Крашенинникова & Низовцева 2014).

Проделана инвентаризационная работа с записями детского игрового фольклора коми: выявлены и проанализированы жанры, описаны детские игры. Анализ материалов показал, что широкое распространение в локальных традициях коми получили считалки и скороговорки, песни-сказки. Большое количество однотипных и мало вариативных записей скороговорок позволяет предположить, что эти тексты студенты-собиратели слышали, в том числе, в студенческой среде, могли фиксировать их друг от друга. Другие жанры детского фольклора (потешки, прибаутки, пестушки, колыбельные) в рукописях встречаются реже (Рассыхаев 2007b).

Осуществляются работы по описанию и систематизации загадок и паремийных жанров фольклора коми¹¹, проводится анализ образной системы, в частности, рассмотрены вербальные манифестации образов стихий в загадках и обозначены существующие заместительные номинации в загадках близкой тематики (Низовцева 2014b); примеры реализации некоторых смысловых концептов в паремиях коми (например, концептов «бедность» и «богатство», см. Низовцева 2014a).

Исследовательский интерес вызвала рукопись, присланная в 1933 году из Прилузского р-на Республики Коми, в которой представлена коллекция заговоров, неканонических молитв, оберегов и сведений о различных магических ритуальных практиках, направленных на достижение достатка, здоровья, благополучия. Тексты были опубликованы (Панюков 2008). Анализ отдельных поэтических образцов позволил говорить об участии книжных источников при составлении рукописи и выделить некоторые из них, указать близкие варианты из экспедиционных записей начала XXI в. (Крашенинникова 2014).

Ещё одним направлением работы с коллекцией стало составление указателей собирателей и информантов. Внимание к этому аспекту, несмотря на скупые комментирующие сведения и довольно бедный паспортный аппарат, дало возможность

озвучить имена конкретных собирателей (краеведов, местных жителей, членов ОИКК, студентов педагогического института) и говорить о роли общественных организаций того времени в сохранении фольклорного наследия коми (например, см. Рассыхаев 2007а). О некоторых авторах рукописей удалось собрать и современные сведения. В частности, «открытием» стало имя Тихона Степановича Подорова – собирателя фольклора, автора детских рассказов и стихотворений, представителя «наивной литературы» Коми края 1920–1930-х годов. Практически неизвестный современным исследователям, Подоров в указанные годы записывает фольклорные произведения (частушки, песни, загадки, считалки, сказки – всего 56 единиц) и собственные авторские литературные сочинения, предназначенные для детского чтения (11 стихотворений и 12 рассказов) (Рассыхаев 2007с: 99). Архивные и фольклорные изыскания на «малой» родине Т. С. Подорова позволили обнаружить некоторые фактические данные, дополняющие реальный «портрет» этого человека, и записать корпус фольклорных текстов, в которых он предстаёт как фольклорный персонаж (Баженова 2007).

Актуальность коллекции безусловна при описании фольклорного репертуара отдельных коми и русских локальных традиций республики. Поскольку рукописное собрание преимущественно связано с фольклорной культурой коми, тем ценнее материалы, записанные в русских локальных традициях республики. Эти традиции формировались русскими переселенцами-мигрантами из северных, северо-восточных и центральных губерний России в условиях довольно тесных контактов с коми населением. Переселение русских происходило в силу различных социально-экономических причин XVI–XIX вв., в частности, в связи с зарождением и развитием промышленности (солеваренное, чугунолитейное и чугуноплавильное производство), освоением северных территорий, конфессиональными процессами и др. Это локальные традиции сёл Усть-Цильма (Чилимдін, Усть-Цилемский р-н), Лойма (Прилузский р-н), Серёгово (коми Серегов, Княжпогостский р-н), посёлков Нювчим (Сыктывдинский р-н), Кажым и Нючпас (Нюдзпоска, Койгородский р-н) (об этом подробней: Власов & Канева 2006: 24-25; Бандура & Крашенинникова 2011). В частности, в рукописях обнаружена довольно полноценная коллекция фольклорных материалов, записанных шестью собирателями в серёговской локальной традиции. Сложение состава местного населения обусловлено появлением в конце XVI века на реке Вымь соляного промысла и притоком на эту территорию выходцев из разных местностей (Власов & Канева 2006: 26). В коллекции представлена сказочная и несказочная проза, свадебная лирика, частушки, заговорно-заклинательная поэзия, детский и материнский фольклор, загадки, пословицы, поговорки, приметы, предписания. Особенности поэтики, функционирования и бытового назначения многих фольклорных произведений указывают на близость к записям из локальных традиций Русского Севера, а более детальное сопоставление местных материалов с севернорусскими даёт довольно много текстологических «пересечений». С другой стороны, местные маркеры (названия топографических и ландшафтных объектов, прозвища жителей, особенности производства – соляного промысла и др.), встречающиеся во многих фольклорных записях, указывают на местное происхождение этих текстов (Крашенинникова 2016).

Заключение

Итак, фольклорное собрание Национального музея Республики Коми, сформированное в первую треть XX века, представляет интерес для специалистов – фольклористов, этнографов, лингвистов, историков культуры и образовательного процесса. В рукописных материалах отражена духовная жизнь населения Коми края конца XIX – первой трети XX века. В них содержатся описания свадебного обряда, различных магических практик, связанных с повседневным образом жизни, строительством, промыслами (охота, рыболовство), занятиями (земледелие, скотоводство), обрядами годового цикла. В жанровом отношении в коллекции представлены жанры детского фольклора (материнская поэзия, детский игровой фольклор, детская сатирическая поэзия и др.), обрядовая и необрядовая поэзия, песенно-игровой фольклор, загадки, пословицы, поговорки, приметы, сказочная и несказочная проза, заговорно-заклинательная поэзия (приговоры, заговоры, заклинания и проч.), маргинальные жанры (поверья, суеверия, запреты, прескрипции) в составе описаний ритуалов.

Эта коллекция представляет безусловный интерес для специалистов-фольклористов, поскольку является одним из первых в республике рукописных собраний фольклорных материалов. Записи отчасти демонстрируют перечень жанров многих локальных и микролокальных традиций Республики Коми (конца XIX – первой трети XX вв.) и могут использоваться для дополнения, уточнения фольклорного репертуара отдельных местностей. Опыт современных полевых исследований показывает, что некоторые вопросы, связанные с жанровым составом фольклорного наследия народа коми и русских, проживающих на территории республики, могут быть разрешены с помощью этих архивных записей. При наличии современных материалов рукописи могут привлекаться для оценки динамики развития некоторых обрядов, жанров; разновременные записи демонстрируют диапазон поэтических средств некоторых жанров (в частности, актуально для паремий, произведений детского фольклора).

Рукописные материалы являются ценным источником для изучения диалектных особенностей коми языка первой трети XX века: сопоставление их с современными диалектными материалами позволит проследить диахронические изменения в коми языке. Кроме того, в имеющихся записях нашли отражение процессы, происходившие с коми литературным языком в 1920–1930-е гг.: фольклорные документы фиксировались в период становления литературного языка, во время активного функционирования и использования молодцовского алфавита.

Информация, хранящаяся в коллекции, любопытна с точки зрения изучения процессов становления и развития гуманитарных исследований в Коми крае в первой трети ХХ в., совершенствования собирательских методик, специфики публикаторских предпочтений. Студенческие записи могут быть полезны для «реконструкции» образовательного процесса 1930-х гг., а также выявления особенностей работы студентов с информантами (наличие/отсутствие вопросника, выбор информантов, география записей, фиксация и оформление фольклорных материалов и многое др.).

Сокращения

 ${\rm AK\Phi\,M\Gamma Y}$ – архив кафедры фольклора Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Архив колледжа — Архив Сыктывкарского педагогического колледжа № 1. Книга приказов № 4 по личному составу (приём, перемещение, увольнение). 11.01.1933—31.12.1936 гг. Приказ № 54 от 4.11.1934 г.

Архив РГО – Архив Русского географического общества

Архив РЭМ – Архив Российского этнографического музея

ГАКО – Государственный архив Кировской области

НМ РК – Национальный музей Республики Коми, фольклорное собрание

ОИКК – Общество изучения Коми края

РО РНБ – Российская национальная библиотека им М. Е. Салтыкова-Щедрина, рукописный отдел

Примечания

- * Статья написана в рамках проекта РГНФ и Правительства Республики Коми. Проект «Коллекция рукописных фольклорных материалов Национального музея Республики Коми: создание каталога-путеводителя по фольклорному собранию», рег. № 14-14-11002 а(р).
- Отметим, что в российских архивах и отделах рукописей библиотек также хранятся материалы, связанные с фольклорным наследием коми и русского населения, проживающего на территории Республики Коми, например, рукописи Павла Савваитова (РО РНБ. О. XVII. № 65), Степана Мельникова, Евгения Кичина (Архив РГО. Р. 7. Оп. 1. Ед. хр. 8, 23, 57, 61), Виктора Покровского (Архив РЭМ: Ф. 7. Оп. 1. Д. 370, 371, 382), Александра Попова (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 383, 387), Николая Попова (Архив РЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 384-386, 388), Ивана Суворова (Архив РЭМ: Ф. 7. Оп. 1. Д. 389, 390), Павла Шумкова (Архив РЭМ: Ф. 7. Оп. 1. Д. 159) (материалы из архива РЭМ опубликованы, см.: Русские крестьяне 2008: 437–499), Михаила Косарева (ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. 74 л.) (обзор фольклорных материалов в рукописи М. С. Косарева см. Крашенинникова 2007b) и др.

- ² Как отмечает С. А. Попов, текст был записан в селении Уса (совр. Усть-Уса Усинского р-на Республики Коми). На первом листе рукописи есть помета «№ 102. 26.01.[19]27», предположительно это дата поступления рукописи в архив. Рукопись выполнена синими чернилами без зачеркиваний и исправлений. Вероятно, она была подготовлена для публикации, о чём свидетельствует ремарка в верхнем углу л. 38: «К печати допустим, но очень большая статья. В крайнем случае, при полном отсутствии материала можно *пуститы*», подпись неразборчива. Рукопись состоит из вступительной заметки (л. 38), в которой указана дата записи текста (1924 г.), место записи («селение Уса, находящееся на устье реки впадающей в Печору – Усы», л. 38), сделано описание информанта, отмечены условия фиксации текста («...записать за его пением мне не удалось, а пришлось записать в виде рассказа. [...] не успел я закончить запись, пришел пароход, приходилось невольно бросить работу...», л. 38). На лл. 39–47 – текст былины на коми языке; лл. 48–53 – авторский анализ текста, сопоставление отдельных фрагментов с былинами из более ранних публикаций, в частности, сборника А. Маркова «Беломорские былины» (Марков 1901); лл. 54-62 - перевод текста с коми языка на русский, выполненный С. А. Поповым (принципы перевода отражены в финальной ремарке: «При переводе настоящей былины гл[авной] целью являлась передача насколько возможно ближе к оригиналу былины. Отсюда возможно были опущены правила стилистики», л. 62).
- 3 Собственно вопросник нам обнаружить не удалось. Вероятно, студенты руководствовались брошюрой (или вопросник был составлен на её основе), которую подготовил и опубликовал в 1933 году Г. А. Старцев (см. Старцев 1933). Она представляет собой своеобразные методические указания по собиранию и фиксации фольклора. Старцев предлагает самую общую классификацию фольклора коми, выделяя «мифы и легенды, заговоры, сказки, песни, пословицы и поговорки, загадки и ряд видов детского фольклора» (Старцев 1933: 9); дает краткую характеристику жанров, упоминая, кроме названных, также частушки, прозвища, присловья, прибаутки (Старцев 1933: 10-20) и выделяя в отдельный раздел детский фольклор (Старцев 1933: 20-22). Завершает брошюру раздел с методическими рекомендациями «Что и как записывать» (Старцев 1933: 22-23). Брошюра использовалась студентами, на это указывают, в частности, содержание письменной работы по фольклору студента II курса литературного факультета В. Н. Матвеева (НМ РК: КП-12484. Л. 206-233). Благодарю Людмилу Лобанову за указание на эту работу Г. А. Старцева.

- 4 Приведём список населённых пунктов, выявленных в студенческих записях (не претендуя на его исчерпывающий характер; принадлежность к районам дана по состоянию на 2006 г. [Справочник 2006]): Усть-Куломский район: с. Помоздино (коми Помосдін), с. Усть-Нем (Немдін), с. Усть-Кулом (Куломдін), с. Аныб, с. Вольдино (Вольдін), с. Носим; Сыктывдинский район: с. Пажга (Паджга), с. Выльгорт, с. Палевицы (Паль), д. Сотчем (Сотчом, в настоящее время входит в с. Палевицы), д. Тентюково (Тентюков, в настоящее время входит в г. Сыктывкар), д. Шошка (Сёська), д. Граддор, д. Лозым (Лозым), д. Парчег (Парчог); Удорский район: д. Черныб (Чернутьево), д. Георгиевская (исключена из учётных данных в 1968 г.), д. Жуковская (исключена из учётных данных в 1956–1960-е гг.), д. Ёртом (Йортымдін), д. Чупрово (Ёвкодж), д. Важгорт, д. Пучком (Путшкымдін); Усть-Вымский район: с. Усть-Вымь (Емдін), д. Коквицы (Om), д. Пальтыдор (в настоящее время входит в д. Коквицы), д. Гам, д. Заручей (в настоящее время входит в с. Усть-Вымь); Прилузский район: с. Объячево (Абъячой), д. Шишкинпом (в настоящее время входит в с. Объячево), с. Прокопьевка, с. Летка, с. Мутница, д. Талица (Талича), д. Слудка, д. Поруб (Поруб), с. Спаспоруб, д. Ракинская (Яг), д. Занулье, д. Ношуль); Корткеросский район: с. Корткерос (Корткерос), с. Вомын, д. Позтыкерес (Позтыкерос), с. Додзь (Додз); Княжпогостский район: с. Серегово (Серегов), с. Турья (Туръя), д. Часадор, д. Весляна (Весыва); Ижемский район: с. Ижма (Изьва), с. Брыкаланск (Кыдзкар); Ухтинский район: с. Кедва; Койгородский район: с. Ужга, д. Вадор (ныне с. Койгородок (Койгорт), с. Грива; Сысольский район: с. Чухлом (Чуклом), с. Куниб, д. Пустошь (Пустош), с. Межадор, с. Пыёлдино (Поёл). Коми-Пермяцкий автономный округ: Кочёвский район (д. Петухово, д. Пыстогово); Косинский район (д. Чазево); с. Архангельское, д. Черепаново.
- 5 Попутно отметим, что часть переводов была выполнена студентами Коми педагогического института, многие из которых являлись и собирателями в 1934—36 гг., например, А. Холоповой, А. Кипрушевой, М. Третьяковой, А. Ермолиной, А. Агафоновой, М. Потолицыной, Латкиным, Ольгой Чариной и др.
- ⁶ К последнему нашему замечанию см., например, работу Анатолия Панюкова в настоящем издании.
- ⁷ Это важно отметить, поскольку ОИКК, образованное в 1922 году, было ликвидировано 21 мая 1931 года (Жеребцов & Рожкин 2005: 59), а материалы, тем не менее, продолжали записываться и поступать в г. Сыктывкар.

- ⁸ Например, в тетради студента второго курса группы 2 «Б» Н. Старцева (о нём есть запись в документах Сыктывкарского педагогического колледжа (Архив колледжа, Л. 91) с записями из дер. Пыёлдино Сысольского района мы обнаружили письмо, датированное 25.08.1935 г. и отправленное в ОИКК корреспондентом этого общества Ст. Ал. Марковым из Удорского района: «г. Сыктывкар. Орг. бюро по изучению коми края. При сем я вам посылаю несколько материалов для составления фольклора следующих разделов: 1) детские [с]читалки, 2) деревенские частушки, 3) свадебные читалки (молитвы), 4) дразнилки деревень и сел. А больше пока выслать не мог, хотя и материал есть, но переписать не мог. Вышлю в следующий раз. Затем если у вас есть канцтовару, как-то бумаги, карандаши, то я прошу мне выслать немножко, а то у меня бумаги нет, и здесь в кооперативе купить тоже нет. Затем постарайтесь поскорей сообщить про фотоаппарат. К сему с товарищеским приветом ваш кор[р]еспондент Марков, с. Черныб Удорский район» (НМ РК: КП-12482. Л. 201-201об.). В материалах мы обнаружили свадебный приговор, произносившийся женихом после того, как невесту сажали за стол: «Скок-поскок через порог, правой ножкой переволок. З[д]равствуйте, тетки-молодтки, любимые суседки. Родственники меня знали, часто видали, меня, молодца, поженили и невесту похвалили. Я теперь шел-пошел, за ворот зашел: петух курица топчет, воробей воробица. За скобы за руками, за молитву за зубами. Ты прежде была красная девица, а после прижидается (так в рукописи, возможно, в значении ожидаем, ждём – Ю.К.) молодую молодицы. Вода близка, горы низка, ушята маленький, коромысло тоненький. Работа у нас домашняя, сарафан гумажный, через стын не скочи, сарафан не дери, [к] чужо мужу не ходи, меня, молодца, [в] безчестья (л. 204 об.) не [в]води. С плеч вострых семи хвостах горячей кровь брызнет. А вы что тут сидите, старые старушки? Пойдете на печи да ели ржаны калачи или пили кислый квас. Нам тесно и без вас. Вам скорей убираться, а нам счас[т]ливо оставаться. Аминь, аминь, аминь» (НМ РК: КП 12482. Л. 204-204об. Рукопись, чернила. Зап. Ст. Ал. Марков до 25.08.1935 г. в с. Черныб Удорского р-на Автономной области Коми от Епистимии Андриановны Селивановой, 1898 г.р.). Подлинность приведённого текста, аккуратность и тщательность собирателя при фиксации подтверждается записанным в 1977 году фольклористами МГУ приговором от того же информанта: обе записи близки по вербальной манифестации, в них отмечены минимальные текстологические разночтения (см.: АКФ МГУ: ФЭ-11:7408, № 3).
- ⁹ В частности, здесь укажем полевые материалы Г. А. Старцева, сделанные в 1920 году во время поездки по населённым пунктам Удорского района республики (НМ РК: КП-12488).

- 10 Назван по фамилии его создателя Василия Молодцова. Молодцовский алфавит функционировал в достаточно ограниченный временной период (1918–1930, 1936–1938 гг.), применялся коми-зырянами и коми-пермяками, опирался на русский алфавит (кириллицу) с добавлением особых знаков и значков при начертании некоторых букв, обозначающих мягкие согласные и аффрикаты; был строго фонематическим; имел некоторые черты латинского алфавита (об этом подробней: Цыпанов 1998: 264–266).
- ¹¹ См., в частности, работу Светланы Низовцевой в настоящем сборнике.

Литература

- Баженова, Ольга 2007. Тихон Степанович: фольклорный образ и историческое лицо. Жеребцов, Игорь (ред.). Известия общества изучения Коми края. Научно-популярный краеведческий журнал. № 1 (10). Сыктывкар, 106–111.
- Бандура, Светлана & Крашенинникова, Юлия 2011. Культурное наследие Нювчима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст. Каргин, Анатолий (ред.). Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 14: Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: сб. научных статей. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 121—131.
- Власов и др. 2000 = Власов, Андрей (ред.) & Канева, Татьяна & Николаева, Н. & Шабанова, О. (сост.). Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета: опыт научного описания. Систематический указатель. Вып. 1: Песенный фольклор Печоры. Сыктывкар.
- Власов, Андрей & Канева, Татьяна 2006. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России). Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар, 16–39.
- Жеребцов, Игорь & Рожкин, Евгений 2005. Стоявшие у истоков. Очерки истории становления гуманитарной науки в Коми. Сыктывкар.
- Зеленин, Дмитрий 1914—1916. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1—3. Петроград: тип. А. В. Орлова.

- Крашенинникова, Юлия 2007а. Фольклорные материалы в фондах Национального музея Республики Коми (проблемы описания коллекции). Канева, Татьяна (ред.). Духовная культура финно-угорских народов России. Материалы Всероссийской научной конференции к 80-летию А. К. Микушева. Сыктывкар, 66—69.
- Крашенинникова, Юлия 2007b. Обзор материалов вятского архива по традиционной культуре южных коми. Вятский родник: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 8. Киров, 55–59.
- Крашенинникова, Юлия & Низовцева, Светлана 2014. О коллективных прозвищах сельских жителей Коми края (на архивных материалах первой трети XX в.). Белова, Ольга (ред.). Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. Академическая серия. Вып. 49. Москва, 266—284.
- Крашенинникова, Юлия 2014. «Заговорная» тетрадь из фондов Национального музея Республики Коми (текстологические заметки). Крашенинникова, Юлия (ред.). Филологические исследования 2014. Источники, их анализ и интерпретация в филологических науках. Сборник статей. Сыктывкар, 21–25.
- Крашенинникова, Юлия 2016. Фольклор русских локальных традиций в фольклорном собрании Национального музея Республики Коми. Русские в иноэтничном окружении. Русский фольклор в странах Балтии. Сборник статей. Москва (in press).
- Корепова, Клара (ред.) 1976—1986. Библиографический указатель материалов фольклорного архива кафедры русской литературы Горьковского государственного университета. Вып. 1–7. Горький.
- Корепова и др. 2008 = Корепова, Клара (ред.) & Шеваренкова, Юлия & Храмова, Наталья & Макаревич, Ольга (сост.). Религиозный фольклор в архиве Центра фольклора ННГУ: указатель сюжетов. Нижний Новгород.
- Кузнецова, Валентина (сост.) 1990. Русские эпические песни: Каталог Рукописного фонда научного архива Карельского научного центра AH СССР. Петрозаводск.
- Лыткин, Василий 1930. Краткий обзор диалектов коми языка. Записки общества изучения коми края. Вып. 5. Сыктывкар, 31–40.
- Марков, Алексей 1901. *Беломорские былины, записанные А. Марковым.* Москва: Т-во скоропечати А. Г. Левенсона.

- Низовцева, Светлана 2014а. Концепты «богатство» и «бедность» в малых фольклорных формах народа коми. Грусман, Владимир (ред.). Богатство и престиж в традиционной культуре: Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Санкт-Петербург, 91—94.
- Низовцева, Светлана 2014b. Образы стихий и их проявления в загадках коми (по архивным материалам первой половины XX века). Известия Общества изучения Коми края: сборник статей. Вып. 14. Сыктывкар, 117–123.
- Панюков, Анатолий 2008. Рукопись заговоров 1933 года из деревни Поруб Прилузского района Республики Коми. Народная медицина в системе культурной адаптации населения Европейского Севера: итоги и перспективы междисциплинарных исследований. Сыктывкар, 216—254.
- Попов, Андрей (сост.) 1938. Фольклор народа коми. Т. 1. Архангельск.
- Программы 1924 = Программы по изучению Коми края. Усть-Сысольск: Коми издательство.
- Рассыхаев, Алексей 2007а. Забытые собиратели фольклора коми (по материалам рукописей отдела фондов Национального музея Республики Коми). Иванова, Татьяна (ред.). Рябининские чтения 2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 379—381.
- Рассыхаев, Алексей 2007b. Коллекция детского фольклора в собрании Национального музея Республики Коми. Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 6. Сыктывкар, 299—305.
- Рассыхаев, Алексей 2007с. Т. С. Подоров как собиратель фольклора и начинающий литератор. Жеребцов, Игорь (ред.). Известия общества изучения Коми края. Научно-популярный краеведческий журнал. № 1 (10). Сыктывкар, 98–105.
- Рогов, Николай 1860. *Опыт грамматики пермяцкого языка*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук.
- Русские крестьяне 2008 = Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 4: Тотемский, Устьсысольский, Устюгский и Яренский уезды. Санкт-Петербург.

- Савваитов, Павел 1850. Грамматика зырянского языка. Санкт-Петербург.
- Справочник 2006 = Административно-территориальное и муниципальное устройство Республики Коми (на 1 августа 2006 года). Издание 6. Сыктывкар.
- Старцев, Георгий 1928. Свадебные причитания зырян на Выми. *Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР*. Ленинград, 199–217.
- Старцев, Георгий 1933. *Коми фольклор (Его изучение и значение, жанры, детский фольклор, что и как изучать)*. Сыктывкар: Коми госиздат.
- Терюков, Александр. Старцев Георгий Афанасьевич. Сотрудники PHБ — деятели науки и культуры. Биографический словарь. T. 1–4; http://www.nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=1205 (дата обращения 14.01.2015).
- Цембер, Андрей (сост.) 1913. *Коми мойдан кывъяс* [Коми сказки]. Усть-Сысольск.
- Цембер, Андрей (сост.) 1914. *Коми мойдан и сыылан кывъяс* [Зырянские сказки и песни]. Усть-Сысольск.
- Цыпанов, Евгений 1998. Молодцовский алфавит. Федюнева, Галина (ред.). *Коми язык. Энциклопедия.* Москва: ДИК, 264–266.
- Fokos-Fuchs, David 1913. Zürjén népköltészeti mutatványok. Budapest.
- Fokos-Fuchs, David 1917. Zürjén szövegek. Budapest.
- Wichmann, Yrjö 1916. Syrjänische Volksdichtung. Helsinki: Société Finno-Ougrienne.

МАЛЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ФОРМЫ В КОМИ ТРАДИЦИИ: ЗАГАДКИ (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА)*

Светлана Низовцева

svetlananiz@mail.ru

Аннотация: В работе рассматриваются записи малых фольклорных форм из рукописной коллекции Национального музея Республики Коми. Коллекция представляет собой собрание фольклорно-этнографических записей, сделанных в 1930-е гг. Наибольшую часть коллекции составляют рукописные материалы, записанные студентами 2-4 курсов Коми педагогического техникума в качестве практической работы по фольклору. В статье представлен корпус загадок коми из коллекции, выполнена их систематизация по тематическому принципу с выделением нескольких тематических групп. Также отмечена национальная специфика коми загадок. В частности, показано, как национальная специфика проявляется на уровне тематики, образного кодирования, поэтических приёмов, структурных особенностей и др. Работа сопровождается богатым иллюстративным материалом. Записи загалок в коллекции Национального музея Республики Коми – один из самых богатых источников по количеству текстов, поэтому ценность материала не вызывает сомнений.

Ключевые слова: фольклор коми, малые фольклорные формы, загадки, тематическая классификация, национальная специфика

Текстологическими источниками для статьи послужили неопубликованные архивные материалы, хранящиеся в фондах Национального музея Республики Коми (далее НМРК). Коллекция представляет собой собрание фольклорно-этнографических записей, сделанных в 1930 годы (всего 21 дело)1. Наибольшую часть коллекции составляют рукописные материалы, записанные студентами 2-4 курсов Коми педагогического техникума в качестве практической исследовательской работы по фольклору. Жанровый репертуар весьма разнообразен: сказочная и несказочная проза, обрядовая и необрядовая лирика, детский фольклор и т. д., большой процент составляют записи малых фольклорных форм (загадки, пословицы и поговорки, приметы, прибаутки, прозвища и т. п.). Текстов паремий записано достаточно много, записи есть почти у каждого студента, что говорит о том, что малым жанрам было уделено определённое внимание при подготовке к практической работе. Вероятнее всего, студенты работали по специальной программе, в которой были отражены и задания, касающиеся собирания паремий².

В данной статье представлен корпус загадок из коллекции 3 . Прежде всего, отметим национальную специфику и выполним систематизацию, распределив тексты по тематическим группам.

В указанных фондах зафиксировано порядка 3000 вариантов загадок. Это даёт основание признать, что записи загадок в коллекции – один из самых богатых источников по количеству текстов на сегодняшний день. Большие подборки загадок коми можно также найти в архивах Санкт-Петербурга. К примеру, в фольклорном собрании Павла Савваитова (РНБ) зафиксировано свыше 400 вариантов загадок, из них порядка 160 текстов – записи Степана Мельникова (РНБ и РГО)5. Тексты загадок встречаются в экспедиционных отчётах фольклористов и лингвистов, хранящихся в Научном архиве Коми НЦ (как правило, это записи 1950-70-х гг.). Из опубликованных отметим записи Георгия Лыткина, Юрьё Вихмана, Давида Фокош-Фукса, Тойво Уотилы, Кароя Редеи и др., а также лингвистические диалектные сборники, в которых в качестве примеров представлены коми загадки⁶. К сожалению, в настоящее время традиция загадывания в её естественном бытовании в коми сёлах и деревнях угасает. Практически невозможно записать тексты загадок, они уходят из памяти жителей и активного бытования⁷.

Загадки в рукописных тетрадях студентов представлены блоками и чаще всего пронумерованы. Большинство текстов зафиксировано с отгадками (денотатами), в ряде подборок денотаты отсутствуют. Записи сопровождаются паспортом разной информативности. Иногда имеются сведения о районе записи с указанием имени и фамилии, возраста, социального положения информанта: Висьтавліс Торлопова Анна, 61 ароса, крестьянка, 1932 воын. Придаш сиктысь. Проньда С/совет улысь. Сыктывкарской район 'Рассказала Торлопова Анна, 61 год, крестьянка, в 1932 г. Из села Слудка Прокопьевского сельсовета. Сықтывдинский р-н' (КП-12483. Л. 65). Иногда обозначено лишь место записи: Тайос кывлі Поёл сикт совет улысь, кодлысь ог помнит 'Это слышал в Пыёлдинском сельсовете, от кого не помню' (КП-12482. Л. 197об.). В ряде случаев есть указание на самозапись: Записал сам по памяти, или Ачым кывлі ас деревняысь с. Шешка Емдін р-н 'Сам слышал в своей деревне с. Шошка Усть-Вымского р-на⁸ (КП-12482, Л. 62). Студенты, как правило, сами были носителями традиции и записывали информацию, которую помнили или слышали в своей деревне, в месте, где родились и проживали. В некоторых записях информация об источнике вообще отсутствует.

В терминологии, вынесенной в качестве заглавия перед подборками текстов, зафиксированы следующие номинации, передающие специфику жанра загадки: нодкые, ноданкые, нöдасянкыв, нöдöдчан кыв (< нöдны⁹ 'узнать, загадать' + кыв 'слово'), в том числе часто встречается и русский термин загадка. В основном загадки записаны на коми языке 10, русскоязычные записи загадок в коллекции фиксируются, прежде всего, в районах с преобладающим русским населением (например, сс. Усть-Вымь или Серёгово). Коми фольклорная традиция формировалась в ситуации двуязычия (билингвизма) и многие жанры фольклора коми имеют близость (сюжетную, текстологическую, образную, стилистическую и т. д.) с фольклорными жанрами русской традиции, что, несомненно, связано с многовековыми тесными контактами коми с русским населением¹¹. Во всех рукописных подборках можно выделить общераспространённые варианты коми загадок, встречающиеся почти в каждом районе. Например:

Ты войтыштö, та войтыштö, ньöтчыд оз войтышт = $ucepra^{12}$.

 Π уын и ваын \ddot{o} ти нима = cup.

 Γ ид тыр ыж, да öти бöж = nачын нянь да нянь зыр.

 Γ умла вылын чань кок туй = \ddot{c} ог.

Этот капнет, тот капнет, ни разу не капнет = серьги.

На дереве и в воде с одним именем = смола или щука.

Полон хлев овец, да хвост один = хлеб в печи и хлебная лопата.

На гумне след копыта жеребёнка = пуп.

В коллекции НМРК представлены как загадки, весьма схожие с общерусской традицией и даже калькированные (например, Виж абу турун, гогрос абу шар, божа абу шыр = pena 'Зелёная, а не трава, круглая, а не шар, с хвостом, а не мышь = pena' (КП-12490. Л. 11об.)¹³, так и загадки с ярко выраженной национальной спецификой, что проявляется, прежде всего, в языке и образном кодировании. В текстах загадок отразилась специфика материальной культуры и традиционного мировоззрения коми. Оригинальность и самобытное звучание им придают определённые детали, например, использование в качестве заместительных номинаций традиционных предметов быта:

тэсь тасьті = тöлысь. (КП-12483. Л. 74об.; КП-12482. Л. 99) Мунö и иднянь / тупöсь 15 шыблалö = кок туй. (КП-12481. Л. 387; КП-12492. Л. 15) Пож тыр гöрд шег 16 = шом.

(КП-12483, Л. 36об.)

Жöлэб дорын кос тасьт i^{14} /

У каждого желоба чашка для формовки хлеба / чашка с толокном = месяц.

Идёт и ярушники / хлебные лепёшки бросает = след.

Полно решето красных косточек = уголь.

Особый формульный характер также отличает загадку с национальной спецификой. В частности, в загадках коми можно выделить часто повторяющиеся инициальные формулы: muva-muva $uvmonb^{17}$ 'красивая-красивая молодуха', muva-muva monodev

'красивый-красивый молодец', *мича-мича ныв* 'красивая-красивая девушка', *сьод вор шорын / вор шор ворын* 'посреди тёмного / дремучего леса', *быд керкаын* 'в каждом доме' и др., например:

Сьод вор шорын юртом керка = nec чипас. (КП-12482. Л. 19)

Mича-мича ичмонь, да стенлань банöн куйлö = чер. (КП-12483. Л. 21)

Быд керкаын ош лапа = пач чышкан лыс.

Посреди тёмного леса дом без крыши = поленница дров.

Красавица-молодуха, да лицом к стене лежит = топор.

В каждом доме медвежья лапа = помело.

Национальная специфика коми загадок проявляется на многих уровнях, в частности, на уровне образной системы, поэтических приёмов, в использований звукоподражаний, «сниженной» лексики и др. К примеру, в ряде загадок встречается образ $Будимерa^{18}$ или $Бубыля^{19}$:

Кöрт öшиньöд Будимер / Бубыля мытчасьö = ем пысалöм. (КП-12492. Л.15; КП-12482. Л. 73об.) Яй öшинь улысь пыр Буди-

Из железного окошка Будимер / Бубыля выглядывает = вдевание нитки в иголку.

 $\it H\"u$ $\it öшинь улысь пыр <math>\it Eyди \it Мз-под мясного окошка <math>\it Ey \it мер мыччась\"о = зырым.$ $\it (КП-12482. Л. 228)$

Наличие в загадываемом тексте характерного для фольклора и традиционных представлений коми персонажа подтверждает национальную принадлежность этих паремий. К тому же, загадок с подобной семантической реализацией денотатов (выглядывание в окно какого-либо существа = вдевание нитки в иголку или сопли в носу) в русской традиции не зафиксировано²⁰.

Оригинальными можно считать загадки, в которых реализуется принцип омонимии. Например, в традиции коми получила широкое распространение загадка Π уын и ваын \ddot{o} mu нима = cup 'На дереве и в воде с одним именем = смола и шука'²¹. К числу менее распространённых текстов можно отнести загадку Mуын и небесаын \ddot{o} mu нима = $\kappa o d$ зув 'И на земле и в небе

с одним именем = звезда и муравей (кодзув)' (КП-12495. Л. 21). В большинстве коми диалектов лексема кодзув имеет значение 'звезда', в ряде диалектов – 'муравей' (лит. кодзувкот). Весьма часто в загадках используются звукоподражательные лексемы, характерные для коми языка, вследствие чего появляются оригинальные звукоизобразительные образы:

Зур-зар сюйян, люс-ляс кыскан = ва лэпталом. (КП-12483. Л. 60)

Вучки-вачки му вывті, йола кыло ва вывті = варто. (КП-12483. Л.159об.)

Резво «зур-зар» засунешь, шлёпая «люс-ляс» вытащишь = поднятие воды из колодца.

Хлопает «вучки-вачки» по земле, эхо слышно по воде = молотьба.

Национальная специфика проявляется и на тематическом уровне. В связи с этим мы выполнили традиционную тематическую классификацию загадок, в основе которой лежит семантическая реализация денотатов. Весь имеющийся корпус загадок в коллекции мы распределили по нескольким тематическим группам. В качестве иллюстративного материала приведём одни из самых распространённых текстов, зафиксированных в большом количестве вариантов.

В группу загадок о **природных явлениях** вошли тексты о небе и небесных светилах, земле, водных объектах и осадках, грозе, молнии, ветре и т. п. К примеру:

 Γ ид пельосын шомйов бекар = толысь. (КП-12482. Л. 61об.) Лоз гон вывті серей вов гоняйто = кымор. (КП-12482. Л. 99об.)

В углу хлева миска с кислым молоком = месяц.

По синей шерсти серая лошадь бегает = туча.

Интересно, что в загадках природные объекты часто соотносятся с бытовыми домашними предметами, т. е. приближены к чему-то земному, обыденному, повседневному. Например, месяц или солнце — чашка, миска с какой-либо похлёбкой, хлебная краюха; небо — покрывало, одеяло; звёзды — косточки / лодыжки или дыры в одеяле; земля — одеяло или короб, чан;

капель / капля — монета; снег — щепки и т. д. В большинстве загадок природные объекты или явления связаны между собой и составляют бинарные пары:

Ыджыд-ыджыд эшкын, да ставыс розьёсь = енэж да кодзувъяс. (КП-12480. Л. 144об.) Кудйыс важ, а вевтыс выль = му да лым.

(КП-12482. Л. 227об.)

Вов городо, чань чиросто да Ерусалимодз кыло = гымчард. (КП-12483. Л. 117об.) Мамыс писо нёняло = ю да

шор. (КП-12481. Л. 485)

Большое-большое покрывало, да всё в дырах = небо и звёзды.

Короб старый, а крышка новая = земля и снег.

Конь заржёт, жеребёнок завизжит, и до Иерусалима слышится = гром-молния. Мать сына сосёт = река

Мать сына сосет = река и ручей.

Отдельная тематическая группа — **огонь, связанные с ним явления и освещение.** Часто встречается загадка о процессе топки печи, в которой огонь и дым реализуются в образах двух братьев²²:

Кык вок кöмасьöны: öтиыс кöмасяс, став светсö кытшовтас да локтас, мöд вокыс век на кöмасьö = пач ломтысьöм.

(КП-12482. Л. 228)

Два брата обуваются, один обуется и весь свет обойдёт да вернётся, а другой брат всё ещё обувается = печь топится.

В других вариантах этой загадки денотат уже конкретизируется, определяется как mшын ∂a δu 'дым и огонь' (КП-12483. Л. 175).

Сьод вор шорын пось рач = бипур. (КП-12495. Л. 20) Сьодмос борся горд ош вотчо = пожар. (КП-12480. Л. 78) Потшос вывті горд ай курог тюро = сартас сотчо. (КП-12495. Л. 31) Посреди тёмного леса раскалённая сковорода = костёр. За чёрной коровой красный бык гонится = пожар. По изгороди красный петух

По изгороди красныи петух катится = лучина горит.

Красный петух в народном мировоззрении является символическим воплощением огня, что нашло отражение в фольклорных текстах. В загадках заместительными номинациями огня часто выступают животные и птицы, у коми это бык, конь, кошка, белка, петух, куропатка и др., причём цветовой признак (окрас животного) чаще всего является основным отличительным маркером, позволяющим образовать правильную ассоциацию: красный = огонь, черный = дым.

В группу Флора вошли загадки о растениях, деревьях, ягодах, овощах и т. д. В ней представлены не только традиционные и характерные для северной природы растительные объекты (брусника, грибы, лук, капуста, морковь, овёс, рожь и др.), но и не свойственные или более поздние по возникновению (огурец, яблоко, арбуз):

Сьод вор шорын вир чуньлыс = жельнэг / пув. (КП-12484. Л. 11об.; КП-12480. Л. 145) Выя розь да гона дор = ельдог. (КП-12481. Л. 130) Ошинь ни одзос абу, а тырыс морт = огурцы. (КП-12483. Л. 21) Оти керка ошинь том, одзостом, а тырыс ёг = яблог.

 $(К\Pi-12480, Л. 141)$

Посреди тёмного леса кровавый напёрсток = шиповник / брусника.

Масляная дыра да по краю шерсть = груздь.

Нет ни окон, ни дверей, а полно людей = огурцы.

Одна изба без окон, без дверей, а полна мусора = яблоко.

B этой группе наиболее распространены варианты загадок о луке и берёзе со снятой берестой:

Ачыс ичöтик, а быд мортöс бöрдöдас = лук. (КП-12484. Л. 241)

Сьод вор шорын горд гача 23 = кыдз пу / кульом кыдз.

Сам маленький, а каждого человека плакать заставит = лук.

Посреди тёмного леса в красных штанах = берёза / берёза со снятой берестой.

Загадки, вошедшие в группу Фауна, – это тексты о домашних и диких животных, птицах, насекомых. В основе кодирования в загадках этой группы лежат тонкие и точные наблюдения

за поведением, действиями, внешним видом животных. Чаще всего объектами загадывания становятся домашние животные и птицы²⁴:

Войын сийос, лунын скамъя = noh. (КП-12483. Л. 82) Керкаын сийос, ывлаын скамъя = noh. (КП-12480. Л. 140) Абу князь родысь, а ветло венечон = nemyк. (КП-12480. Л. 140) Ночью хомут, днём скамья = собака.

В доме хомут, на улице скамья = собака.

Не князем родился, а ходит в венце = петух.

Последний пример – это калька с русской загадки, получившая широкое распространение среди коми. Из насекомых загадываются вошь, комар, таракан, муравей, к примеру:

По густому-густому лесу медведь 25 бегает = вошь.

В красной шубе по потолку ходит = таракан.

Часто фиксируются тексты о частях тела животного или определённом физиологическом действии или процессе:

Карта дорын кык акань йöктö = вöв пельяс. (КП-12495. Л. 28)
Увлань юрöн пу быдмö = мöс бöж. (КП-12483. Л. 146об.)
Гöра паныд ва катö = вöл / мöс юöм. (КП-12484. Л. 11об.)
Потш пом катовтчас, сё воробей гизь = ыж сітасем. (КП-12483. Л. 60)

Около хлева две куколки пляшут = уши лошади.

Вниз вершиной дерево растёт = коровий хвост. Вверх по горе вода поднимается = лошадь / корова пьёт. Конец жерди накренится,

Конец жерди накренится, сто воробьев врассыпную = испражнение овцы. Группа текстов на тему **Человек и его тело** также весьма многочисленна. Человек, как правило, загадывается не как цельный объект, а через совокупность частей тела:

Вожа кыдз, вожа кыдз вылас нянь шомос, нянь шомос вылас сизим рузя гырнич, сизим рузя гырнич вылас тиокыд рас, тиокыд рас пияс ичотик порсыпиян котралоны = морт, юрси, той. (КП-12495. Л. 17)

Раздвоенная берёза, на раздвоенной берёзе квашня, на квашне горшок с семью дырами, на горшке с семью дырками густая роща, в густой роще маленькие поросята бегают = человек, волосы, вши.

Загадки с подобной цепевидной кумулятивной структурой весьма распространены в разных традициях загадывания, в том числе коми:

Пу кар, пу кар вылын идзас кар, идзас кар вылын рузум кар, рузум кар вылын яй кар = кага и зыпкан. (КП-12483. Л. 177)

Деревянный город, на деревянном городе соломенный город, на соломенном городе тряпичный город, на тряпичном городе мясной город = ребёнок и люлька.

Чаще всего объектом загадывания становятся определённые части тела человека (глаза, зубы, язык, нос, пуп, пальцы, волосы и т. д.) или происходящие в теле физиологические процессы, например:

 \ddot{O} шинь ворйын кык моль доз = cuh. (КП-12482. Л. 109об.) Cык тыв 26 вылын ль \ddot{O} м тусь = cuh бугыль. (КП-12495. Л. 16) \ddot{O} 3аловка тыр еджыд байд \ddot{O} 0 \ddot{O} 0 \ddot{O} 1 \ddot{O} 1 \ddot{O} 2 \ddot{O} 3 \ddot{O} 3 \ddot{O} 4 \ddot{O} 5 \ddot{O} 6 \ddot{O} 7 \ddot{O} 8 \ddot{O} 9 \ddot{O} 9

В оконном желобке два короба с бусинами = глаза. На реке Сысоле ягодка черёмухи = глазной зрачок.

Полон поставец²⁷ белых куропаток = зубы. Меж двух гор медведь рычит = испортить воздух (букв.

пердение).

Кык мыльк костын сюзь буксö = сурталöм. (КП-12484, Л. 144)

Меж двух холмов филин ухает = испортить воздух.

Самая объёмная по количеству текстов группа загадок — о **Хозяйстве и предметах быта.** Дворовые и хозяйственные постройки, изба, её внутреннее строение, мебель, предметы быта и посуда, орудия труда — это ещё неполный перечень всех объектов, фиксируемых в качестве денотатов, их можно выделить в отдельные блоки. Популярными и многовариантными являются загадки о каменке в бане, банном венике, печной лежанке:

Мича-мича ичмонь, да век шушунсё дёмлё, да некор оз дзоньмыв = пывсян гор. (КП-12482. Л. 229)

Весьт кузя гöнтöм, кык весьт кузя гöна, мортлы колантор, сьöлöмлы бурмантор = корöсь. (КП-12482. Л. 32об.) Быд керкаын лöмöсь öшкын = патчöр. (КП-12483. Л. 51)

Красивая-красивая молодуха, да всегда шушун (сарафан) латает, никак не залатает = каменка в бане. В одну пядь без шерсти, две пяди с шерстью, человеку

В каждом доме одеяло в струпьях = лежанка печи.

необходим, сердцу приятен =

Среди загадок о предметах крестьянского быта чаще всего встречаются тексты об умывальнике / рукомойнике, ковше, самоваре, решете, метле, помеле и др., например:

веник.

Би сьöлöма, ва кынöма, зарни паськöма = самöвар. (КП-12482. Л. 13)

Быд керкаын бордтом варыш²⁸ = мыссян доз.

(КП-12482. Л. 91)

Сё кока, да стен берттог оз сувт = poc. (КП-12481. Л. 396)

Огненное сердце, водяной живот, золотое одеяние = самовар.

В каждом доме бескрылый ястреб = умывальник.

Сто ног, да без стены не стоит = метла.

Из орудий труда загадываются невод (верша), коса, серп, топор, подойник и другие предметы, которые чаще всего используются в хозяйственной деятельности, к примеру:

Кык ош люкасьоны, а костын быг киссьо = изки. (КП-12481. Л. 99) Кыз-кыз ныв, да пырыс тыдало = гымга.

 $(К\Pi-12483, Л. 100)$

Два быка бодаются, а между ними пена льётся = жернова.

Толстая-толстая девушка, да насквозь просвечивает = верша²⁹.

Весьма распространены варианты загадок с эротическим / сексуальным подтекстом о дверных задвижке, ручке, пороге:

Лунын \ddot{o} шал \ddot{o} / \ddot{o} лоньял \ddot{o} , войын рузь корсь \ddot{o} = калич. (КП-12483. Л. 51; КП-12481. Л. 20)

Мича-мича ичмонь, да нёнь полодыс пыр кыскалоны = одзос вуг. (КП-12481. Л.100) Ичотик-ичотик молодеч, да быдонлысь божув видзодло = порог. (КП-12482. Л. 19)

Днём висит / болтается, ночью дырку ищет = дверной крючок.

Красивая-красивая молодуха, да за грудь всё время дёргают = дверная ручка. Маленький-маленький молодец, да каждому под подол заглядывает = порог.

Одежда, украшения, ткачество, шитьё и другие виды ремёсел также нашли отражение в загадках коми, например:

Пыдостом пельсао яй солалома = чунын чунькыти. 30 (КП-12492. Л. 13) Батыс — чукля, мамыс — гона, пиыс дуре = печкан, кудель, чорс. (КП-12484. Л. 84)

Гöна вом воссьö, шыльыд юр nырö = кепысясьöм. (КП-12482. Л. 109об.)

В бездонную кадку мясо засолено = кольцо на пальце.

Отец — кривой, мать — мохнатая / в шерсти, сын дурачится = прялка, кудель, веретено.

Мохнатый рот открывается, гладкая голова заходит = надевание рукавицы.

Сельскохозяйственные и другие виды работ (как процесс) также выделены в отдельную тематическую группу. Самые частотные тексты — это загадки о доении коровы, просеивании муки, прядении:

Нёль чой / вок оти гуо кудзалоны = мос лысьтом. (КП-12482. Л. 73об.; КП-12483. Л. 7)
Коч которто, да кок туйыс оз тодчы = пожнасьом. (КП-12481. Л. 23)
Чукля пу йылын тар куштоны = печком. (КП-12482. Л. 109об.)

Четыре сестры / брата в одну яму мочатся = дойка коровы.

Заяц бежит, да следов не видно = просеивание (муки).

На кривом дереве тетерева ощипывают = прядение.

Отметим, что в подобных загадках выполнение человеком какого-либо действия часто сопоставляется с функциями или действиями животного или некоей процедурой, совершаемой над ним.

Выделим также наиболее «скромные» по количеству текстов группы загадок о транспорте, продуктах питания, письме и грамоте, времени, религии и т. п., например:

Абу лэбач, а лэбö, абу вöв, а кыскö, абу чирк, а чипсö = аэроплан. (КП-12482. Л. 99об.) Не птица, а летает, не лошадь, а тащит, не кузнечик, а трещит = аэроплан.

Загадка построена по принципу возможности выполнения объектом какого-либо действия при отсутствии необходимых признаков или функций. Подобный, так называемый принцип парадокса, распространяется также на загадки:

Ваын чужö, а ваысь полö = сов. (КП-12483. Л. 158об.) Оз кыв, оз аддзы, оз сёрнит, а висьталö = книга. (КП-12480. Л. 141об.) В воде рождается, а воды боится = соль.

Не слышит, не видит, не говорит, а рассказывает = книга.

Многочисленны варианты загадок о ходьбе на лыжах / лыжном следе, что несомненно связано с климатическими особенностями края и использованием лыж в качестве основного средства передвижения коми охотниками в зимний период:

Воро муно и ворысь локто – век дöра вольсалö = лямпа туй. (КП-12492. Л. 8)

В лес идёт и из леса возвращается - всегда холсты стелет = лыжный след.

Общераспространённые тексты о письме обладают единой системой кодирования с загадками о снеге:

Ылын-ылын керасьёны, да чагйыс татчöдз локтö = письмо / лым усьом. (КП-12480. Л. 120об.; КП-12481. Л. 395)

Далеко-далеко рубят, а щепки до нас долетают = письмо / снегопал.

В цикле загадок о пище наибольшее распространение получили тексты о соли, тесте, выпечке хлеба и блинов. Интересно, что о питьевых продуктах текстов не зафиксировано, пиво или брага фигурируют лишь в качестве заместительных номинаций, например, в загадке о яйце:

Отик лагунын кык полос В одном бочонке пиво двух $cyp = \kappa o \pi b \kappa$. (КП-12492. Л. 9)

сортов = яйцо.

Хотелось бы обратить внимание на один из вариантов репрезентативной загадки, в которой кодируются основные пищевые продукты, связанные с традиционной системой питания коми (хлеб / репа / редька; вода / рыба; хмель / перец; соль), те продукты, которые можно отнести к необходимым элементам жизнеобеспечения человека, с одной стороны, и наделённые определёнными сакральными свойствами, с другой:

Мугу-мугу му улын, вагувагу³¹ ва улын, чёскыд-курыд бадь дорын, сьöлöм видзан – джадж дорын = редька, чери, таг, сов доз. $(К\Pi-12481, Л. 228)$

Мугу-мугу под землёй, вагувагу под водой, вкусноегорькое у ивы, сохраняющее сердце – на полке = редька, рыба, хмель, солонка.

Это одна из немногих коми загадок со сложной синтаксической структурой, поэтически и ритмически выстроенных, в которой для большей выразительности используется приём начальной аллитерации.

В загадках о времени больше всего текстов встречается о голичном цикле и часах:

Кузь-кузь пу, пу йылас дас кык ув, а быд ув йылас нёль кай поз, быд кай позйын сизим пи, быд пилён аслас ним = во гогор.

 $(К\Pi-12495, Л. 34)$

Коктом, а муно = часі.

Длинное-длинное дерево, на дереве 12 сучьев, а на каждом суке по 4 птичьих гнезда, в каждом птичьем гнезде 7 птенцов, у каждого птенца своё имя = год³².

Без ног, а идут = часы.

Религия и обряды получили отражение в текстах об иконе, колокольном звоне, церкви, кладбище. Большинство из них являются калькированными вариантами русских загадок, например:

Быд керкаын колода = öбраз. (КП-12480. Л. 141)

Сёй гуранысь лэптісны, царской местао сувтодісны, горон гороло, бесьяс кывзоны = вичко.

(КП-12482. Л. 19)

 $\Gamma \ddot{o} p a \ \ddot{u}$ ылын ош бакс $\ddot{o} = \kappa \ddot{o}$ л $\ddot{o} \kappa \ddot{o} \ddot{o}$. (КП-12481. Л. 24)

Село заселено, петухи не поют, и люди не встают = кладбище.

(КП-12482. Л. 47об.)

В каждом доме колода = икона.

Из глиняной ямы подняли, на царское место поставили, громко звучит, бесы слушают = церковь.

На горе медведь ревёт = колокол.

Выполненная нами классификация демонстрирует тематическое многообразие всех объектов и явлений, попавших в поле зрения загадки. В загадках коми нашли отражение явления природы и объекты вселенной, растительный и животный мир, человек, его быт и хозяйственная деятельность во всех проявле-

ниях – темы, актуальные для загадок разных традиций. Таким образом, перед нами открывается универсальная паремическая картина / модель мира, фрагменты которой в полной мере реализуются и в текстах коми загадок.

Следует отметить, что рукописная коллекция 1930-х гг. содержит богатый фактический материал по загадкам коми, зафиксированный непосредственно в процессе его живого бытования: в большинстве случаев известны районы, в которых записаны загадки, время их фиксации, имена некоторых информантов. К сожалению, собиратели фиксировали только сами тексты, не акцентируя внимание на вопросах бытования жанра, что является основной проблемой всей собирательской работы по загадкам.

Сокращения

НМРК – Национальный музей Республики Коми

ОИКК – Общество изучения Коми края

РК – Республика Коми

РГО – Русское географическое общество (г. Санкт-Петербург)

РНБ – Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург)

Примечания

- * Статья написана в рамках проекта РГНФ и Правительства Республики Коми. Проект «Коллекция рукописных фольклорных материалов Национального музея Республики Коми: создание каталога-путеводителя по фольклорному собранию», рег. № 14-14-11002 а(р).
- ¹ Более подробно о рукописной коллекции НМРК см. статью Юлии Крашенинниковой в настоящем сборнике.
- ² Известно, например, что в 1924 г. была издана программа ОИКК по собиранию материалов, в т. ч. «по народной словесности», за подписью Алексея Сидорова. Но вероятнее всего студенты пользовались рекомендациями Георгия Старцева (преподавателя и руководителя практики), которые позднее были опубликованы в его брошюре (на

основе лекционного курса в Педагогическом институте им. Герцена в Ленинграде). В работе очень кратко описаны основные жанры фольклора коми и даны советы по их собиранию (см. Старцев 1933). Структура подачи материала в записях студентов чаще всего соответствует порядку, представленному в брошюре Г. А. Старцева, например, сначала идут паремии (загадки, пословицы и поговорки, прозвища и присловья, прибаутки), затем детский фольклор и т. д.

- ³ В других работах, посвящённых коллекции НМРК, были рассмотрены, например, коллективные прозвища (см. Низовцева & Крашенинникова 2013: 113–119), произведения детского фольклора (см. Рассыхаев 2007: 299–305) и др.
- ⁴ Рукописный отдел РНБ: FXVII-111. Лл. 39, 286-288об.; QXVII № 247. Л. 16: O.XVII № 65.
- ⁵ Записи С. И. Мельникова рассредоточены по двум архивам: Рукописный отдел РНБ: FXVII-111. Лл. 207-209об., 211-212об.; Архив РГО: Р. 53. Оп. 1. № 85. Лл. 8об.-10об.
- ⁶ Подробно об истории собирания и изучения загадок коми см. Низовцева 2012.
- ⁷ Мы не учитываем использование загадок в педагогической среде в образовательных целях (в д/садах, школах и т. п.).
- ⁸ В настоящее время относится к Княжпогостскому р-ну.
- $^{9}\,$ Ср. удмуртское соответствие hod означает смекалку, сообразительность (УРС 1983: 301).
- ¹⁰ Большинство текстов на коми языке записаны латиницей или так называемым молодцовским алфавитом, который в 1920-30-е годы был в основе коми письменности, что в некоторой степени затрудняло работу с записями.
- ¹¹ Более подробно о проблемах заимствования и самобытности фольклорных текстов в контексте межэтнического взаимодействия на примере загадок коми см. Низовцева 2013: 56–64.
- ¹² Подача материала осуществляется следующим образом: текст загадки на коми языке из первоисточника (сохраняются фонетические и лексические диалектные особенности, пунктуация приведена в соответствие с современными требованиями), рядом выполнен перевод. Если идентичных вариантов много, ссылка на конкретный источник не указывается.
- ¹³ В ссылке на источник в скобках указан номер дела в рукописной коллекции НМРК и лист, на котором зафиксирован отмеченный

- вариант; сведения о районе записи, данные об информанте и/или собирателе не обозначены.
- ¹⁴ Кос тасьті (верхневычегодский диалект) деревянная чашка для формовки хлебного теста (ССКЗД 1961: 166).
- ¹⁵ *Ид нянь* (верхневычегодский, присыктывкарский, среднесысольский диал.) ярушник [ССКЗД 1961: 136]; *тупось* (присыктывкарский диал.) коврига, каравай, небольшой круглый хлебец из ржаного теста (ССКЗД 1961: 381).
- ¹⁶ Шег (повсем.) бабка, надкопытный сустав ноги у некоторых животных (напр., овец), косточка этого сустава, часто применяемая в детских играх коми (ССКЗД 1961: 427).
- 17 Ичмонь молодая невестка, молодуха (КРС 2000: 245).
- ¹⁸ Интересно, что вариант древнерусского имени Будимир сохранился и/или прижился именно в загадках коми, получив в коми традиции негативный или сниженный оттенок. Лишь единичные упоминания этого имени обнаруживаются в восточнославянских традициях загадывания: царь Будимир является заместительным антропонимом петуха в украинском и русском текстах (Юдин 2007: 68; Садовников 1959: 186, № 1632). У коми *Будимер* нечистая сила, бес, злой дух с черной рожей (Мифология коми: 92), суеверное представление о существе с чёрной рожей (ССКЗД 1961: 29), страшилище, пугало (КРС 2000: 62).
- 19 Бубыля (печорский, присыктывкарский диал.) бука (ССКЗД 1961: 28), бука (пугало для непослушных детей), злой дух (КРС 2000: 62). Говоря о лексеме бубыля Николай Конаков отмечал, что таким термином часто называли домового на Верхней Вычегде (Конаков 1996: 99).
- ²⁰ Близкие варианты встречаются у удмуртов: *Корт укно пыр юрмег ворттылэ* 'Сквозь железное окно ласка бегает'; *Укно пыртй тёдьы чёжмер поталоз* 'Сквозь окно белый горностай проходит' (Перевозчикова 1982: № 306, № 303).
- $^{21}\ Cup$ повсеместно смола, в ряде диалектов означает щуку.
- 22 В загадках часто используются термины родства для загадывания, у коми это братья, отец с сыном, брат с сестрой, сёстры, мать, невестка и т. п.
- ²³ Любопытно, что часто встречающийся в загадках коми формульный заместительный образ гöрд гача 'в красных штанах / красноштанный' в мифологии коми ассоциируется с домовым (Мифология коми: 264).

- ²⁴ Лесные животные и птицы в загадках коми чаще всего используются в качестве заместительных номинаций, среди них медведь, заяц, куропатка и др.
- ²⁵ Кроме медведей заместительными номинациями вшей в загадках коми могут также выступать кони, собаки, свиньи/поросята.
- ²⁶ Использование местного топонима в загадывании придаёт тексту оригинальность и национальный колорит.
- ²⁷ Поставец в старину: невысокий шкаф для посуды (Ожегов 2007: 400).
- ²⁸ Заместительными номинациями рукомойника в загадках коми также могут быть борттом рака / катша 'бескрылая ворона / сорока' или ва кук 'мокрый телёнок'.
- 29 Bepwa рыболовная снасть в виде воронки из прутьев или проволоки (Ожегов 2007: 53).
- ³⁰ Оригинальная коми загадка о кольце не имеет русских соответствий, но идентичные варианты встречаются у марийцев и удмуртов: *Пундашдыме бочкышто тич шыл* 'Бездонная кадка полна мяса' (Китиков 1967: № 1378); *Пыдэстэм чанын сйль сылалтэмын (понэмын)* 'В бездонной бочке мясо засолено (положено)' (Перевозчикова 1982: № 214).
- ³¹ Звукоизобразительные лексемы *мугу-мугу* и *вагу-вагу* в своём составе содержат корень последующего слова, этот приём придаёт тексту особую звуковую и интонационную выразительность.
- 32 Символический образ дерева годичного цикла характерен для загадочных текстов разных традиций.

Литература

- Китиков, Александр (сост.) 1967. *Марийские народные загадки*. Йошкар-Ола.
- Конаков, Николай 1996. *Традиционное мировоззрение народов коми:* Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар.
- КРС = Безносикова, Люция & Айбабина, Евгения & Коснырева, Раиса 2000. Коми-русский словарь. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

- Мифология коми = Конаков, Николай 1999. Будимер. Олыся. *Мифология коми*. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва—Сыктывкар, 92, 264.
- Низовцева, Светлана 2012. История собирания и изучения коми народных загадок. Лимеров, Павел (ред.). Фольклористика Коми: Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 70. Сыктывкар, 124–135.
- Низовцева, Светлана 2013. Загадки коми: к проблеме межэтнического взаимодействия. *Традиционная культура: научный альманах*. N 2 (50). Москва, 56–64.
- Низовцева, Светлана & Крашенинникова, Юлия 2013. Локальногрупповые прозвища жителей Коми края (на материалах 1930-х гг. из фольклорного собрания Национального музея Республики Коми). Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. № 2 (1). Киров, 113–119.
- Ожегов, Сергей 2007. Словарь русского языка. Москва: Оникс, Мир и Образование.
- Перевозчикова, Татьяна (сост.) 1982. *Удмуртский фольклор. Загадки*. Ижевск: Удмуртия.
- Рассыхаев, Алексей 2007. Коллекция детского фольклора в собрании Национального музея Республики Коми. *Музеи и краеведение*. *Труды Национального музея Республики Коми*. Вып. 6. Сыктывкар, 299—305.
- Садовников, Дмитрий (сост.) 1959. Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. Москва: Издательство Московского университета.
- ССКЗД = Жилина, Татьяна & Сахарова, Марфа & Сорвачёва, Валентина (сост.) 1961. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Старцев, Георгий 1933. Коми фольклор (его изучение и значение, жанры, детский фольклор, как и что изучать). Сыктывкар: Коми ГИЗ.
- УРС = Вахрушев, Василий (ред.) 1983. *Удмуртско-русский словарь*. Москва: Русский язык.
- Юдин, Алексей 2007. Ономастикон восточнославянских загадок. Москва: ОГИ.

УСТНЫЕ РАССКАЗЫ О *ТЮВЭ*: КЛАССИФИКАЦИЯ СЮЖЕТОВ ПО ЗАПИСЯМ НАЧАЛА XXI ВЕКА

Людмила Лобанова & Алексей Рассыхаев sergejluda@mail.ru & rassyhaev@mail.ru

Аннотация: В работе представлена подборка полевых материалов о местном колдуне *Тювэ*, бытующих в локальной фольклорной традиции вишерских коми. Тексты записаны в последние годы в Корткеросском районе Республики Коми. Материалы предваряются вступительной статьёй и указателем сюжетов и мотивов. Аутентичные тексты даны с переводом на русский язык.

В публикации представлены устные рассказы о *Тюво*, записанные авторами в 2010–2015 гг. во время фольклорных экспедиций Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН в бассейне реки Вишера (коми *Висер*) в населённых пунктах Корткеросского района Республики Коми: с. Большелуг (*Ыджыдвидз*), дер. Выльыб, Зулоб (Зулоб), Ивановская (Джиян); с. Богородск (*Висер*), деревни Сюзяыб, Троицк (*Типосикт*); с. Нившера (*Одыб*), деревни Ивановка (*Емель*), Русановская (*Рочсикт*), Лымва, Боровск (Ягвыв), Тист, Алеквсеевка (*Озын*).

Полевые материалы начала XXI века отражают современное состояние несказочной прозы коми о колдуне Тювэ, образ которого изучался практически всеми коми фольклористами, начиная

с Каллистрата Жакова. Начав свой путь в науке с изучения фольклора коми, будущий писатель и философ К. Ф. Жаков в 1900 г. побывал на Вишере и записал сказки и «суеверные рассказы из охотничьего быта», в т. ч. о «лесном колдуне» Тюво от Тараса Ивановича Игушева. В переводе на русский язык тексты были опубликованы в статье К. Ф. Жакова «Зырянские сказки» (1908). Впоследствии предания о Тювэ публиковались в сборниках по несказочной прозе коми (Рочев 1984, Анкудинова 2005, Лимеров 2005), отдельные исследования посвящены изучению фольклорного образ Тювэ (Рочев 1994, Конаков 1999), а также выявлению реального прототипа фольклорного героя (Панюков 2002).

Для публикации отобраны наиболее репрезентативные тексты, сопровождающиеся указателем мотивов и сюжетов.

Указатель сюжетов и мотивов устных текстов о Тювэ

І. СОШИАЛЬНЫЙ СТАТУС ТЮВЭ:

I.A.1. Ранее живший человек (корко вовлома, збыль морт): 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 29

І.А.2. Известная личность: 16

І.Б. Пришлый человек: 8, 19

І.Б.1. Пришёл с низовьев вместе с женой: 7

І.Б.2. Политссыльный: 19

І.В.1. Богатый человек, купец: 8

I.B.2. Охотник: 26

І.В.З. У Тювэ было хозяйство, скот: 8, 16

І.В.4. Тювэ жил с женой: 8, 18

П. МЕСТО ЖИТЕЛЬСТВА ТЮВЭ:

II.А.1. Тювэ кöдж: 1

II.A.2. *Тювэ*: 5

II.А.3. Тювэ керес: 7, 8, 16

II.A.4. Тювэ пос: 9

II.Б. На р. Пукдым: 8, 16, 17, 18, 22

II.В.1. Село Нившера: 21

II.В.2. Деревня Тист: 29

II.Г.1. В верховьях р. Вишера: 9

ІІ.Г.2. В низовьях реки: 12

П. ОСОБЕННОСТИ ТЮВЭ:

III.А. Обладает знанием

III.A.1.1. Знающий-*тодысь*: 2, 6, 7, 8, 11, 12, 17, 18, 22, 24

III.A.1.2. Зээ тöдысь: 5

III.А.2. Тун 'колдун': 17

III.Б. **Предвидит**

III.Б.1. Предсказывает, знает будущее и прошлое (тодлома, висьтавлыллома, шуллома, волом быдтор тодо, водзе олэмтэ висьталыштэ): 1, 2, 3, 5, 8, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25 (IV.A., Б., Γ)

III.Б.2. Указывает на счастливые / несчастливые дома / места: 3, 15, 20, 21 (IV.В.)

III.Б.3. Предсказывает приход в полночь умершей знающей $m\ddot{o}$ дысь: 9, 22, 26 (V)

III.Б.4. Предсказывает свою смерть: 8, 19 (VI.Б.)

III.В. **Воздействует словом**

III.В.1. Останавливает лодку другого знающего- $m\ddot{o}\partial\omega cb$: 6, 7, 8 (VII)

III.В.2. Перегораживает путь крысам на Вишеру: 1, 2, 4, 10, 11, 12, 19, 22, 29 (VIII)

III.В.3. Может заколдовать удачу в охоте, поэтому охотники не смеют спорить с ним: 19

III.Г. В воде не тонет

III.Г.1. Ныряет, проплывая большие расстояния под водой: 13, 19, 21, 22, 23, 28 (IX)

ІІІ.Г.2. Ловит руками рыбу: 19

III.Г.3. Абу морт род 'нечеловеческого рода': 23

IV. ПРЕДСКАЗАНИЯ ТЮВЭ:

IV.A.1. **Наступит конец света, жизнь разладится, будет плохая жизнь** 'му вежандыр, олöмыс помасяс, олöмыс регыд / дженид лове, олöмыс торксяс'

IV.A.1.1. В 2012 г. наступит конец света от наводнения или огня, останется одна женщина 75 лет, она будет руководить миром; выжившие останутся на самолёте: 1

IV.А.1.2. Будут убивать:

IV.A.1.2.1. Брат сестру, сын отца: 1

IV.A.1.2.2. Человека на крыльце своего дома: 2, 3

IV.A.1.2.3.1 На каждом крыльце будет труп: 17

IV.А.1.2.3.2. На каждом крыльце будет труп, но хоронить будет некому: 5

IV.A.1.2.4. Будут крыльцо на крыльцо драться: 20

IV.А.1.2.5 Будет война с Севера: 14

IV.А.1.3. Исчезнет мужской род:

IV.А.1.3.1 Бабы будут бросаться на подпоясок от мужских штанов: 14

IV.А.1.3.2. Захочется лечь в могилу вместо матери, потому что останутся одни вдовы, некому будет дрова заготавливать, возможно после войны: 20

IV.А.1.4. Исчезнет рыба в реке и дичь в лесу: 18

IV.А.1.5. Будут поджигать бересту, обёрнутую вокруг голени, и в воду не пустят: 25

IV.A.2. Когда наступит конец света, жизнь разладится, будет плохая жизнь

IV.A.2.1. В 2012 г.: 1

IV.A.2.2. После недолгой хорошей жизни: 1, 2, 8, 11, 12, 25

IV.A.2.3. Когда будут летать железные птицы: 1

IV.A.2.4. Когда всё село окутает паутиной: $8,\,18,\,19,\,22,\,25$

IV.A.2.5. Когда с абажура будут петь: 19

IV.A.2.6. Когда брёвнами перегородят р. Нившера около дер. Тист: 28

IV.А.2.7. Когда исчезнет рыба в реках и дичь в лесу: 18

- IV.A.2.8. Когда Троицк станет городом: 11
- IV.A.2.9. Когда соединятся с. Нившера и дер. Тист: 27
- IV.Б. Жизнь поменяется, будет что-то новое:
- IV.Б.1. Будут летать железные птицы самолёты: 1, 24
- IV.Б.2. Село / дома окутает паутиной электросети, радио, телефон: 8, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 25, 27
- IV.Б.3. С абажура будет слышно пение радио: 19
- IV.Б.4. На р. Вишера будет железный пояс мост: 16
- IV.Б.5. Построят фабрику-завод: 16
- IV.Б.6. Все будут есть хлеб с одной квашни: 16
- IV.Б.7.1. Троицк будет городом: 11, 12
- IV.Б.7.2. Богородск будет городом: 20
- IV.Б.8. Дорога соединит Богородск с миром: 20
- IV.В. Указывает на счастливые / несчастливые дома / места:
- IV.В.1. В местечке Борганшор жизни не будет: 3
- IV.В.2. Указывал на места для строительства дома: 15
- IV.В.З.1. Указал на три несчастливых дома в Богородске: 20
- IV.В.З.2. Указал на три несчастливых дома в Богородске, в том числе на дом информанта: 21
- IV.Г. Сбывшиеся **предсказания**:
- IV.Г.1. Будут летать железные птицы летают самолёты: 1, 24
- IV.Г.2. C абажура будут петь появилось радио: 19
- IV.Г.3. Все будут есть хлеб с одной квашни покупаем хлеб в магазине: 16
- $IV.\Gamma.4$. На р. Вишера будет железный пояс построили мост через р. Вишера: 16
- IV.Г.5. В указанном месте будет завод построили электростанцию: 16, 18, 19, 20
- $IV.\Gamma.6.1$. Окутает паутиной провели радио, протянули электросети: 3, 16, 17, 19, 20, 24
- IV.Г.6.2. «Село окутает паутиной, но хорошая жизнь будет недолгой» как провели электросети / провели телефон, началась война: 8, 22

- IV.Г.7. Людей будут убивать на крыльце своего дома в дер. Зулэб на крыльце бани убили человека: 3
- IV.Г.8. На каждом крыльце будет труп так Тювэ предсказывал войну: 5, 17.
- IV.Г.9. Недолгое существование электростанции: 15
- IV. Γ . 10. В местечке Борганшор жизни не будет дома пустуют, жителей нет: 3
- IV.Γ.11. Указал на три несчастливых дома в Богородске жизнь хозяев этих домов не сложилась: 20, 21
- $IV.\Gamma.12$. **Не сбылось** предсказание Тювэ о том, что жизнь закончится, когда брёвнами перегородят реку около дер. Тист: 28

V. ТЮВЭ И ТÖДЫСЬ: 5, 9, 22, 26

- V.А.1. В полночь собака Тювэ своим лаем не дала перейти по жерди через ручей к дому Тювэ другому знающему-тодысь (ыджыд тодысь, женщина), который хотел его убить: 5
- V.А.2. Приказал собаке (по кличке Соболь?) не пропустить перейти по мосту *Маръя-мам*, знающей-*möдісь* из Большелуга, которая якобы должна умереть сегодня и в полночь придёт к Тювэ, чтобы его съесть. В этом случае она пойдёт в обход через верховья реки, а за это время взойдёт солнце, и она уже не сможет съесть Тювэ: 22
- V.Б.1. Тювэ пустил двух вылибских [деревня в Большелугском с/с] охотников в лесную избушку в Мартестане. Те сообщили (он им сказал?) о смерти Сюзь Матрен из Большелуга. Эта женщина была подругой Тювэ, но он не взял её в жены, за что Матрен пообещала прийти после смерти и съесть его. Тювэ ожидает её приход в полночь и предполагает, что Матрен не сможет перейти по мосту, потому что её обули в новые коты, и будет скользко. Она пойдёт в обход, и её время истечёт. В полночь собака залаяла и, облаивая Матрен, пошла в обход реки: 26
- V.Б.2. Чтобы защитить себя от умершей сухоногой колдуньи, которая должна была прийти к нему в полночь, Тювэ облил мост водой: 9

VI. ТЮВЭ И ЖЕНА: 8, 19

VI.А. Тювэ предупредил жену, чтобы та не боялась его после смерти. Он лёг умирать на печь, а после смерти встал и рассказал, что его деньги лежат под корнями дерева: 8

VI.Б. Перед смертью Тювэ просил жену уйти из дома. В полночь он встал из гроба и стал искать жену. Та сидела на печи, очертившись угольком. Услышав лай собаки, Тювэ лёг обратно в гроб: 19

VII. «СУСЛО, СТОЙ»: 6, 7, 8

VII.А.1. Тювэ варил пиво, другой знающий сплавлялся на лодке, Тювэ остановил лодку, второй — пиво; состязались на словах: 6

VII.А.2. Тювэ крикнул большелугскому человеку / знающему, сплавлявшемуся с сеном мимо Tювэ kepec, «лодка, стой»; тот в ответ крикнул жене Tювэ, варившей пиво, «чан / сусло, стой»: 7, 8.

VIII. ТЮВЭ И КРЫСЫ: 1, 2, 4, 10, 11, 12, 19, 22, 29

VIII.А. Тювэ перегородил путь крысам

VIII.A.1.1. На Вишере нет крыс, потому что так сказал / сделал Тювэ (*шулэма* / *керлэма*): 2, 19, 29

VIII.A.1.2. Тювэ на сто лет перегородил крысам путь на Вишеру: 10

VIII.A.2.1. Тюве наказал крыс за то, что они съели у него мешок сухарей: 22

VIII.A.2.2.1. Тювэ перегородил крысам дорогу на Вишеру за то, что они съели его обед из вещмешка, когда он, возвращаясь пешком из Сторожевска, сел отдохнуть в местечке Γ öрд чой: 1

VIII.A.2.2.2. Тювэ перегородил крысам дорогу на Вишеру за то, что они съели его обед из вещмешка, когда он, возвращаясь на лодке из Сторожевска, вышел на берег отдохнуть в местечке Гöрд чой: 4

VIII.А.2.2.3. Тювэ перегородил крысам дорогу на Вишеру за то, что они съели его обед, когда Тювэ, поднимаясь с грузом по Вишере, вышел пообедать в местечке Гöрд чой, разложил обед на пне и спустился к лодке: 11

VIII.A.2.2.4. Тювэ перегородил крысам дорогу на Вишеру за то, что они съели его обед в местечке Ростагъя / Гöрд буджед, когда он поднимался по реке на барже: 12

VIII.Б. Тювэ перегородил крысам путь в местечке

VIII.Б.1.1. Гöрд чой: 1, 2, 4, 11

VIII.Б.1.2. Гöрд буджöд: 12

VIII.Б.1.2. Мусюр: 2, 19

VIII.Б.1.3. Шудöг: 10

VIII.Б.1.4. Ростагъя: 12

VIII.Б.1.5. Джиян noc 'мостик через ручей около дер. Ивановской': 29

VIII.В. **В результате** перечисленных действий в указанном месте крысы выпрыгивают с баржи, парохода, поднимающегося по р. Вишера: 1; 2, 10, 11, 12, 19, 22, 29

VIII.Г. В селениях по Вишере крысы не водятся, возможно, по другим причинам:

VIII.Г.1. Из-за растения *cunepmac* (маръямоль) 'марьин корень, дикий пион': 2, 22

VIII.Г.2. Из-за недавно найденной урановой руды: 10

IX. ТЮВЭ ПЕРЕДВИГАЕТСЯ ПОД ВОДОЙ: 13, 19, 21, 22, 23, 28

IX.А. Тювэ может проходить большие расстояния под водой, ловит руками рыбу: 19

IX.Б.1. Тювэ ныряет около дер. Лунь, выныривает в Π öлян κ ömuac: 13

IX.Б.2. Тювэ ныряет в Богородске, выныривает около Сторожевска: 21

ІХ.Б.З. Тювэ ныряет в Тисте, выныривает около Боровска: 28

IX.B.1.Тювэ ныряет в Нившере, выныривает в Розтагъя, опасаясь быть проглоченным щукой, в другом месте — от невозможности пройти через стаю налимов, стоящих сплошняком: 22

IX.В.2. Тювэ ныряет в Нившере, проплывает по рекам Нившера и Вишера, но выныривает, не дойдя до Богородска, поскольку там реку перегораживает щука: 23

Х. ТЮВЭ И ДРУГИЕ МЕСТНЫЕ ГЕРОИ:

Х.А. В газете писалось, что Тювэ ходил к Ленину просить хлеб. Ходил не Тювэ, а Епим – он разбойничал, и из-за него все вишерские прославились разбойниками, их не пускали на ночлег: 22

Х.Б. Тювэ и Тист Иван¹ – один и тот же человек: 29

ХІ. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ:

XI.А.1. О Тювэ рассказывали / вспоминали предки (важъя йоз): 9, 11, 12, 16, 21, 26

XI.А.2. О Тювэ рассказывала мама/бабушка: 3, 17

XI.Б.1. О Тювэ рассказывали женщины, обсуждали, что сбываются его предсказания: $3,\,5$

XI.Б.2. О Тювэ рассказывают, когда говорят об отсутствии крыс в бассейне р. Вишера: 1

XI.Б.З. О Тювэ рассказывали пожилые люди во время сенокоса в тех местах, где жил Тювэ: 16

XI.В. О Тювэ рассказывают нившерские: 21

XI.Г. О Тювэ рассказывал ямщик: 11

ХІ.Д. О Тювэ писали в газетах: 12, 22

XII. ТЕКСТЫ ПРЕДСТАВЛЯЮТ МИКРОЛОКАЛЬНУЮ ТРАДИЦИЮ СЕЛА:

XII.А. Большелуг: 1–4 XII.Б. Богородск: 5–21 XII.В. Нившера: 22–29

Тювовід воллома, Висер сайин. Сія Висерсянь, кымин километра сайин сія и оолома — Тюво коджон шувены. Тювод оолома. И Тювовіс сія ставсо тодлома.

Вот, двухсот двенадцатой годын пе тая быре оложис, тайо му выысьыс. Или же пе быре ва или же бийен. Истав мир пасьтаыс пе коле, Тювод шулэма, оти морт — женсина, сизимдас вит ароса, пондас ставнас руководитні, став мирнас. Двухсот девятый годын пе тая оломыс быре. Сія Тювод шулыллома [...].

Амортсо по пондас вині, вокыс по чойсо пондас вийні, пиис пондас батьсо вийні. Лове по сэтшом оломыс. Мортсо по пондасні вийні — Тювод шулыллома. Ог тод, ся сія збыль ли оз ло [...].

Тювос сійо мыйкекерас, кытчоко ветлас нопйен. Лэччылас подэн кытчоко Шойнатыо ли кытче. И сія сэсся Горд чое унмоосяс. Сэсся крысад сылысь нопсынд сёяс сёянто. Сэсся шувас: «Тэнід пе таысь водзе Висер вожо кайні туйыд оз ло!» И тані пе крыса ни нином абу. Весиг по волі параходъяс вылад да баржа вылад крысаясыд пондасны кайны да, ставыс по Горд чое воасны да чеччаласны сэсся юас. Берегас вуджасні, юас чеччаласні да. Тайо висьтоолісні, мый Тювод шулöма [...].

А кöрт лэбачтö – сія самолёттö висьтоолöма. (Р: А ешшö мый висьталöма, мый лоас?) Но сэсся, сэсся сія тай шувема: олöмыс пö сэтшöм лове, пондасны пö кöрт

Тювэ был некогда за Богородском, от Богородска в скольких [же] километрах он и жил – называют [место] *Тювэ кодж*². Тювэ жил. И этот Тювэ всё знал.

Вот, в двухсот двенадцатом году эта жизнь закончится, мол, на этой земле. Закончится водой или огнём. И во всем мире останется, Тювэ сказывал, один человек — женщина, семидесяти пяти лет, будет всем руководить, всем миром. В двухсот девятом году, мол, эта жизнь закончится. Это Тювэ говорил [...].

А человека будет убивать, мол, брат будет убивать сестру, сын будет отца убивать. Будет, мол, такая жизнь. Человека, мол, будут убивать – Тювэ предсказывал. Не знаю, это вправду будет или нет [...].

Тювэ этот куда-то сходит с котомкой. Сходит пешком куда-то в Сторожевск или ещё куда. И он потом в [местечке] $\Gamma \ddot{o} p \partial u o \breve{u}^3$ уснёт. Потом крыса у него из котомки съест еду. Потом скажет [Тювэ]: «Тебе, мол, дальше этого места в верховья Вишеры дороги не будет!» И здесь ни крыс и никого нет. И даже когда было поднимаются на пароходах и баржах, как только к [местечку] Гöрд чой подойдут, все крысы спрыгивают в реку. К берегу добираются, выпрыгнув в речку. Это рассказывали, что Тювэ сказывал [...].

О железных птицах — про самолёты предсказывал. (Р: А что ещё предсказывал, что будет?) Потом он ещё вот сказал: жизнь такая

лэбачьяс лэбооні, но и олёмыс абу по кузь. Кык тысяча да дас кыкод воын пе быре тая земляыс. Тая земляыс по ставыс быре, и коле пе. став му пасьтас кытчеко пе колены йöзыс, да пондас сизимдас вит ароса баба руководитні. Но йозыс по этша коле. Сія Тюво шулома. Вот, сэсся двухсот двенадиатой год только виччысь. А этша йöзыс, коді коле? Кодлэн выйим самолёт, да кыпедчині вермас, пондас ко ставыс ойдні да бийен сотчині, сэтшомыс и спаситчас. А ёстальнёйыс ставыс пёгибнитас

будет, мол, будут железные птицы летать, но и жизнь [будет] не такая длинная. В 2012 году, мол, исчезнет эта земля. Эта земля, мол, полностью исчезнет, и останется, мол, по всей земле где-то останутся люди, будет 75-летняя женщина руководить. Но людей мало останется. Это Тювэ говорил. Вот, потом только 212-ый год жди. А мало людей - кто останется? Те, у кого есть самолёт, и смогут взлететь, когда всё вокруг будет заливать водой или гореть огнём, такие и спасутся. А все остальные погибнут.

Зап. А. Н. Рассыхаев 06.01.2011 в с. Большелуг от Игушевой Анастасии Спиридоновны, 1919 г. р.

2.

Шувоны, кутшомко турын пе выйим, сипертас шувені, сыылэні и быдсэн, сипертассэ. Сія турыныс по сылы противно, крысаыслы-я. Ог тöд, ся сія ли абу. Важ йоз шулылломась, тодысь йозъяс воломась да. татчо по сія оз оомедчи. Кутшёмкё тёдысь, Тювоон тай волі нимтэні пея. Сія пе шуве: татче пе сія оз оомедчи, оз пе лок. Оз пе лок. Бара няньясто баржаяснад волі войдёртё ваені да, юас пе и чеччалэні крысаясыс баржа выысьыс. (Р: А кöні чеччалöны?) Мусюр, Горд чойон шувені, Шойнатысяньые локні кутан да, сэтче кыймин пе-й чеччалöні баржасьыс. Ваас пе и чеччалэні. [...] Оломые торксяе, тиыксяе пе, Говорят, какое-то растение есть, марьин корень называют, песни поют даже про него. Это растение, мол, ей, крысе, противно. Не знаю потом, это [растение] или нет. Старые люди рассказывали, знающие люди они были, здесь, мол, крысы не приживаются. Какой-то тодысь-знающий, Тювэ его звали. Он говорил: здесь, мол, крысы не приживаются, не идут [сюда]. Не идут. Раньше хлеб на баржах привозили, в реку крысы выпрыгивали с баржи. (Р: А где выпрыгивали?) На [возвышенности] Му $cюp^5$, $\Gamma\"opd$ $uo\"u^6$ называют, когда со Сторожевска поднимаешься, там примерно и выпрыгивают крысы с баржи. В воду и выпрыгивают. [...] Жизнь разладится, испортитда мортто кутасні содка помас виёвні. Öні по эсько бура оланныд да, оломыд по торксяс на. ся, и человека будут на крыльце своего дома убивать. Сейчас, мол, хорошо ещё живёте, но жизнь ещё разладится.

Зап. А. Н. Рассыхаев 05.11.2010 в дер. Зулоб Большелугского с/с. от Игушевой Евдокии Николаевны, 1934 г. р.

3.

Тювосо эсько ме ог тод, код сэтшомыс. Но тода, мый сійо миянлысь этаті Борганшор дорсё шулыллёма мунігас. Сэті збыльысь мича местаясыс да: «Ок по. мича местаыс да оломыс некор оз ло». И сэні керкаясыс, öні том йöзыс оз и пуксыны весиг, потому что сэні керкаясыс ставыс нин пустуйтёны. Но водз кулалöны йöзыс, абу кузь немась. Почо тай Тювоос жо волі висьтавло-а. Менам челядьдырйи на вёлі висьталё Тювёсё. Вёлі бабаяс мыйкерасны, чукортчасны, сійо Тюво йывсынд. Кор радиото күтісны нюжйодлыны. вот сэки волі: но вот черань вез, збыльысь тай Тювовід шулылліс. Тэсся кор Зулобын мортсо виисны, пывсянсьые петігон, пывсян дорас волі вийомась: вот по Тювод шуліс, воас по кад, кильчо помад по ота-модсо кутасны виавны. Вот сы бöрти ставсö сэсся отлаалоны сэсся.

Так-то я не знаю, кто такой Тювэ. Но знаю, что он говорил про наш Борганшор⁷, когда проходил. Там действительно красивые места: «Ох, красивые места, мол, но жизни никогда не будет». И там дома́, на этом месте молодёжь даже не строится, потому что там все дома пустуют. Рано умирают люди, короткий у них век.

Бабушка <по отцу> тоже про Тювэ рассказывала. В детстве ещё рассказывала про Тювэ. Женщины было соберутся, и про Тюве [вспоминают]. Когда радио стали проводить, вот тогда говорили: ну вот и паутина, правду Тювэ предсказывал. Потом когда в Зулэбе человека, выходя из бани, убили, около бани его убили: вот, мол, Тювэ говорил, придёт время, когда на крыльце будут друг друга убивать. Вот после этого случая стали всё сопоставлять.

Зап. А. Н. Рассыхаев 26.10.2014 в дер. Выльыб Большелугского с/с от Мишариной Ольги Ивановны, 1962 г. р.

Сійö вöлöм пыжöн кайö. И сылысь Гöрд чояс мыйкö, нопсьыс, пажнайтны пуксяс, нопсьыд сёйöмась крысаясыд сылысь сёянсö. Сэки Тювöд и шуöма, скöрмöма да: «Таысь водзö пö тіянлы ся туйыс абу!» И сысянь крыса абу. Шойнатыын эм, миян — абу. Висер вожын крыса абу. Сідз вöлі висьталöны-а.

Он на лодке поднимался. И в местечке Горд чой у него, когда он сел обедать, из котомки крысы съели его обед. Тогда Тювэ и сказал, рассердившись: «Дальше этого вам дороги нет более!» И с того времени крыс нет. В Сторожевске есть, а у нас — нет. В бассейне Вишеры крыс нет. Так рассказывали.

Зап. А. Н. Рассыхаев 26.10.2014 в дер. Выльыб Большелугского с/с от Мишарина Бориса Алексеевича, 1959 г. р.

5.

Тювовіс по сія эськон корко вовлома. Сійо, коні Тювосо висьталоны, кон сія оліллома быттен, сія местас Тювон жо лыддынссе, сы местас, А Тювос по сія волома зээ тодісь. И сылон пон вöлöма. Тювöслöн. А сы дінö вöлöм локтö мöд, но сія шор сайын вöлöм олö. Эсся шорöд коло вуджны сы діно, а модыс сія шор саяс вöлöма. Ог тöд, баба, дашко, висьталоны ли мужик, сія мед пöрйöдлöм оз ло, баба ли коді. Локто волом Тювос діно. А Тювослон понйыс, вот тода вöлі нимсö да вуні, ог нин помнит, мый нима и ем. Понйыс вöлöма, да понйыс вöлöм сія мöд тöдісьсэ оз лэдз поссэ вуджні. Только по сёйо-сёйо-сёйо. А сія волом мырдон локто, да Тюво шуво: «Он лок, он лок!» Но вот вуні нимыс мыйкослон, понйыслон. Сія по

Тювэ, мол, когда-то был на самом деле. Там, где о Тюве рассказывают, где будто бы жил он, это место тоже Тювэ называется. А Тювэ. мол, был очень <много / сильно> знающим. И v него собака была. у Тювэ. К нему шёл другой [знающий], а он <Тювэ> за ручьём жил. К нему через ручей надо перейти, а другой [знающий] был за ручьём. Не знаю, женщина, может, говорили, или мужик, чтоб не обмануть, женщина или кто⁸. Он направлялся к Тювэ. А собака Тювэ, вот знала кличку и забыла, не помню уже, как звали. Собака была, и собака того другого знающего не пускала перейти через мост. Только и облаивает, мол <букв.: ест-ест-ест>. А тот упорно пытался пройти, и Тювэ говорит: «Не дойдёшь, не дойдёшь!» Ну вот забыла кличку этой собаки. Она кутас, он по лок, он по верми. Абу и вермома локны ся сіе. Сія бытте мыйкесьыс на, Тювосис на ыджыд тодісь волома. Но всё равно абу вермома вуджніс шорсэ.

А Тювос сія волом быдтор тодо. Даже тая войнаясто тодо волом. Гашко, сё во сайын войнаодзыс на, кор волома, уна во сайын война война волі, сэк нин волом тодо войнасо сіе. Бытте йозыслы висьтавлывляма: корко лово по война. Йозыс по ёна кулоны. Даже по поскапомас шуйыс по лово да некод по оз понды вермыны дзебнысо. Тадзи волі сёрнитоны, но бабаясыдлысь, порысь бабаясыдлысь кыылан сёрнисо да.

<собака> сдержала, не пройдёшь, мол, не сможешь. Так и не смог тот <знающий> пройти. Он будто бы был более знающим, сильнее, чем Тювэ. Но всё равно не смог перейти ручей.

А Тювэ тот обо всём знал. Даже об этих войнах знал. Возможно, за сто лет ещё до войны, много лет назад это было, тогда уже он знал о войне. Будто людям он рассказывал, что когда-то будет война. Людей, мол, много умрёт. Даже на крыльце будут трупы лежать и, мол, никто не сможет похоронить. Так говорили, у женщин, пожилых женщин слышала разговоры эти. 9

Зап. А. Н. Рассыхаев 09.06.2012 в с. Богородск от Солодовниченко Марии Филипповны, 1926 г. р.

6.

Модыс волі ю кузя кыыто, кыыто волом пыжон, кыыто, Висер кузяс волі кыыто да. Сэсся ог тод мыйысь, вено усьомась. «Лодка по стой!» — Тювос шувома. Ся кывтысь мортыдлон пыжыс пондома места вылас бергавны. Оз по кыыт, просто по бергало. А мый но сія тодысьыс, модыс шувома ответсо Тювоыслы! Мыйко жо шувома Тювоыслы. Ог тод. Ся найо, кык тодысь, вермасьомась сёрнион быттьо. Модыс ог тод мый. Сур по пуо

Другой [человек] по реке сплавлялся, на лодке сплавлялся, по Вишере сплавлялся. Потом, не знаю отчего, заспорили. «Лодка, мол, стой!» — Тювэ сказал. Потом у сплавляющегося человека лодка стала на одном месте крутиться. Не идёт, мол, просто крутится. А что же тот знающий, другой сказал в ответ Тювэ? Что-то же сказал Тювэ. Не знаю. Потом они, два знающих, состязались на словах. Другой не знаю, что [сказал]. Пиво варил, мол, да может пиво

да, гашкö, сурсö суутöдöма да: «стойнас!» мöдыс да. Тювöс вöлі сур пувö да.

остановил, крикнув «Стой!». Тювэ ведь пиво варил.

Зап. А. Н. Рассыхаев 09.06.2012 в с. Богородск от Панюковой Лидии Михайловны, 1940 г. р.

7.

Тöдысьыд татöні миян эз ёна вöö, Ыджыдвидзьясад уна. Ömu миян тані, Тюве керос эстоні кызь километра сайын. Тюве керос выйим. Тюве керосас тодысь волома. Да сія волом ыджыдвидзса кодко турун доддьён лэчче. турун пыжён да «лодка по стой». «А лодка ко по стой», а бабас волом сур пуво да мый сія шусьо станыс, тшан, тшан, тшан, «тшан пö стой». И сія сувтома жо. Лодка ко по стой, тэнад по тшотш. Тодысьясыд миян эз ёна воо. Тювеыс сія локтом морт жо нин, кысько локтлома, гозйон локтома. (А кысь локтома?) Увланьысь, увланьысь локтома. Увланяд эд йозыд тодоныджык.

Знающих у нас здесь немного было, в Большелуге там много. Только один у нас..., Тювэ-возвышенность там в двадцати километрах отсюда, Тювэ-возвышенность есть. В Тювэ-возвышенности знающий жил. И один большелугский сплавлялся с сеном, с сеном на лодке, [Тювэ крикнул], лодка, мол, стой. «Если лодка стой», а жена [Тювэ] варила пиво, и как этот стан называется, чан, чан, чан, - «чан стой», мол. И [пиво] тоже остановилось. Если лодка стой, то, мол, у тебя тоже [стой]. Знающих у нас немного было. и Тювэ пришлый человек тоже, откуда-то пришёл, вместе с женой пришёл. (А откуда пришёл?) С низовьев, с низовьев [реки] откуда-то. В низовьях люди более знающие.

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 08.06.2012 в с. Богородск от Игушевой Марии Семёновны, 1923 г. р.

Волывлэма, эстэні Тюве на волывлэма ий. Сэтэні кызь *оти километра сайын Тюве на* овмедчылэма, кыське локтэм морт же, тодысь же волэма, тодысь. Кодке ыджыдвидзса волэм лэчче, да Тювеыд шувас: лодка пе стой. Лодка ке пе стой, бабас вöлэм сур пуве, да ме ог тод, сурсэ мыен сіес и шувема (суслоэн оз шуны?) Сусло стой пе же. Дугдэма тиётш, сія кык тодысьыд волэм мыйкекерены. Сэсся лэдзема же, корке мунэма же. Лодка пе стой. Кык тöдысь волэмаэсь. Мыйке эськи Тура Петыр Миш Иваныс куччысьліс каттынслыны сэтчи да эся ачыс күлі. (Панюков Иван Михайловичыс?) Да, сія ёна вöлі интересуйтче Тювенад. Бабаыслы Тювеыс вöлэм шуве: ме пе сэсся кула, эн пе меысь пов. Кулэма да кулэм бöръяыс на чеччылэма-й быдсэн. Кулэма на, да, дерт, лолыс эз на пет, чеччылэма на, чеччылэма на, чеччылэма. Кыське деньгаяс на висьталэма, уна-уна деньга на вуж улысь ли кысь, быдсямасэ на висьтавлэма бабаыслы күлігас Тювес. Кык локтэм йöз вöлэмась. Тювеыс, сэтэн керес, кызь öти километра сайын шор выйым, мыйкес сэтче овмедчылэма чой йылас, Пукдым, шорыслэн Пукдімпытш, а сія овмедчысьыс Пукдім дзик сія мыйке вылас овмедчылэма, Тюве керес. Оні нинэм нин абу. (Скот видзлэма?) Скот и ставсэ, быдсямасэ видзлэма, озыр вöлывлэма

Приезжал, туда вот и Тювэ приезжал. Там в двадцати одном километре отсюда Тювэ когда-то жил, откуда-то пришлый человек, тоже знающим был, знающим. Олин большелугский сплавлялся, Тювэ сказал: лодка, мол, стой. А если лодка стой..., жена [Тювэ] варила пиво, я не знаю, как он уж назвал пиво. (Суслом не называют?) Сусло, мол, тоже стой. И остановилось, это двое знающих [боролись]. Потом отпустил, когда-то отпустил. Лодка, мол, стой. Двое знающих было. *Тура* Иван Михайлов сын Петров внук брался за него, но сам умер. (Панюков Иван Михайлович?) Да, он очень интересовался Тювэ. Жене своей Тювэ говорил, когда я, мол, умру, ты меня не бойся. Умер, и даже после смерти ещё вставал. Умер, но, конечно, душа ещё не вышла, вставал ещё, вставал. Рассказал, что где-то деньги лежат, много-много денег под корнями ли где-то, много чего рассказал жене при смерти. Вот два пришлых человека были.10 Тювэ..., там есть возвышенность и ручей в двадцати одном километре отсюда, он там обосновался на пригорке, Пуклым называется ручей, а он обосновался на возвышенности возле ручья Пукдым, на Тювэ-возвышенности. Сейчас там уже ничего нет. (Скот держал?) Скот держал, и всё у него было. богатый пришлый человек был, богатый, богатый человек, богатый купец. (Говорят, он будущее предсказывал?) О будущем говолоктэм морт, озыр, озыр морт, озыр купеч. (Мыйке кужема пе водзе олэмсэ висьтаны?) Водзе олэмтэ висьтышталэ, оз пе ёна. Корке пе, сэки вед биясыд эз на воо, корке пе ставыс волосьтас вез лове, но бур олэмыд пе сэки регыд лове. Бур олэмыд тай регид и лови, сэсся войнатэ панісны, Отечественнэйтэ. Регыд пе бур олэмыс лове. Висьталэ пе вöлі, висьтышталэ. Тюве сія тодысь волэма, ставсэ тодэ вöлэм, водзысь олэм дай, бöре колемтэ сія, дерт, нин тöдас, водзе олэмсэ тöдэ вöлэм, сэтшем тодысь морт волэма, татче волывлэма, ог тöд мыйла. (Готырсэ водзвыв велэдэма, мед оз повзыи сыысь?) Мед оз повзыи, ме пе кула, может пе ме чеччыла на, эн пе пов меысь, ме пе тэнэ нинэм ог кер, ог пе вöред, бöр пе места вылэ вода и кула. Дерт, сэтче дзеблісны, эз, дерт, вайны татче, сэтче-й дзеблісны сіе. (Сія гусьыс чеччылэма?) Абу, паччер вылас кувны водэма, тавун пе ме вода кувны паччер шöре. Кула пе, эн пе пов меысь, ме пе тэнэ нимен ог кер, ме ловзыыла на, ловзьыла да сёрнитышта на пе тэкед. Ловзыилэма и сёрнитэма на вот, сэсся бара кулэма. (Мый виьталэма?) Ог тöд, но оложьястэ висьтышталэма на тай вот.

рил, но немного. Когда-то, мол, тогда ведь электричества ещё не было, когда-то, мол, на селе кругом паутина будет, но тогда хорошая жизнь будет короткой. Хорошая жизнь недолго и была, началась война. Отечественная. Ненадолго, мол, хорошая жизнь наступит. Рассказывал, мол, немного рассказывал. Тювэ он был знающим, всё знал, будущее знал, а прошлое, что уж там, конечно, знал, будущее знал, таким знающим был, сюда переехал, не знаю почему. (Жену заранее предупредил, чтобы она не пугалась?) Чтобы не пугалась, я, мол, умру, и может ещё и встану, не бойся, мол, меня, я тебе ничего не сделаю, не трону тебя, обратно на место лягу и умру. Конечно же, его там и похоронили, не привезли же сюда, там и похоронили. (Он из могилы вставал?) Нет, на печку лёг умирать, сегодня, мол, я лягу умирать на лежанку печи. Умру, мол, но ты не бойся меня, я тебе, мол, ничего плохого не сделаю, я оживу ещё, оживу и поговорю ещё с тобой. Ожил, и поговорил ещё, и снова умер. (О чём рассказал?) Не знаю, но о будущем говорил.

Зап. Л. С. Лобанова 12.06.2012 в с. Богородск от Игушевой Марии Семёновны, 1923 г. р.

(Вёлэма кутшемке Тюве?) Тювеыд сія Висерын, абу татэн, сія ю дорас Висер йылас. Корке, висьтоласны важ йöзыд, мыйке восьтэма..., содъяс, Тюве: час пе тавун пета да мыйке час кöдзыд, кодзыдэн ю поссэ пе котода. Тавун пе локтэ, ог тёд мый нима, тодысь локтэ. Кос кокнас локтэ пе да, мед пе вильдас да усе. Войшор гогор кымын пе ме дінэ пондас локны. Пос пе кисьталас, тодысь пе вой шор гогор кымын.... кулэма нин да локтэ, катшке пе катшке. Он пе пыр, поссэ пе кисьталэма, шорас пе усян. Висьталысьыд тай век эм кодке, Тюве пос сэтэні вöлэма. Но вот Господи благословит. (Эг гогорво, кутшем пос киськалэма?) Поссэ, олэ, шор вöлэма сэті аслас вуджан доре, кöнке Висер йылас, ворас ю. Висерас каян, да сылы керкас вуджаніныс пос лэчче, вот Тюве пос, шулэні Тюве пос доре пе ветлім таво. Мый нима нэ. тöда вед вöлі, кулэмен сія бабасэ висьталэ, тавун пе сія кулі, пета пе да поскес кисьтала, кос кокыс пе кутас ме дінэ вуджны.

(Говорят, какой-то Тювэ был?) Тювэ был в Богородске, не здесь, там около реки, в верховьях Вишеры. Когда-то, старые люди рассказывали, открыл [дверь], настил..., Тювэ [говорит]: сейчас, мол, я выйду, а на улице было холодно, в морозы мост через реку полью. Сегодня, мол, придёт, не помню как звали, колдунья придёт. С отсохшей ногой придёт, и чтоб подскользнулась. Около полуночи будет идти ко мне. Мост обольёт, колдунья около полуночи [придёт], умерла уже и идёт, стучит-постукивает. Не пройдёшь, мол, мост облит, упадёшь в ручей. Всегда найдётся рассказчик, был там Тювэ-мост. Но и вот Госполи Благослови. (Не поняла, какой мост облил?) Мост, где он жил, там был ручей, но и чтоб к себе перейти, где-то в верховьях Вишеры, в лесу. По Вишере поднимешься, и чтоб перейти к нему, мост спускается, вот это Тювэ-мост, говорят ещё, в этом году, мол, ходили к Тювэмосту. Как уж её звали, знала ведь, сказал, что она умерла, сегодня, мол, она умерла, выйду, мол, и оболью мост, сухоногая она будет переходить ко мне.

Зап. Л. С. Лобанова 10.06.2012 в д. Троицк (Типосикт) Богородского с/с от Подоровой Анастасии Харитоновны, 1916 г. р.

А шулома [Тюве]: сё во кежло пыкома мыйкос Висер вожас, крысаясос. А сё воыс коли нин, да крысаыд век абу. Ме думайта да, мыйкеысь висьталоні, корко воддза вонас буритчисні тай Шудогысь, Шудогын по вышка эм, и аддзёмась пё кутшёмкё урановой руда. Наверно, сіе крысаясыд сіен оз кайны Висер вожад. Сіе Шудог весьтас параход вылысь по волі, висьталоні меным лок мысти мыйке. Висер вожо по пырам, и крысаясыс по öбязательнö сэтчи, воам да, чеччавні пондасні.

А сказал [Тювэ], и на сто лет перегородил крысам дорогу на Вишеру. А сто лет уже прошло, а крыс всё нет. Я думаю, говорят, как-то в прошлые годы бурили в Шудоге вышка есть, мол, и нашли какую-то урановую руду. Наверно, крысы из-за этого не поднимаются на Вишеру. Около Шудог, мол, с парохода, рассказывали мне после моего приезда [в Троицк], как только на Вишеру свернём [с Вычегды] и доедем [до Шудога], крысы обязательно там будут выпрыгивать.

Зап. А. Н. Рассыхаев 11.06.2012 в дер. Троицк Богородского с/с от Габовой Анны Николаевны, 1936 г. р., уроженки дер. Нижний Воч Усть-Куломского р-на. С 1955 г. проживает в Троицке.

11.

Тюво сія висьталоні. Миян Анна тьётка вёлі, сія вёлі висьталэ. Тювос сія волом грузон кайо ва катчес. Сэсся сэчче, Горд чойон шувоні, Шойнатыас конко эм, шувоні Горд чойон, сэтчо сіе суутас пажнайтні. Пыжсё суутёдас ю дорё, ся каяс, мыйко вылоджык каяс да ся мыр выло сёянсо пукталэ. Ся мыйке вунодас пыжас да лэччас мыйке пыжад. Сэк кості крысад ставсэ сёйома нянь, сёянсэ сылысь. Сэсся сій чернад мыръяд сатшкас: «Сэсся по таысь водзо он вермы некытчö кайні!» Вот сэсянь миян Висер вожад крысаыд и абу. Тювэ, о нём рассказывают. У нас тётка Анна была, она рассказывала. Тювэ с грузом поднимался по реке. Потом там, Горд чой называют, в Сторожевске где-то есть местечко, Горд чой называют, там он остановится по обедать. Лодку остановит у берега, поднимется [на берег], выше поднимется и на пне еду разложит. Забудет что-то в лодке и спустится к лодке. В это время крыса съест весь его хлеб и еду. Потом он <Тювэ> вонзит топор в пень: «Далее этого места, мол, не сможешь подняться [по Вишере]!» Вот после этого у нас на Вишере крыс и нет. (Р: После

(Р: Сэсся ни ömu абу крысаыд?) Ни ömu. Вот баржанад вöлі важöн ставсö вайöні Одыбъясад прöдуктатö сельподлы ий, колхозыдлы ömpyбъястö ий, ставсö вöлі баржан вайöні. Висер юö пö мыйöн пыран, ставыс пö чеччаласні, öтик оз коль. Ниöтчыд эз волы, вот кымын баржа воліс да шу, тан коркö öти воліс – ни öти эз. Сійö тöдісь сэтиюм вöлöма [...].

Сія вот кыылі, мыйке. Öтик миян, Огро Иван Домна волі шусе. Да сія вöлі колльысе -Одыбедз вöлі катöдас кодöскö да ваяс Одыбсянь да. Менам веросой корко сыкод локтома Одыбсянь, да сія висьталэма: Тюво по шулэма, мый Типосикт пе кар кодь лове, мыйке. Шутем по шувема, кар кодь пе лолэ да мыйке, ставыс пе сотчас. Ог тод ме. Мед эське Енмыс видзас же! Потому что пе сія местасис, вор кор волэма, став пуыс ёти лунё пёрлёма. Ог тод тэсся. Тювод сідзи шулэма. Кар кодь по лове. Оні эсько ёна строитчоні сэні, сикт помас ёна строитчоні. Татчо вот некод оз строитчи – лёк керка местаясыд. Ся местаясыд абу».

этого вообще нет крыс?) Ни одной. Вот раньше на баржах привозили всё, и в Нившеру продукты для сельпо, и отруби для колхоза, всё на баржах привозили. Как только, мол, на Вишеру свернёшь, все [крысы] выпрыгивают, ни одной не остаётся. Ни разу не приходили [крысы]. Вот сколько барж прибывало, и чтоб здесь когда-то одна [крыса] была – ни одной нет. Он таким знающим был! [...] Вот это слышала. У нас была одна — *Öгрö Иван Домна*¹² звали. И она извозничала – до Нившеры подвозила кого-то и с Нившеры привозила. Мой муж как-то с ней ехал с Нившеры, и она рассказа-

одна – *Огро Иван Домна*¹² звали. И она извозничала – до Нившеры подвозила кого-то и с Нившеры привозила. Мой муж как-то с ней ехал с Нившеры, и она рассказала: Тювэ сказал, мол, что деревня Троицк будет как город. *Шутем*¹³, говорил, будет как город, но полностью сгорит. Не знаю я. Пусть Бог хранит! Потому что на том месте, мол, когда ещё лес стоял, все деревья в один день были вырублены. Не знаю потом. Тювэ так говорил. Как город, мол, будет. Так-то теперь интенсивно строятся там, в конце деревни много строятся. Вот здесь никто не строится – для дома неподходящие места. Потом мест и нет.

Зап. А. Н. Рассыхаев 11.06.2012 в дер. Троицк Богородского с/с от Габовой Анны Александровны, 1931 г. р.

(Тюве йылысь кывлід?)

А.Д.: Ме ог ёнасэ куж.

А.С.: Подорова мед висьталас, Тювеыд кыті потшлэма да мыйда майда.

В.А: Тювеыд сія крысаяссьыд потшлэма. Кыт вöлэм баржаэн кае, сэсся сылысь пажунтэ ставсэ крысаяс сёясны мешексый. Сэсся Гöрд бужед доре воас, да шуас, сэсся всё пе.

Г.Д.: Ростагъя.

В.А.: Али Ростагъя. Но Гöрд бужедэн шуэны сie.

Г.Д: Джияна коластас.

В.А.: Вот сэтче вовас дай шувас, всё пе, тіянлы пе татчедз туйид и ем, сэсся водзе пе онэ лысьтэ кайны.

Г.Д: Но сія Ростагъя.

В.А.: Сэсся став крысаыс сэтче пыр пе четчалэны. Баржаясыд пе кутасны кайны. да сія местаас воасны, да ставные пе четчалэны. Г.Д: Ростагья, кор Шойнатыас вöлі ветлэны, Джияна-Шойнатыа костас Ростагйас сія, Джиянэдзыс Ростагъясяньые матынджык. Вöлöк коластыс, вуджны колэ сіе Джиянсяньыс Шойнатыэдзыс сія коластас кöнке. Ме тöда сія Ростагьясэ, сія Джиянсяньыс матынджык Ростагъяыс, чем Сторожевскедзыс, матынджык сія Ростагъяыс Джиянэдзыс сія матын, абу ёна ылын. Ме эд сэті веттэдлывлім сія вööяснад и быдсэн, бензинъясыдла Шойнатыад лэччывлан да.

(Тювеыс сія морт вöлэма?)

(О Тювэ слышали?)

А.Д.: Я не очень хорошо знаю.

А.С.: Пусть Подорова рассказывает, где Тювэ перегородил и всякое такое.

В.А.: Тюве от крыс перегородил. Где на барже поднимался, весь его обед из вещмешка крысы съели. Потом доехал он до Красного обрыва и сказал, всё, мол.

Г.Д.: До Ростагъя.

В.А.: Или до Ростагъя, но называют это место Красный обрыв.

Г.Д.: Не доходя до Ивановской.

В.А.: До туда доедет и скажет, всё, мол, вам путь только до этого места, дальше не смеете подниматься.

Г.Л.: Но это и есть Ростагъя.

В.А.: Все крысы там спрыгивают. Баржи поднимаются, до того места доходят, и все [крысы] выпрыгивают.

Г.Д: Ростагъя, это когда в Сторожевск ходили пешком, Ростагъя находится между Ивановской и Сторожевском, до Ивановской от Ростагъя ближе. Где-то на волоке между Ивановской и Сторожевском. Я знаю это место Ростагъя, Ростагъя ближе к Ивановской, чем к Сторожевску, Ростагъя ближе к Ивановской, недалеко. Мы там ходили и на лошадях ездили, когда за бензином в Сторожевск ходили.

(Тювэ – это человек был?)

В.А.: Человек. Тювэ говорил, что Троицк городом станет.

А.С.: А много и настроили, так ведь? Да.

В.А.: Морт. Шулыллэма Типе сиктын пе кар ловас, Тювеыд тоже шулыллэма.

А.С.: А ёна на строитчисны, да вед? Да. (Тіянлы тае код висьтавліс?)

B.A.: B a ж ъя й ö зы д тай висьтавлывлісны.

Г.Д.: Тае вед корке газето гижлісны и быдсэн, кыдзи локтэма – и быдсэн гижема волі «Коми муэ», но менам паметей абу, да вуні же нин.

А.С.: Но кар пе ловас, а мыйке лёктор висьталэма же, ме ог тод, мый висьталэма. Шутем йывсыс мыйке висьталэны, ог тод мый.

Г.Д.: Öні Шутемас, сія вылысладорас и сэтэн олысьыс, татоні волосьтые ставые нин кулі. Шутемас сія выльысь нин строитчемась.

В.А.: Тодысь пе тай волэма Тювеыс сія вот, тодысь пе волэма. (А кон сія овлэма, Висерын?) Хором: Абу.

В.А.: Сія кöнке увланьын вöлэма, абу Висерын.

Г.Д.: Тюветэ сіе ёна нин гижлісны.

(Кто это вам рассказывал?)

В.А.: Старые люди рассказывали. Г.Д: Про это писали в газете, как он пришёл и обо всём было написано в газете «Коми му», но у меня память плохая, и всё уже забыла. А.С.: Ну, мол, город будет, и чтото плохое ещё предсказывал, я не знаю, что предсказывал. Про Шутем что-то рассказывали, не знаю что.

Г.Д: Сейчас в Шутеме, и на верхнем конце и в центре деревни все жители уже умерли. В Шутеме заново уж застролись.

В.А.: Говорят, знающим был Тювэ, знающий, мол, был.

(А где он жил, в Богородске?) Хором: Нет.

В.А.: Он жил где-то в низовьях, не в Богородске.

Г.Л: О нём много писали.

Зап. Л. С. Лобанова 10.06.2012 в дер. Троицк (Типосикт) Богородского с/с от Габовой Анны Дмитриевны, 1938 г. р., Габовой Галины Дмитриевны, 1933 г. р., Подоровой Валентины Александровныа, 1950 г. р., Шучалиной Анны Степановны, 1951 г. р.

(Гашкої, кывлінныд Тюве йывсьыс?) Да, вот оні дум выло уси. Важ карта Лунь дорад выйим Висерад мунігон. Важ карта бужодад по чеччыштас сэтчи, суныштас да вот этійо Полян котшасад юрсо мыччас.

(Может слышали что-то про Тювэ?) Да, вот сейчас вспомнила. Старый скотный двор есть около деревни *Лунь*¹⁴, по пути в Богородск. У этого старого скотного двора с обрыва, мол, прыгнет, нырнет [в реку Вишера], и здесь в [местечке] *Полян котшас*¹⁵ голову высунет.

Зап. А. Н. Рассыхаев 11.06.2012 в дер. Сюзяыб Богородского с/с от Мишариной Нины Александровны, 1929 г. р.

14.

А вот Тювото волі шувоні. Сэтшом время по лово татон, аддзасні по гач выв подпушкасо бабаясід, ок по, (ой, юрой менам кынмыло татшом сёрнисьыс) корко по овлома тані мужик род. Пондасні по шуні борьяпом. [...] Сэтшом время по лово. И победитасні по Войвыысянь, биттеко оломсо. Мыйко война: войвыысянь кутшомко уськодчасні да победитасні по.

А про Тювэ рассказывали. Такое время здесь, мол, настанет, увидят бабы подпояски штанов и заохают (ой, голова моя от этих разговоров «зябнет»), мол, когда-то здесь мужики жили. Будут, мол, под конец говорить. [...] Такое время, мол, наступит. И победят, мол, с Севера, как будто бы эту жизнь. Война какая-то – с севера нападут и победят [нас].

Зап. А. Н. Рассыхаев 11.06.2012 в дер. Сюзяыб Богородского с/с от Мишариной Нины Александровны, 1929 г. р.

То тай битэ, Висерад станциятэ вочисні. Кык ю костэ пе, Тюво шуво – зээ по дыр оз ов станцияд. Вёчлісні - быри. Битэ тай сетоні волі, электрото, оні кар сето бито. Татчи по эсько кык ю костас и би мыйкекерёні, а оз дыр ов. Öні вот тай битö ог u сэтысь öзтöй – кар öзтö [...]. Гашко и, строитчигад Тюволысь жö и вöлöм ювалöні тай. Керка местато сійо и волом борйо войдёр. Вёлі вёд тай радён-радён строитчоні, а сэки тай керка местато Тюводлысь и ювалоні вöлöм стрöитчигад. Сія пе и индас.

Вот электричество, в Богородске станцию сделали между двумя речками, Тювэ говорил – долго не проработает, мол, электростанция. Сделали – пришёл конец. Электроэнергию давали, а теперь – из города свет идёт. Здесь, мол, между двумя речками электростанцию [построят], но недолго просуществует. Теперь вот свет не оттуда берём – город зажигает. [...]

Возможно, перед строительством [дома] у Тювэ и спрашивали. Место для дома он и выбирал прежде. Ряд в ряд ведь строились, а тогда место под строительство дома у Тювэ и спрашивали. Он, мол. и показывал.

Зап. А. Н. Рассыхаев 11.06.2012 в дер. Сюзяыб Богородского с/с от Игушевой Розы Ефимовны, 1935 г. р., уроженки дер. Зулоб Большелугского с/с.

16.

(Тюве йывсьыс мый висьтавлісны?) Тювеыд тöдса личность вöлэма татэн. Сія олэма Пукдымад, да сылысь керка местаяссэ да мыйда ме на ачым аддзыллылі сіе 69-70-ой годъясын турун пуктіген. Сіе местаясыс Тюве керес, Тюве коськ вот, Тюве керка местас да кöбрег местаясыс тодчены на волі, керкаыслэн вöліны семсятой годнад. (Ылын тасянь?) Кызь километра, навернэ, лыддены вöлі Висер кузяс. Да сія збыль (Про Тювэ что рассказывали?) Тювэ был известной личностью здесь. Он жил в Пукдыме, место его дома и других [построек] я сама ещё видела в 69-70-ом годах во время сенокоса. Это место Тювэ-возвышенность, Тювэ-порог, место дома Тювэ, место погребка были ещё заметны в 70-ом году. (Далеко отсюда?) 20 км считали по реке Вишере. Да, это был реальный человек, всё это раньше помнили, мне тоже уже пожилые рассказывали, они... придёт, мол.

морт вöлэма, сіе ставсэ вöлэм корке помнитэны, меным порысьяс же нин висьталісны, наяс эсіе..., волас пе да шуве. Воас пе кад отик нянь шомесысь пе нянь пондасны йöзыд сёйны. Мун пе сорем пе сія. А сідзи и выйым, öні öтик нянь шомесысь нянь сёям. Эся, но кад пе вовас, Висер ю пе корт вонен вонясяс сія поскыд, вот сія. А öнія электростанцияыс кытöн сулалэ, сэтэн пе пабрика, завод пе лове, вот тай сэтэн, мыйке. Сиксэ пе ставсэ черань везъен, черань вез сикт пасьталас нюжалас. (Аслас семьяэн олэма?) Ме ог тод, висьталэм сертиыс челядьыс сэтэн абу нин вöлэмась. (Гётырыс вёлэма?) Нинэм, висьталэм сертиыс, дерт, колоке кодке вöлі-я, наперво овмес волэма сэтэн Тювеыслэн збыльысь, аслам синмен на аддзылі керка местаяссэ, кöбрег гуясыс на тöдчены. [...]

и говорит [Тювэ]. Наступит, мол, такое время, из одной квашни все люди будут хлеб есть. Уйди, мол, это брехня. А так и есть на самом деле, сейчас с одной квашни хлеб едим. Потом, мол, настанет, время, река Вишера опоясается железным поясом это железный мост. А где сейчас электростанция находится, там, мол, фабрика, завод будет, вот так и есть. Село всё окутает паутиной, паутина повиснет по всему селу. (У него семья была?) Я не знаю, по рассказам, детей у них там не было. (Жена была?) Никого, по рассказам.... может и был кто-то. но хозяйство у Тювэ там было на самом деле, своими глазами видела останки дома, были заметны ямы от погреба.

Зап. Л.С. Лобанова 09.06.2012 в с. Богородск от Каллистратовой Тамары Ефимовны, 1932 г. р.

17.

(Тюве йылысь кывлід энэй?) Тювесэ миян маме покойнича, висьтавлэ же в білі, висьтоллэ. Сія вот тасянь кызь саяс километра, сэн сія Пукдымас оллэма бураке. Тöдллылэма мыйкеястэ. Сэк электричествоясыд эз на вöö, да сіе вот мамей миян висьтоллэ вöлі. Вöлэм сія шуве Тювес, мый

(Про Тювэ слышали нет?) Про Тювэ наша мама-покойница рассказывала. Вот отсюда больше чем за двадцать километров в Пукдыме он жил, кажется. Предсказывал это. Тогда электричества ещё не было, и мама моя рассказывала. Будто он, Тювэ, говорил, что в каждом доме

быд керкан пе лове черань вез сія сутугаястэ вöлэм мыйкекерэ. (Мый ешши тодлэма?) Тювед сэсся мыйке, бытте олэм пе лове, сэтшем олэм, мый быд содка помын лове морт шуй сіе войнатэ тёдлэма. А ёні ме шула, сідз ке шуны, быд содка помын и виены да зрывитэны, да вед, аминь, аминь, бур йозсэ. (Корджык сія овлэма?) Сіе вот ог тод. (Мамыдъяс дырйи?) Мамеяс дырйи, сія тоже мемед, сія оз же вöлэм тöд Тювесэ, но йоз сёрниысь, йоз сёрни серти. Вот сія тоже морт волэма. Мыйнэ тодысьясыд эд унан эмесь. Большелугысь эд висьталэны же, кодэске, ог куж вот висьтовнысэ, кутшемке морт тоже тодысь вöлэма, тунэн шувены вöлі, тун. (Тодысьсэ тунэн шувены?) Да. (Мый сія вочлэма?) Сія, навернэ, тоже олэм тöдлыллэма, водзе олэмъястэ.

будет паутина, это электрические провода так [называл]. (Что ещё предсказывал?) Тювэ [говорил], настанет, мол, такая жизнь, что на каждом крыльце будет труп это войну предсказывал. Сейчас я говорю, если так говорить, на каждом крыльце убивают и взрывают, и ведь аминь, аминь, хороших людей. (Когда это было?) Это вот я не знаю. (При жизни родителей?) При жизни родителей, мама тоже Тювэ лично не знала, но из разговоров людей, по разговорам людей. Он был реальный человек. Но так ведь знающих много, из Большелуга тоже рассказывали про кого-то, только вот назвать не могу, тоже был какой-то знающий человек, называли колдуном-туном. (Знающего здесь называют колдуном тун?) Да. (Что он делал?) Он, наверно, тоже будущее предсказывал.

Зап. Л. С. Лобанова 11.06.2012 в с. Богородск от Габовой Тамары Николаевны, 1932 г. р.

18.

(Тюве йылысь мыйке кывлід?) Тюве йывсьыд эське кывлі, да мый сэсся ме, тодысь морт пе тай сія волома. (Коні овлэма?) Пукдінын, участок Пукдым, местность Пукдым гиж. (Коні сія Пукдымыс?) Кызь километра, тасянь кызь отик Висер ю кузяс, по реке Вишере. (Сэн сылэн керка и быдтор эм?) Волэма, готыр

(Про Тювэ что-то слышали?) Про Тювэ что-то слышала, но что уж я, знающий человек, мол, был. (Где жил?) В Пукдыме, в местечке Пукдым, напиши Пукдым. (Где этот Пукдым?) В двацати километрах, отсюда по реке Вишере 21 км (Там у него дом и всё было?) Было, и жена была. (А дети?) Не было. (Сюда приходил?) Прихо-

вöлэма и. (А челядьыс?) Абу вöлылэма. (Татче волывлэма?) Воллылэма. Да сія и Тювед пе вöлі висьталэ, этія кытöні сеть электроыд, татче пе керка стрöитасны, ставыс пе вез, черань вез лове, вот сія водзвыы и висьталлэма. А сэки нинэм на эз вöö, провод ни нинэм, некöн. Юысь пе чери быре, вöрысь пе пöтка быре, олöм пе сэсся дженьыд нин лове.

дил. И он, мол, Тювэ говорил, где эта электростация, здесь, мол, дом построят, и вокруг всё в паутине будет. Вот это он предсказывал. А тогда ещё ничего не было, ни проводов и ничего, нигде. В реке рыба пропадёт, в лесу дичь пропадёт, тогда уж жизнь короткой будет.

Зап. Л. С. Лобанова 11.06.2012 в с. Богородск от Ивашовой Лидии Васильевны, 1928 г. р., Мишариной Александры Васильевны, 1929 г. р.

19.

Тюво – сія важон кысько локлом морт. Тювос – сійо локтом морт сія. Кысько локлома да сэсся мунёма Пугдымё. Пугдымыс – кызь öти километра тасяньыс. Сійо сэсся быдтор тодо волом Тювос. Сія кутшомко локтом морт, кутшомко ссыльной волома. Сія волом висьтало: мыйко по. регыд по лово мыйко. му вежандырйид. Шуало по, сиктъясад по ставыс черань вез лово – вот тая проволокаясыд. черань вез по ставыс лово. Эсся по пондасні сэні мыйкекерні, сьыыні по пондасні, кутшомко по абажур лово да сыыыні пондасні. Вот сія Тювоясыд важ, мыйко тодсасо сія ставсо волі висьтало. [...]

Эсся сія кууні пондас. Кууні пондас да гётырыслы шувас, тә пё мун. А гётырыс шувас, нелямин во

Тювэ - он откуда-то давно пришедший человек. Тювэ - он пришлый человек. Откуда-то пришёл и потом в Π угды M^{16} ушёл. Пуглым – отсюда в двадцати одном километре. Тювэ всё знал. Он какой-то пришлый человек, какой-то сосланный был. Он рассказывал, что скоро будет светопреставление. Говорил, мол. в сёлах везде будет паутина – вот это провода, паутина, мол, везде будет. Потом, мол, там будут петь, какой-то абажур будет и будут петь. Вот они, такие как Тювэ. предсказывал раньше, что знал. [...]

Потом он <Тювэ> стал умирать. Умирать стал и жене сказал, мол, ты уходи. А жена сказала, мол, сорок лет прожили [вместе], и не уйду же, не сбегу, говорит. Потом он, Тювэ, [умер], и как только

по олім, да ог жо по мун, ог жо по пышйы, шувало. Сэсся сія, Тювод мыйко, войшор кад лови да, Тювод пондас ветлодлыні, корсьысьні готырто. А ачыс сэсся кайö на паччöрад, да тадзи гижтысьёмён, висьталёні, гижтысьёма бабаыд да. Менё по ся эз, ме по сэсся гижтыси мыйкен, шомен. Ся ме дінö пö волас, этадз керасяс, оз по мено аддзи. А эсся по шувало волі мыйке пон. Миян по пон волі сія да, понйыд ся уутні пондіс да ся бöр зээ котöра муніс, пырис, водіс по ся бор. Бор по водіс. Ся сія керка местас гувавлома волі. ся ачыс и мунёма вёлі. Гётырыс мунома волі сэтысь. А керкас сэсся мыйке. ог тöд – сотіс ли колис, ог тöд, мый керис.

Тювос аминь сюсь морт волома. Ссыльной, кысько вайломась. Мыйко тай шуласні, тайо по Тюво керлома-я — миян татчо крысад оз лок. Татчо мыйон воас мыйко дородз, Шойнатысянь петасні, Мусюрад, оти крыса по оз коль, только по ставыс лэбаласні. Тайо по Тюво вочома, шуласні. Тюво по керома. Сія Тювод ставсо волом, мортто волом оз жо тай, кулом мортто оз жо тай волом лоозьод. Сы выйодз сюсь сійо волома. [...]

Быдлат сунало. Ва уло сунало по да оз по и вой. Черито по кинас волом кутало. Ог тод кутиюм Тювос, мыйла сідзи, мый сэтиюм. Кутиюм сюсь морт, кутиюм мый морт волома сіе?

А Тювод ко по мыйко керас, ворасигъясыд, шувоні, дашко по, он лысьт вензьыні – ся по нином. полночь настала, Тювэ стал ходить, искать жену. Поднимается на печь, а жена очертилась, рассказывают так, поднялась на лежанку печи и очертила вокруг себя [линию]. Меня, мол, потом не [нашёл Тювэ], я, мол, очертила вокруг себя угольком. Потом ко мне подойдёт, мол, вот так сделает <руками обыщет>, и не находит меня. А потом, говорит, собака была. У нас собака была, мол, собака начала лаять, и [Тювэ] быстро убежал, залез, лёг обратно [в гроб]. Обратно, мол, лёг [в гроб]. Потом она его на месте дома похоронила, а сама ушла. Жена ушла оттуда. А дом потом, не знаю - сожгла или оставила, не знаю, что сделала.

Тювэ был очень умным человеком. Ссыльный, откуда-то привезли его. Что-то говорили, мол, это Тювэ сделал — у нас здесь крыс нет. Как только дойдут к *Мусюр*, выехав со Сторожевска, ни одна крыса, мол, не остаётся, все выпрыгивают. Это, мол, Тювэ сделал, говорят, Тювэ, мол, наколдовал. Тювэ всё мог, человека только, умершего человека только не воскрешал. Настолько смышлёным он был. [...]

Везде ныряет. В воду ныряет и не тонет. Рыбу, мол, руками ловил. Не знаю, какой Тювэ, почему так. Такой смышлёный человек, что за человек он был?

А если Тювэ, мол, наколдует во время охоты, говорили, не смеешь спорить с ним – потом ничего, ни одной дичи не поймаешь. Пусть только Тювэ к тебе придёт! Какойто такой знающий человек был.

ömu пöтка оз шед. Толькö пö мед Тювö волас тэ дінö! Кутшöмкö сэтшöм тöдысь морт вöлöма.

Зап. А. Н. Рассыхаев 12.06.2012 в с. Богородск от Габовой Августы Семёновны, 1935 г. р.

20.

Тювой корко волома Висеродзыс, ся пройдитома да, Висерын по куим шудтом керка выйим, Тюво по шуво. А кодъяслысь индоллома, мыйко тай эстысь волі вадорсьыс, ся сійо керкасо косялісны. [...]

А сія шулома по, Тювод, оні по воас кад, да Висеро пе кар строитасні. И гогор по черань вез лове. Тювод шулома тае. Вот таес ставыс тодоні. Кар по строитасні, шор туй выло петасні. Сідз и лови! И ставыс по черань вез лове. Станциято миян строитісні. А проводыд сочерань везыд бытть лыддысью. Тае по черань везйыд.

А сэсся по лово олом: поскапом на поскапом по кутасні тышкасьні. Да мамыд гу выло по мунан да борддзан: мамо по чеччы, ме тэ места муна. А сія мый обозначайто, некод оз тод. Ставыс шокын ся сія. Коді шуве, война лове, ставсо вияласні, ставсэ нувасні. Ся доваяс колям, пес вочись некод абу.

Тювэ как-то приходил в Богородск, прошёлся и сказал Тювэ. что в Богородске три несчастливых дома есть. А на чьи [дома] vказывал, на какой-то там, y реки – потом этот дом разобрали. [...] А он. Тювэ, говорил, что скоро настанет такое время, и в Богородске город построят. И вокруг, мол, паутиной покроется. Тювэ говорил это. Вот это все знают. Город построят, на основную трассу выйдут. Так и стало! И кругом паутина будет. Станцию у нас построили. А провода вот - это будто паутина считается, это, мол, паутина.

А потом, мол, жизнь наступит: крыльцо на крыльцо будут драться. На могилу матери, мол, пойдёшь и заплачешь: мама, мол, вставай, я вместо тебя лягу. А что это обозначает, никто не знает. Все в шоке. Кто-то говорит, что война будет, всех поубивают, всех [мужчин] увезут. Одни вдовы останемся, никому будет дрова заготовливать.

Зап. А. Н. Рассыхаев 12.06.2012 в с. Богородск от Игушевой Лидии Ивановны, 1932 г. р.

(Тюве пе тай тані овлэма?) Тюветэ тані сёрнитэны вöлі, сёрнитэны вöлі. Ме нин татче локті, да Одыбын овлэма сія, одыбсаыд сіе висьталасны. Татче пе юас суныштас, да кытчике Шойнатыэ петэ, ю пырыс кытке пе мунас, да ме сіе ог нин тод, сіе одыбсаыд, наверно, тодасны бурджыка. Татче корке волэма Тювеыс, порысьяс мен висьталэны, волосьтсэ кытшовтэма да висьталэма. кодъяслэн кутшем керкаыс. Вот менам керкай эстэні сулалэ, да сіе шувема шудтэмен, менсим керкасэ шувема шудтэмен. Сэсся мыйкеяс. Ольвылас сэні мöд керка выйым Микулай, кутшем Микулай сія и эм, сылысь тоже шувема шудтэм пе, Яшка Микулай. (Збыльысь шудтэм али абу?) А код тöдэ, гозъя тай куліны томен-а, томен куліны, менам то семьяэй быри же, код тöдэ. Сэсся сіе думайта же, колоке збыль. Сэсся коймед керка ешши висьталэны, сіе ог тöд, күтшем керка, ог күж висьтавны. Сöвет каднад эськи оз вöлі веруйтны сэтшемъястэ.

(Говорят, Тювэ здесь жил?) Про Тювэ здесь говорили. Когда я сюда приехала, мол, он жил в Нившере, про это нившерские расскажут. Здесь, мол, нырнёт в реку и где-то в Сторожевске выныривает, под водой проходит, про это я уже не знаю, про это нившерские лучше знают. Сюда, мол, как-то приходил Тювэ, пожилые мне рассказывали, обощёл село и рассказал, у кого какой дом. Вот мой дом там стоит. и его назвал несчастливым, мой дом назвал несчастливым. Потом в местечке Ольвыы, там дом Миколы есть, как уж его по прозвищу, его дом тоже назвал несчастливым, у Яшки Миколы. (На самом деле несчастливый иль нет?) А кто его знает, супруги оба молодыми умерли, у меня семьи тоже не стало, кто знает. Потом думаю, что может и вправду. Ещё на третий дом указал, но его не знаю, какой дом, не могу сказать. При советской власти в такое не верили.

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 09.06.2012 в с. Богородск от Игушевой Веры Лукичны, 1923 г. р., уроженки дер. Лыаты Кожмудорского с/с Усть-Вымского р-на.

Газето нин волі гижомась – Тюво ветложа Ленинлысь нянь корны. Сэтчо нин пысаломась, Тювосо нин гижомась. Кутшомко волом Епим – Ленинлысь няньсё корны ветлылложа! (Л: Татчос, Висерса жо волома?) Кысько Висерсьыс жо волома. Грабитчо волом, мыйкекеро, грабитало да мыйда шайкаясён, мыйкеясён вёлі олё. Ся оз радейтні, висервожсато весиг узьні оз волом лэдзні. Оз весиг лысьтні висьтавні висервожсьыд, весиг узьнід оз лэдзні. Сэні, кар горувъясад, война кадъясад и начкасні, лэдзасні ко узьні. Вообше висервожсасо ненавидитоні волом. [...]

Сія шулыллома быттьо мыйко, кор по Одыб вомон черань везъялас, сэк по война заводитчас. Война кор заводитчис, телепон таті мыйке Лымвао нюжодлісны. [...] А сія <шулома>: ме по только кыкысь петалылла мыйкео, берегас кайлылла. Висер вомо, этатчо волом Висеро суныштас, Розтагъя пе сирыджид, ньылыштомысь по пола да петала. Да модлат кысько, налим по, плош налим, да мунны ог по верми. [...]

Вöлöма тöдісь жö — Маръя-мам, Ыджыдвиддзысь. Но пö ог тöд нимсö, кутшöм, мый и нимыс вöлöма, Соболь ли мыйли. Талун пö Маръя-мам куусяс, локтас пö менö сёйні. Тә пö ән ләдз поскöдыс вуджні, мед пö ю йыытіс кытшоотас. А ю йыытіс пока кытшоотас, шонді мыччысяс, ся пе менö сёйні оз верми. [...]

В газете писали, что Тювэ ходил хлеб просить у Ленина. К нему уже прицепили, о Тювэ написали. Какой-то Епим был, он ходил у Ленина хлеб просить! (Л: Он местный, из Богородска?) Откудато из Богородска был. Грабил он, грабительством занимался в шайке, этим жил. Потом не любят жителей бассейна Вишеры, даже на ночлег не пускали. Даже не смели представляться вишерскими, даже спать не пускали [в дома]. Там, ниже города <в низовьях Вычегды>, в годы войны и зарежут, если впустят спать. Вообще, вишерских ненавидели. [...]

Он как будто сказывал, мол, когда Нившеру паутина окутает, тогда война начнётся. Когда [Великая Отечественная] война началась, телефон отсюда до Лымвы¹⁷ протянули.

А он <Тювэ> говорил, что только дважды выходит <из воды>, на берег поднимается. В устье Вишеры, вот здесь в Вишеру нырял, в [местечке] Розтагъя 18, мол, щука большая, боюсь, мол, что проглотит меня, поэтому выхожу [на берег]. И в другом месте [выходил на берег], мол, сплошь налим, и не может проплыть там. [...] Была тоже знающая - Марьямама, из Большелуга. Не знаю клички собаки, как звали собаку, Соболь или как. Сегодня, мол, Марья-мама умрёт, придёт меня есть. Ты, мол, не пускай её через мост, пусть, мол, обойдёт через верховье реки. А пока обойдёт через верховье реки, солнце взойТатчо като баржа, Висер воме мыен вови, сэсся ставыс [крысаыс] чеччало. Сипертас быдме. Сипертас восна пе сія оз верми пырні татчо. [...] (Р: А эз шулыны, мый Тювойс крысаяссо накажитома, мыждома?) А кыдзко кыылі, сукар мешок по сейома. Сэтысь пе накажитома. [...]

А вот мамо, поконича, волі висьтоллас. Тая олом борти пе, значит, зээ бур олом лово, но регид кеже. Сэсся по сы борын олом лово, да пондам джуджыдінын подтысьні да корсьні, да оз сюр. Рад лован куломыс выло по, да он понды кууні.

дёт, потом, мол, меня съесть не сможет. [...]

Когда поднимаются сюда баржи, заворачивают на р. Вишеру и все [крысы] выпрыгивают. [Здесь] марьин корень растёт, из-за марьиного корня они не могут подниматься сюда [...]. (Р.: А не говорили, что это Тювэ наказал крыс?) Слышал, говорили как-то, что крысы съели у него мешок сухарей, и за это он наказал их <крыс>. [...]

А вот мама моя, покойница, рассказывала. После этой жизни, мол, очень хорошая жизнь установится, но ненадолго. Потом после неё такая жизнь наступит, что будем в глубоком месте [реки] топиться, будем искать — но не найдём. Рад будешь смерти, но не сможешь умереть.

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 05.06.2013 в с. Нившера от Попова Петра Григорьевича, 1928 г. р., уроженца дер. Лымва.

23.

Висеро вотодз по кытчоко петалло, ыджыд сир по тасасьома ю воменіс. Тая абу ыджыд сир ю пасасьом сир ю пасьта абу жо! Кутшомко звер жо сэтчо пырома жо. Тюво по тай воллома-я. [...] (Р: А сійо ва увті ветлодлома?) Тат по суныштас, Одыбод суныштас да Висеро вотодз кытчоко петалас. Ся бор по суныштас. Кытчо муно, ог тод. А ва пийо суныштомон ко верман

До Богородска где-то выходит [из реки Вишеры], потому что большая щука реку перегораживает. Не бывает же такой большой щуки размером с ширину реки! Зверь какой-то, наверно, там сидит. Тювэ, говорят, был. [...] (Р: А он под водой ходил?) Вот здесь, мол, нырнёт, в Нившере нырнёт и где-то [не доходя] до Богородска вынырнет. Потом, мол, обратно нырнёт. Куда идёт, не знаю. А если может передви-

мунны, сія абу морт род. Сія ог тод, мый род сія. гаться, нырнув в воду, он не человеческого рода. Не знаю, какого рода он.

Зап. А. Н. Рассыхаев 06.06.2013 в с. Нившера от Абдулганиевой (в девичестве Жижева) Лидии Петровны, 1932 г. р.

24.

Сія шулыллома, вот тані вед эз воолі некутшом этатшом проводъясыд вообше, важенто, сія шулыллома, сія тодысь морт воллома, шулома, тан пе дзоньнас пе черань вез лове. Сія сутуга черань везон шувені. Сія водзвыы висьтолылэма. Корт лэбачьяс по кутасны лэбавні—сія самолётто шулома.

Он <Тювэ> говорил, здесь ведь вообще не было никаких таких проводов, раньше-то, он говорил, он был знающим человеком, говорил, что здесь кругом паутиной окутает. Эти провода паутиной называли. Он заранее предсказывал. Железные птицы, мол, будут летать – так про самолёты говорил.

Зап. А. Н. Рассыхаев 06.06.2013 в дер. Тист Нившерского с/с от Жижевой Валентины Фёдоровны, 1949 г. р.

25.

Тювос, гашко, висьталло волом. Мыйке пе, кыдзко волом шуве, тайо мыйкето — сутугаясто. Мыен но волі шуве? Черань вез по лове. Пасьтала по черань вез лове, да сэтшом олом по лове лосьыд, но пе регид кежо. Кокчоръяд по кутасні озтыны сюмод гырдзымон, да вао по оз кутні лэдзні уськодчині. Сэтшом на по олом лово.

Тювэ, наверно, рассказывал. Както он говорил про эти провода. Как их и называл? Паутина, мол, будет. Всюду паутина будет, мол, и такая хорошая жизнь установится, но ненадолго. Будут, мол, обёрнутую вокруг голени бересту поджигать, и в воду зайти не пустят. Вот такая ещё жизнь наступит.

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 07.06.2013 в дер. Ивановка Нившерского с/с от Жижевой Марии Елизаровны, 1919 г. р.

26.

Тювод сія важон волома. Сія ворасьні, ворасе волі мыйкеад, Мартестан — тані Висер ю бокас Мартестан посёлок волі, лесничество. Сылон сэтон волі вор керкас. Сія ме уже йоз мыйкесянь [кыылі].

Тювос..., воложась охотникъяс, кык охотник, узьны сы дінё возйысясны. Тювод шувас: Ыджыдвидзсынд пö, ная Вылибса вöлöмась, Матрен пö күлі, Сюзь Матрен ли кыдзи шувас. Сія пö кулі талун, да сія по локтас мено сёйні. Менам по сія подруга волі. Эг по вай, сэсся по сія шувис меным: кула по да тэно сёйні вола. Войшор кадын по локтас сёйні. Но оз вермы менö сёйні. Выль кöті пö кöмöдісні да вильыд по. да сія поссо оз верми вуджні. Пока по кытшовтас мыйкесо, сэсся по сылон времяс коле. И действительно, войшор кад бöрын пö пон кутіс уутні. Вот по тай локтіс. Сэсся пон по кытшовтні кутіс. Оні по ся водо да узью. Оні по сэсся татчо оз нин лок.

Тювэ давно был. Он охотился в *Мартестане* — здесь, на берегу Вишеры, был посёлок Мартестан, лесничество. У него там была лесная избушка. Это я уже от людей [слышал].

Тювэ..., пришли охотники, два охотника, и ночевать к нему попросились. Тювэ сказал: что из Большелуга, а они сами выльыб*ские*¹⁹ были, Матрена умерла, Сюзь Матрена²⁰ или как уж сказал. Она, мол, умерла сегодня и придёт меня съесть. Она, мол, была моей подругой. Не взял её в жены, тогда она сказала мне: умру, мол, и приду тебя съесть. В полночь, мол, она прилёт есть. Но не сможет меня съесть. Новые коты²¹, мол, ей обули, они скользкие, и она не сможет через мост перейти. Пока, мол, она обойдёт [реку], её время пройдёт. И действительно, в полночь, мол, собака залаяла. Вот, мол, она пришла. Потом, мол. собака, пошла обходить [реку, лая вслед за Матреной]. А теперь, мол, ложитесь и спите. Теперь, мол, сюда уже не придёт [Матрена].

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 07.06.2013 в дер. Ивановка Нившерского с/с от Иванова Семёна Елизаровича, 1929 г. р.

27.

Шувома [Тювеыс] быттьонкось, кор по Нившераыс да Тистыс отласяс, сэк по олом помасяс. Ме вот сійо кывлі, мый черань везъяс ловені — воздухас по ловені черань везъяс. Сія имеитома виду мыйкето, электричеството. Ловені по черань везъяс от деревни до деревни. Нившераыслон да Тистыслон вед волі расстояние на, километра кымин, да строитчисні, оні даже коластыс абу. Сэк по олом помасяс.

Вроде бы [Тювэ] сказал, мол, когда Нившера и Тист соединятся, тогда и жизнь закончится. Я вот слышала, что паутина появится — в воздухе, мол, паутина появится. Он имел в виду электричество. Появится, мол, паутина, от деревни до деревни. Между Нившерой и Тистом ведь было ещё расстояние, примерно с километр, но застроили, сейчас даже промежутка нет. Вот тогда, мол, жизнь закончится.

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 08.06.2013 в дер. Алексеевка Нившерского с/с от Габовой Анны Николаевны, 1961 г. р.

28.

Тист юсö пö помласні керйöн, ся регыд пö и [олöм помасяс]. <Тювеыд> абу тай тöдлöма прамöя. Зэв нин важ, кор керсö юöдiс лэдзöнi, немнас нин. Öнi важöн кертö оз лэдзні, ставсö машинан нувöні. (Р: Сійö мый пö: Тист юсö помласны керйöн, сэсся...?) Ся регыд пö и олöм помасяс.

Сія по волом суныштас да ылодз муно суныштомон. (Р: Тані сунышто?) Да, татон по суныштас да Ягвыы дородз суныштомон муно волом.

Речку Тист, мол, перегородят брёвнами, после этого вскоре [жизнь закончится]. [Тювэ] и не знал на самом деле. Давно уже, когда брёвна по реке сплавляли, давно уже [перегораживали]. А теперь уже брёвна не сплавляют, всё на машинах увозят. (Р: Что это значит: речку Тист перегородят брёвнами, потом ...?) А потом скоро, мол, и жизнь закончится. Он <Тювэ>, говорят, нырнёт было [в воду] и далеко под водой проходит. (Р: Здесь ныряет?) Да, здесь, мол, нырнёт и до [местечка] Боровска²² под водой проходит.

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 08.06.2013 в с. Нившера (мест. Тист) от Жижевой Александры Матвеевны, 1928 г. р.

29.

Тювой шувома: Джиян поскойз по крыса локтас, а сы борын по оз лок. Сэсянь по сія чеччас баржа выысьыд, чеччаласні. [...] Сія тай Тисто оомодчылэма-я. (Р: Тювоыс?) Да. Сылісь керкасо ся тоо-пурга нувома мыйке, Нюрдіодз, шувоні волі. [...] (Л: Ті шуинныд — Тист Иван. Сійо да Тювоыс — разной йоз?) А сія, наверно, отик и ем.

Тювэ сказал: до моста у Ивановской, мол, крысы дойдут, а дальше того места не пойдут. Начиная с того места, мол, [крысы] выпрыгивают с баржи. [...] Он в Тисте поселился (Р: Тювэ?) Да. Его дом потом сильным ветром унесло до *Нюрді*²³, так место называли. [...] (Л: Вы сказали – *Тист Иван*. Он и Тювэ – разные люди?) А это, наверно, один и тот же [человек].

Зап. Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев 07.05.2014 в с. Нившера от Подоровой Марии Ивановны, 1932 г. р.

Примечания

- ¹ Иван из дер. Тист.
- 2 *Тюво кодж* (букв. излучина Тювэ) урочище по р. Вишера выше с. Богородск.
- ³ Гöрд чой (букв. Красная гора) местечко на р.Вишера между Большелугом и Сторожевском.
- ⁴ В словарях *сипертас* переводится как 'заячий горох' [ССКЗД: 337], но инфрманты указывают на растение марьин корень или пион уклоняющийся (лат. *Paeónia anómala*), про который поётся в известной песне «Маръямоль» (сл. Геннадия Юшкова, муз. Вацлава Мастеницы).
- ⁵ *Мусюр* 'водораздел', данным топонимом обозначается лесная полоса между бассейнами реки Вычегда и её притока Вишера по пути то Сторожевска в Большелуг.
- $^{6}~\Gamma\ddot{o}p\partial~vo\ddot{u}$ 'Красная гора' местечко на берегу р. Вишера.
- ⁷ Борганшор ручей, делящий дер. Выльыб на части.
- ⁸ При повторной записи текста информант без сомнения называет персонаж *тодысь баба* 'знающая женщина'.
- ⁹ Вариант этого текста был записан от этого же информанта через два дня Людмилой Лобановой. В целях экономии места текст не приводится. Основное отличие второго варианта заключается в том, что другая знающая приходит убить Тювэ.
- ¹⁰ Другим человеком, о котором информант рассказал ранее, была Богоматерь, приплывшая на дырявой лодке.
- ¹¹ Шудог приток Вишеры.
- 12 Домна дочь Ивана, сына Аграфены.
- $^{13}\ I\!I\!I\!yme{\it M}$ название нижней части дер. Троицк
- 14 ${\it Лунь}$ деревня недалеко от Богородска.
- 15 Пöлян кömшас излучина на Вишере между дер. Зулэб и Сюзяыб.
- 16 Пугдым левый приток Вишеры, устье находится выше Богородска.
- ¹⁷ Лымва деревня в 30 км от Нившеры в верховьях р. Лымва, впадающей в р. Нившера около с. Нившера. В 1970-ые гг. была признана «неперспективной», ныне пустует.
- ¹⁸ Розтагъя урочище на р. Вишера.

- 19 Выльыб деревня в сельском поселении «Большелуг» Корткеросского района.
- ²⁰ *Сюзь Матрен* букв. Матрёна по прозвищу Сова.
- ²¹ Коты вид кожаной обуви.
- 22 Боровск (коми Ягвыы) ныне часть с. Нившера, ранее отдельная деревня.
- ²³ Нюрді название места, букв. островок на болоте.

Литература

- Анкудинова, Марина & Филиппова, Валентина (сост.) 2005. Историческая память в устных преданиях коми: Материалы. Сыктывкар, 106–108.
- Жаков, Каллистрат 1908. Зырянскія сказки. *Живая старина*. Вып. І, 92–100; вып. ІІ, 232–242. СПб.: Тип. МПС Тов. И. Н. Кушнеревъ и К.
- Лимеров, Павел (сост., предисл., примеч. и пер.) 2005. My nykcb"om Common C
- Конаков, Николай 1999. Тюво. *Мифология коми*. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Москва—Сыктывкар, 364—365.
- Панюков, Александр 2002. Григорий Коюшев, по прозвищу Тюве, значит, «быстрый». Apm. № 4. 126—131.
- Рочев, Юрий (сост.) 1984. Коми предания и легенды. Сыктывкар, 76-81.
- Рочев, Юрий 1994. Тюво Висер вожса предание (Тюво вишерское предание). Войвыв кодзув. N 7. 70—74.

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПЕСНИ ВЫМИ: МАТЕРИАЛЫ

Галина Савельева

galsav69@mail.ru

Аннотация: В данной работе впервые публикуется подборка коми географических песен — фольклорных текстов с ярко выраженной пространственной компонентой. Они широко бытовали практически на всей территории Республики Коми. Этот тип песен включает в себя реальную пространственно-географическую характеристику и его образное восприятие членами данного сообщества. В публикации представлены материалы по локальной традиции Выми. С этим регионом связаны история христианизации и освоения всего Коми края, многие процессы становления Русского Севера. Цель публикации — дать общую характеристику бытования географических песен и того фольклорно-этнографического и исторического контекста, который отражает специфику организации данного культурного пространства.

Ключевые слова: коми-зыряне, песенный фольклор, географические тексты, топонимика, экспедиционные материалы

Географические песни

Географические песни составляют особую группу в жанровой системе песенного фольклора. В российской фольклористике подобные тексты имеют свою историю изучения (Карташова & Кругляшова 1980; Зеленин 1994; Дранникова 2004). Одним из

последних исследований по данной теме является монография Владимира Калуцкова и Анны Ивановой «Географические песни в традиционном культурном ландшафте России», где исследователи определяют эти произведения как «фольклорные тексты с ярко выраженной пространственной компонентой (последняя является сквозным принципом их смысловой и формальной организации)» (Калуцков & Иванова 2006: 15). Этот тип песен включает в себя реальную пространственно-географическую характеристику и его образное восприятие членами данного сообщества (Калуцков & Иванова 2006: 5, 16).

Географические песни имели широкое бытование практически на всей территории Республики Коми. В данной публикации представлены материалы по вымской традиции, хранящиеся в фольклорном фонде Института языка, литературы и истории Коми научного центра. Основной корпус текстов был записан в ходе фольклорной экспедиции 1964 года Анатолием Микушевым и Юрием Рочевым.

Историко-географическая характеристика

Вымская традиция в современном административном делении охватывает Княжпогостский район и находится в западной части Республики Коми в бассейне р. Вымь (коми *Емва*), правого притока р. Вычегда (Эжва). С этим регионом связаны история христианизации и освоения всего Коми края, многие процессы становления Русского Севера. Через территории Выми и далее Печоры пролегал военно-торговый путь в Сибирь.

География торговых и культурно-исторических контактов с соседними районами находит своё отражение в структурно-содержательной организации песенных текстов. Так, в некоторых из них границы территории выходят за пределы Выми и охватывают населённые пункты Усть-Вымского (дер. Аквад, рус. Оквад; с. Емдін, рус. Усть-Вымь) и Удорского (с. Слобода, рус. Глотово) районов, Ижму и Печору (см. тексты 4, 4а, 4б, 4в). Органично вплетены в сюжетный строй песен и тождественные по своей семантике образы Волги и моря, с выступающим на первый план значением запредельности и пространственной протяжённости (см. тексты 4, 4а). Отметим, что композиционные звенья с наименованиями из других районов обрамляют

основную (вымскую) часть и отличаются обобщённостью и лексико-семантической размытостью (см., например, комментарии к текстам 4-4г).

Типы географических песен

По содержательным и формально-поэтическим признакам публикуемые тексты можно отнести к трём типам. Первый из них представлен текстами «Жили-были дед да баб» (см. текст 1) и *«Куштысь колхоз – дзоля колхоз»* (Куштысевский колхоз – маленький колхоз, см. текст 2), записанными от одной исполнительницы – Домны Сокериной, жительницы дер. Кони. А. К. Микушев, работавший с ней в 1964 г., характеризовал её как мастера импровизации и отмечал, что односельчане называли Домну Ефимовну местным скоморохом - теш карысь (Микушев & Чисталев 1995: 15). В её текстах проявляется ярко выраженное индивидуальное начало. Их содержание основывается как на фольклорном, так и реальном жизненном опыте исполнительницы. Личные ассоциации и связанный с ними образный ряд накладываются на поэтические каноны, заданные традицией. Эти тексты отличает наличие сюжета, присутствие персонажного ряда, более детальное описание маршрута героини, охватывающего значительную территорию р. Вымь и ее притока Ёлвы (Йолва), представлены пейзажи некоторых населённых пунктов и хозяйственная освоенность данной территории (текст 1), а также значимые для исполнителя фрагменты из жизни различных социальных слоёв (текст 2). Детальное знание местности во многом связано с особенностями традиционного хозяйственного уклада, а именно с междеревенским распределением сенокосных угодий в верховьях р. Вымь и по р. Ёлва (Лебедев 1995: 29, 37). В 1929–1930 гг. территории по рекам Вымь и Ёлва активно заселялись «раскулаченными» спецпереселенцами, образовывались посёлки, лесопункты, реки использовались Устьвымлагом для сплава леса. Переплетение традиционного и нового (советского) быта и находит своё отражение в содержании этих текстов.

Общий эмоциональный тон повествования направлен на смеховое восприятие. В создании песен легко прослеживается стилистика частушки и других развлекательно-игровых жанров.

Наиболее же многочисленную группу представляют географические тексты, построенные по принципу последовательного перечисления селений, каждому из которых даётся лаконичное ассоциативное определение. В них фигурируют только традиционные поселения и, как правило, используются местные варианты названий.

К сожалению, записи не сопровождаются исполнительскими комментариями о контексте бытования географических песен и мотивировке селенческих характеристик. Поэтому объяснения деревенских номинаций в большинстве случаев имеют исследовательскую трактовку. В какой-то мере нехватка этих данных компенсируется экспедиционными материалами последних десятилетий, а также сведениями из опубликованных записок местного краеведа-любителя Ивана Лебедева «Вниз по Емвереке» (Лебедев 1995). Примерный перечень «распознаваемых» тем можно представить следующим образом: местные фамилии; исторические реалии (школа, пристань); природный ландшафт $(крукинь \ \partial i, крукин, крукля \ \partial i$ – производные от крук 'крюк', крукыль 'загиб, изгиб' + ді 'остров'; увтас 'низина'; тёпкан 'ухаб'); рыбное изобилие (текст 3). Также прочтению поддаются отдельные не подпадающие под тематические блоки характеристики, такие как шыр мыш 'спина мыши' (дер. Половники, коми Половник), конда додь 'сани с сухостоем' (дер. Куавица, коми Куавидз). Ряд характеристик не имеет каких-либо мотивировок: бычок (с. Княжпогост, коми Виз); кутшой 'орёл', кокол 'хохол' (с. Шошка, коми Сьоська); чукчи 'глухарь' (дер. Отла, коми Тыла); байдыг 'куропатка' (дер. Куштысевка, коми Куштысьорд); бубен (дер. Отла и Тыйыв); гульба (дер. Онежье, коми Туръяыб), кутерьма (дер. Кошки, коми Кось); секрет (дер. Раковица, коми Рак); кепысь 'рукавица' (дер. Синдор). Неясным остаётся лексическое значение определений волонтин (дер. Онежье); пыркыс, пыркиз (дер. Раковица); чишук, чишунь (дер. Кыркещ, коми Кыркоти; дер. Отла), кайчак (с. Усть-Вымь, коми Емдін), каин (с. Шошка).

Свою роль в создании образного ряда играет вариативность, связанная со звукосмысловыми ассоциациями. Например, один из мотивов, определяющих с. Туръя, связан с братчиной (текст 4а). Это календарно-обрядовый комплекс, занимающий устойчивое место в вымском традиционном календаре, центральным моментом которого является угощение пивом:

девушки в сопровождении специальных песен подносят его своим парням. В этом контексте логичен переход к образу бражки (текст 4в), и не только как следствие вторичного осмысления ритуального напитка, но и в результате возможных звукосмысловых ассоциаций (братшина, варинт: бращ 'бражка'). Следующий этап возможных интерпретаций связан уже собственно с фонетическими искажениями – появляется вариант пряшки (текст 6). Также общий источник, вероятно, имеет и перечень созвучных номинаций усть-вымских селений (Емдін, Аквад): гынделя 'валяльщик, изготовитель валенок', деля 'дельный', неляль (лексическое значение отсутствует), ыбын еля 'на горе еля' (см. комментарий к тексту 6), лёля 'семга'. К этому ряду можно приложить и прозвище Зелеля из фамильного списка писцовой книги 1646 г. (Туркин 1978: 11).

Еще один принцип содержательной организации географических текстов связан с двучастностью композиционных звеньев, которая даёт импульс для образования различных ассоциативных пар: аллитерирующие сочетания Изьва – азьва (язьва) 'Ижма – кислая похлебка' (тексты 4, 4б), Изъю 'каменная река' – азьва 'кислая похлебка' (текст 4в); тематическое Раковинскэй (рака 'ворона') – кырныш 'ворон' (текст 4б); антонимическое Кыркотш 'крутой обрывистый берег' – увтас 'низина' (текст 3).

Как видно, система топографических характеристик отличается вариативностью, в том числе обусловленною спорадическими процессами. Соответственно принцип последовательного перечисления географических объектов, связанный с идеей организации, упорядочивания и, в конечном итоге, стабильности существования на своей этнической территории, является текстообразующей основой, которая определяет жанрово-функциональную специфику этих песен.

Еще один тип географических текстов представляют контаминированные версии, в которых географическое перечисление сочетается с другими группами песенного фольклора: «Туръяса – чери» (текст 5), «[...] кутерьма, Полоника – шыр мыш» (текст 6).

При подготовке этой публикации особое внимание уделялось сведениям о географических объектах, которые к концу прошлого столетия были исключены из учётных данных, и тем, которые входят в микротопонимию как отдельных населённых пунктов, так и очерченной в песнях вымской территории, и могут быть представлены только из устных источников.

Географические песни Выми

Текст 1

Жили-были дед да баб, Ели каши с молоком. Ва дор кузя ветлэдлі, Посни ёсъяс кыйишті. Вöре кайи – ылалі. Сёрд дор кузя мунішті, Чöдлач тусьяс аддзилі. Ыджыд нюр вылэ вои, Ыджыд нюрсэ прёдиті, Мырпом тусьяс босьталі. Джуджыд яг вылэ вои, Джуджыд ягсэ прöдиті, Кыдз пу вылін пукалі, Пожем бокин сулалі, Кузь коз улін шойччишті. Пегыш вöлöсьтэ вои, Рыся шаньга сёйишті. Черман вывті люзьооті, Куштысьяслі аддзилі. Сьодъюдоре бор косі Уна деньга босьтавні. Нивью вомен купайчи, **Есеньпиян** аддзилі. **Кышеёин** шойччишті, Час-мод-коймод узишті. **Красной тыин** вуграси, Посни чери кыйишті. **Мещураэ** ме муні, Мещураын жариті, Мещураын сёйышті, Самой лёксэ девайті. Пышъем сорен лэччишті.

По берегу походила, Мелкую рыбу половила. В лес поднялась – заплутала. По лесу прошлась, Голубику видела. На Большое болото пришла, Большое болото прошла, Ягоды морошки собирала. До высокого бора дошла, Высокий бор прошла, На берёзе посидела, У сосны постояла, Под высокой елью отдохнула. В Пегыш деревню пришла, Шанег с творогом поела. Через Черман проползла, Куштысёвским видела. К Седъюдору вернулась Много денег получать. Через реку Нивью переплыла, Есеньпиян видела. В Кышееве отдохнула, Часа два-три поспала. Возере Красном порыбачила, Мелких рыбок наловила. В Мещуру я пошла, В Мещуре пожарила, В Мещуре поела (рыбы), От самой плохой избавилась. Вперебежку спустилась,

Пытыръю доре вои, Машинаид лэччема, Подэн сорен мунішті. Лыва туй вывті восьлалі, **Ёвдин** вöлöсьтэ вои, Тёплоходід кывтэма. Мöдлапöлас вуджишті, Берег кузя лэччишті, Вездін весьтэ ме вои, Микелалі юрбиті. Кыньвидз кузя ме локті, Сабри карись аддзилі. Посёлоке продиті, Больничаэ пыралі. Кыдздін вöлöсьтэ вои, Бензин бакъяс аддзилі. Лёк няськи кей восьлалі, Вутшъяс инті шаглалі. Сондыс кузя ме локті, Мос видзисьяе аддзилі. Вей Кониті продиті. Куимлаин гоститі. Кир вöлöсьтэд ме локті, Мырпом тусен вердісні. Ягшор волосьто вои, Лавка доре ме сувті, Деньга менам бырема, Сто грамм босьтні нинэмен. Сьылом выло по рублю. 1

К **Пытыръю** пришла, Машина уже уехала. Пешим шагом прошлась, По песчаной дороге шагала. В Евдино деревню пришла, Теплоход уже ушёл. На тот берег перешла, Вдоль берега спустилась, Напротив Весляны оказалась, Николе помолилась. По лугу Кыньвидз я шла, Стога метающих видела. В посёлок пошла. В больницу заходила. В Кыдздино деревню пришла, Цистерны с бензином видела. По грязи прошагала, По кочкам перешагивала. Вдоль Сондыса я шла, Пасущих коров видела. По Верхним Коням прошла, В трёх местах погостила. По Кир деревне я шла, Морошкой накормили. До Ягшер деревни дошла, У магазина я остановилась, Деньги у меня закончились, Сто грамм купить не на что. За пение – по рублю.

В тексте представлена территория по течению рек Ёлвы и Выми до дер. Кони, посёлки спецпереселенцев, образованные в советское время: Седъюдор (*Сьодъюдор*), Мещура, Ветью, Пытыръю. Помимо населённых пунктов в тексте обозначена микролокальная топография — починки, сенокосные угодья, луга, водные объекты:

Пегыш – первая деревня с верховьев по р. Ёлве, Мещурский с/с, исключена из учётных данных в 1974 г. (Справочник 1992: 124).

Черман — название сенокосных лугов на р. Ёлве выше п. Седъюдор, название по одноимённому озеру.

 ${\it Kyштысьяслi}$ — жители дер. Куштысевки Туръинского с/с, исключена из учётных данных в 1974 г. (Справочник 1992: 124).

Есеньпиян – название сенокосного угодья по р. Ёлве.

Кышеёин (Кышеев) – название сенокосного луга по р. Ёлве. *Микелалі юрбиті* – имеется в виду двухэтажная каменная церковь во имя святого Николая чудотворца в дер. Весляна (Вездін). Как сакральный топографический объект она занимала центральное место в этнокультурной организации пространства Выми. Была первой с верховьев и соответственно последней, если подниматься по реке, в связи с чем наделялась статусом символической границы между хозяйственно-промысловой и селенческой (жилой) территориями. Предмет гордости веслянцев (Мы всегда еще хвалились. В Конях-то, что это у вас деревянная церковь, я говорю, а у нас вон двухэтажная, за три километра [видно]. Раньше самая основная жизнь по реке. Вот по реке поднимаешься и Весляна далёко сперва *иерковь видно*, *белокаменная*²). Фигурирует в мифологических рассказах о нечистой силе, которая могла идти за охотниками только до пределов видимости веслянской церкви (Образцы 1971: 197-199).

 ${\it Kыньвидз}$ – название луга и песчаной косы на противоположном берегу от дер. Весляны.

Посёлоке продиті – имеется в виду п. Ветью.

Кыдздін – деревня на р. Вымь Ветьинского с/с, исключена из учётных данных в 1974 г. (Справочник 1992: 124).

 ${\it Conduc}$ – ручей и одноимённое название луга, входит в топографию дер. Вей Кони (Верхние Кони).

 Kup —дер. Киреевская (коми Kupopd), входила в состав дер. Кони. $\mathit{Hzu\"op}$ — одно из названий дер. Средние Кони.

Текст 2

Куштысь колхоз – Дзоля колхоз, Специалист народыс. **Ягшöр** колхоз – вот и колхоз, Вот и ровноправие: Мужики коровы доить, Бабы на собрание. **Кони** колхоз – мича колхоз, Водзин ная мунёні. **Кыдздін** колхоз – пятилетка Π \ddot{o} рысен тыртэмаэсь. **Ветью** артель – дона артель, Гырысь курег видзені. **Непод** колхоз – гора колхоз, Гора ная човтысні. **Вездін** пристань – ценнöй пристань, Деньга ная босьтöны. **Евдін** пушник – ценнöй пушник, Деньга ная оз босьтні. **Настапиян** участокын Пым пирогъяс сёені. Вомносйирин кер карисьяс Чодъя опар сёені. **Куръядорин** кер карисьяс Пувъя юман сёені. **Мешъюраин** посёлокин Шобді булки сёені. **Ньывъю** вылін служащейяс Свежей яйяс сёені.

Куштысевский колхоз Маленький колхоз, Народ там – специалисты. Ягшерский колхоз – вот так колхоз, Вот и равноправие: Мужики коровы доить, Бабы на собрание. Конинский колхоз – красивый колхоз, Впереди они идут. Кыдзьдинский колхоз – пятилетку Стариками выполнили. Ветьинская артель – дорогая артель, Крупных кур разводят. Нефедовский колхоз – колхоз на горе, Гору они застоговали. Веслянская пристань – дорогая, Они деньги берут. Евдинский пушник – дорогой пушник, Денег они не берут. На участке Настапиян Горячие пироги едят. Лесорубы в Вомнэсйире Опару с черникой едят. Лесорубы в Курьядоре Брусничный солод едят. В Мещуре посёлке Пшеничные булки едят. Служащие в Нивью Мясо свежее едят.

Войвождорин

сотрудникъяс

Свежей йöршъяс сёені.

Ватлядорин кер карисьяс Капуля шыд сёені.

Родникдорин кер

кыскысьяс

Кракмал кисель сёені.

Черман вылын

служащейяс

Сись трескаяс сёені.

Кычанъёлин Миколаяс Чöскид чайяс юöні.

Öбдöр дорин чань видзисьяс Круття да кеняяс да кання.

Пегыш колхоз – дзоля колхоз,

Рыся шаньга сёені.

Сьёдъюдорин кадревейяс

Уна деньга босьтэні.

Нивью вомын

Есеньпиян

Перловкаяс сёені.

Кышеёын Кыдздін

колхоз

Шома ырёш юёні.

Висвомдорин кантораын

Маргаринъяс сёені.

Куимкыддзан тшуплöй народ

Свежей налим сёені.

Тиконпийин Сонок пиян

Свежей ур яй сёені

Краснэйтыын

просьливанне,

Свежей мыкъяс сёені.

Мешшураин лесопунктін

Слаба деньга сетэні. Тиютоводнас – том

кассирлэн

В Войвоже

сотрудники

Свежих ершей едят.

В Ватлядоре лесорубы

Картофельный суп едят.

В Роднике лесо-

возщики

Крахмальный кисель едят.

На **Чермане**

служащие

Гнилую треску едят.

В **Кычанъёле** Миколы

Вкусные чаи пьют.

В Обдоре пастухи жеребят

Круття да кеняяс да кання.

Пегышский колхоз –

маленький колхоз,

Творожные шаньги едят.

В Седъюдоре кадровые

Много денег получают.

В устье Нивью

Есеньпиянские Перловку едят.

В Кышеёве кыдздинские

колхозники

Кислый квас пьют.

В Висвоме в конторе

Маргарин едят.

В **Куимкыддзя** шуплый

народ

Свежего налима едят.

В Тихонпи дети Сонока

Свежее беличье мясо едят.

В Краснозерске –

раздолье,

Свежих ельцов едят.

В Мещуре лесопункте

Слабо денег дают.

У счетовода – молодого

кассира

Киин деньга век абу. Лесопунктэн юралысис Вов тыр деньга ыстома, По кварталам, участокам Челэй недель ветлэма, Тысячниклы роботниклы Деньгаяс сеталэма. Виччисим ми челэй недель Деньгаяс пöлучитні, Чайяс пуктім, яйяс пуим, Ставыс миян кöйдалі. Питирим да Ячеслав Вов тыр деньга вайисні. Ми думайтам сеталасні Сотеннэйкатеясэн Сомын ная сеталісні Десетя кабалаэн. Прошшайччисні – окасисні Миян ичет народкед Питирим да Ячеслав, Николае юраліс, Юралісні-божалісні, Вор туй вывті муніні. $Bc\ddot{e}$.

На руках никогда денег нет. Глава лесопункта Полные сани денег отослал, По кварталам и участкам Целую неделю ходил, Работникам – тысячникам Деньги выдавал. Мы ожидали всю неделю Деньги получить, Чай вскипятили, мяса наварили, Всё угощенье у нас остыло. Питирим и Вячеслав Полные сани денег привезли. Мы думали дадут Сотенками, Только они выдали Десятирублёвыми бумажками. Прощались – целовались С нашим маленьким народом Питирим и Вячеслав, Николай управлял, Направились – вырулили, По лесной дороге уехали. Bcë.

Географическая последовательность топонимов разделяет текст на две части: от дер. Куштысевка вверх по течению Выми и Ёлвы до п. Обдор ($Oб\partial bip$) и от дер. Пегыш вниз по Выми до п. Мещура.

Непод — производное от Нефёдовки — деревня на правой стороне Выми, недалеко от п. Ветью. Официально в территориально-административном делении не учитывалась, сведения о ней записаны от жителей дер. Кони⁴.

Настапиян — название сенокосного угодья по р. Ёлве. Ватлядорин около Ватли — название ручья выше дер. Пегыш. Обдор — об этом посёлке помнят современные жители п. Мещура, в официальных справочниках не значится; также название левого притока Ёлвы.

На время подготовки этой публикации не обнаружено данных о следующих географических объектах: Тиконпи (букв. сын Тихона); Вомнöсйир (букв. омут на каком-то отрезке реки); Куръядор (букв. возле курьи); Рöдникдор; Кычанъёль (ёль 'лесной ручей", кычан — возможно 'щенячий' или нечётко произнесённое от кöч 'заячий'), Висвомдор (букв. устье протоки), Куимкыддз (букв. три берёзы).

Текст 3

Сереговские - кречаты, Коська - кутирима, Половники – шыр мыш, Князьпогостскей – бычок, Раковнинскей - секрет, Кыркотш - увтас, Cь \ddot{o} сь $\kappa a - \kappa o \kappa o \pi$, Тыла – чукчи, Гучерт – крукинь ді, Куавидзи – конда додь, Ыджыд Ыб – пристань, Кöзлорд – школа, Туръя – ёс додь, Куштысьорд – байдыг, Ягшöр – ком бöчка, Вей Кони – лёль бöчка. Весляна – мык бöчка. Ёвдін – треска бöчка, Пегыш – яй бöчка. 5

Серёговские – кречеты, Кошки - кутерьма, Половники-спина/горбмыши, Княжпогостский – бычок, Раковица - секрет, Кыркещ – низина, Шошка – хохол, Отла – глухарь, Луг – кривой остров, Куавица – сани с сухостоем, Онежье – пристань, Козловка – школа, Туръя – сани с мелкой рыбой, Куштысевка – куропатка, Средние Кони-бочка хариуса, Верхние Кони – бочка сёмги, Весляна – бочка ельца, Евдино – бочка трески, Пегыш – бочка мяса.

Серёговские – **кречаты** – возможна связь с местной фамилией Кречатов (Жеребцов 1994: 203).

Половники – **шыр мыш** 'спина/горб мыши' – версия, объясняющая это прозвище, имеется в материалах Ивана Лебедева (немаловажно, что сам он был уроженцем этой деревни): «Жителей деревни Половники дразнили «шыр мышъяс», то есть «мышиные спины». Видимо от того, что в Половниках было

трудное положение с лугами, очень много мелкоконтурных лугов, откуда сено таскали на себе, накладывая его на грабли или обхватывая веревками» (Лебедев 1995: 58). В отличие от исторической мотивировки И. С. Лебедева, в полевых материалах Ю. Г. Рочева это прозвище интерпретировано с точки зрения традиционно негативных представлений о мыши:

Визса – кань зад виледысь, Кошка – ур яй сёйны. Полоникса – шыр-мыш. Княжпогостские — кошачий зад обгладывающие, Кошки — беличье мясо едящие. (неизвестно что, но обидное прозвище)⁶

В этом присловье прозвище жителей дер. Половники продолжает ряд формул, связанных с «нечистой», нечеловеческой пищей. У коми они имели достаточно широкое распространение, а в вычегодско-вымской традиции связывались с топонимическими легендами о Стефане Пермском и язычниках. Само по себе сочетание *шыр мыш* интересно и в плане этимологической неоднозначности, не исключающей возможности игры слов: коми *шыр* 'мышь' и рус. *мышь*.

Куавидзи (Куавица) – деревня Шошецкого с/с, исключена из учётных данных в 1987 г. (Справочник 1992: 125). «*Куавидзи – конда додь*» 'Куавица – сани с сухостоем' – может иметь двоякое толкование. С одной стороны, лес рядом с деревней назывался *Конда грива*⁷ (< конда 'сухая на корню, крепкая, частослойная боровая сосна', такая сосна особо ценилась при строительстве дома). С другой стороны, возможно прочтение конда додь в значении негативной оценки – 'неправильные, кондовые сани'.

Козлорд — школа — семилетняя школа в дер. Козловке (Козлорд) Шошецкого с/с располагалась в двухэтажном доме, изначально принадлежавшем знаменитому вымскому купцу Павлу Никитовичу Козлову (Микит Паш). Он снабжал необходимыми товарами вымский и ижмо-печорский края и был известен за границей как российский купец третьей гильдии, имел два парохода, курсирующих до Архангельска, Устюга и Вологды. (Лебедев 1995: 46). Образ Микит Паша и его дома может присутствовать в качестве одного из мотивов суеверных рассказов о местных знахарях, например:

А вот тая купеч домто волом Микит Пашто кароны. Микит Пашыдлысь домсо. Да мыйкоын, Тылаын мужик волі век, Есь, али мый сія волі? Тодысь Есь сійо. [...] Но. Сія по шуис: «Бура по эськон тайо кароны, да тан по олысьыд оз ло. Домад по тані олысь оз лоны». Строитыгас на сія. [...] Вот сэні олысь [эз н ло]. [...] Оні нин борын сія школаыс лоо, а воедз... Пегышсянь мый кароны, локтоны велодоны татоні. Мыйкосянь, Княжпогостсянь, Волоницасянь (неразборчиво) волі татчо эсько обед чукартлывлоны, да тані велодалісны. Век сэсся казённой дом волі век вичко дырйиыд.

А вот купеческий дом, Микит Пашу, строили. У Микит Паша дом. В Отле был мужик Есь, знающий Есь. Когда только строили купеческий дом Микит Паша, он сказал: «Хорошо строят, да не будет здесь жизни, не будет жильцов в этом доме». Вот там жильцов и не стало. Теперь уже опять школа стала там... С Пегыша, приходят, учат здесь. С этого, с Княжпогоста сюда обед собирали, и здесь учили. При церкви /когда работала церковь/ там был казённый дом⁸.

О Микит Паше, его доме и кузнице жители дер. Козловки помнят по сегодняшний день.

Куштысьорд – дер. Куштысевка Туръинского с/с, исключена из учётных данных в 1974 г. (Справочник 1992: 124).

Текст 4

Был да козёл,
На Волге пошел,
К Анфисе козе.
Ты йылын бубин,
Ты дорын чöлпан,
Аквадін – неляль,
Емдінін – чирак,
Сереговын – кречат,
Коська – кутерма,
Половникин – шыр мыш,
Визаобня – бычок,
Раковинский – пыркыс,

В конце озера бубен, Возле озера коврига, Оквад — неляль, Усть-Вымь — чирок, В Серёгове — кречет, Кошки — кутерьма, В Половниках — спина мыши, Княжпогост — бычок, Раковинские — пыркыс, Кыркетш – чишук, Сьоська – кутшой, Тыла – бубин, Ыб – волонтин, Туръя – балкон, Кони – Вездін, Вездін и ватас, Сімдор – кепысь, Изьва – азьва, Печераын – море, Море пытшкин сир поз, Сир поз пытшкин ма Кыркещ – чишук, Шошка – орёл, Отла – бубен, Онежье – волонтин, Туръя – балкон, Кони – Весляна, Весляна – речные жители, Синдор – рукавица, Ижма – кислая похлёбка, В Печоре – море, В море смола (букв. 'смоляное гнездо'), В смоле мёд (букв. 'медовое гнездо').

Текст 4а

Был да козёл, На Волгу пошёл, Кок видзе пале, Пале видзе лёжись, Ты йылын бубин, Ты дорын чöлпан. Аквадйыс – лёля, Серегоыс - крича, Койса - кутерма, Половник \ddot{o} – шыр мыш, Раковинскэй – пыркиз, Злöбинскей – деревня, Княжпогстскей – бычок, Сьёскаыс – крукин (али мый). Тылаын – чишунь, Гучертыс - крукин, Ыбыс – вöлöнтин, Tуръя – братчин, Кониыс – Виздін, Веслянаыс – ватас, Cл \ddot{o} б \ddot{o} даыс — ном поз. 10

Кок видзе пале, Пале видзе лёжись, В конце озера – бубен, Возле озера – коврига, Оквад – сёмга, Серёгово - крича, Кошки – кутерьма, Половники – спина мыши, Раковнинская — пыркиз, Злобинская – деревня, Княжпогстский – бычок, Шошка – изгиб реки (или что), B Отле – чишунь, Луг – изгиб реки, Онежье - волонтин, Туръя – братчина, Кони – Весляна, Весляна – речные жители, Глотово – комариное гнездо.

Текст 4б

Козел да возёл На лужок пошел, Кок видзе казе и зелёный. 11 Ты йылын бубин, Ты дорын чöлпан, Емдінін – ғынделя, Коська – кутерьма, Половника – шыр мыш, Князьпогстскей – бычок, Раковинскей – кырныш, Злобинской – деревня, Кыркотш – чишунь, Сьёська – кутшёй, Ыбын – вöлöнтин, Куавиддзин – конда додь, Туръя – бражка, Кони – ветöшь, Весляна – ватас, Изьва и язьва, Π ечераин – море, Сімдор – тёпкан, Слöбöдаын – ном поз, Π öченича рок поз. 12

В конце озера – бубен, Возле озера – коврига, В Усть-Выми – валяльщик, Кошки – кутерьма, Половники – спина мыши, Княжпогоский – бычок, Раковицкий – ворон, Злобинская – деревня, Кыркещ – чишунь, Шошка – орёл, B Онежье – волонтин, В Куавицах – сани с сухостоем, Туръя – бражка, Кони – ветошь, Весляна – речные жители, Ижма – кислая похлёбка, В Печоре – море, Синдор – ухаб, В Глотове – гнездо комаров, Гнездо запечёной каши.

Текст 4в

Ты дорын – чöлпан,
Ты йылын – бубин,
Аквадін – Туркин,
Емдінін – деля,
Емдінлэн – Тарас.
Коська – кутерма,
Половника – шыр мыш,
Князьпогостскей – бычок,
Раковица – пыркыс,

Около озера — коврига, На конце озера — бубен, В Окваде — Туркин, В Усть-Выми — дельный, У Усть-Выми — Тарас. Кошки — кутерьма, Половники — спина мыши, Княжпогоский — бычок, Раковица — пыркыс, Злобинскей — деревня, Кыркотшин — чишук (чисук), Сьоськаин — кутшой, Тылаын — чукчи, Гучертын — чишук, Куавидз — конда додь, Ыб — волонтин, Туръя — бражка, Кони — ветошь, Вездін — ватас. Изъю азьва, Слобода — море, Печера — ном поз. 13 Злобинская — деревня, В Кыркеще — чишук, В Шошке — орёл, В Отле — глухарь, В Луге — чишук, Куавица — сани с сухостоем, Онежье — волонтин, Туръя — бражка, Кони — ветошь, Весляна — речные жители. Изъю 'каменная река' — кислая похлёбка, Глотово — море, Печора — гнездо комаров.

Текст 4г

Был да козел,
Ты йылын – бубин,
Ты дорын – чöлпан,
Емдінын – кайчак,
Кайин – чирак.
Сереговын – кречат,
Коська – кутерма,
Половникин – шыр мыш,
Визаобня – бычок,
Раковинский – пыркыс,
Сімдор – кепысь. 14

На конце озера — бубен, Около озера — коврига, В Усть-Выми — кайчак, Кайин — чирок. В Серегове — кречат, Кошки — кутерьма, В Половниках — спина мыши, Княжпогост — бычок, Раковинская — пыркыс, Синдор — рукавица.

Ты йылын; Ты дорын — возможно двоякое толкование: ты йылын 'на конце озера' или Тыйылын 'в дер. Конец-Озерье' (деревня в составе Усть-Вымского с/с); ты дорын 'около озера' или Тыдорын 'в дер. Тыдор' (деревня Айкинского с/с соседнего Усть-Вымского района). К этому же району относятся следующие за ними Аквад (рус. Оквад) и Емдін (Усть-Вымь).

Кок видзе пале, Пале видзе лёжись (< видз 'луг, сенокосное угодье') – возможны следующие варианты прочтения:

а) 'луг с кочками *пале*, выжженный луг *лёжись*'; б) **Коквидз** – от названия дер. Коквицы (*Om*) Кожмудорского с/с Усть-Вымского района по р. Вычегде; **Палевидз** – от названия дер. Пальтыдор (вариант Пальдор, в 1966 г. объединена с дер. Коквицы)¹⁵; в) окончания строк: **пале** – от рус. *упасть*, омоним с Палевидзе, игра слов; **лёжись** от рус. *лежать*.

 $\emph{Изьва}$ (Ижма) — приток р. Печора и название села — районный центр.

Печора — река, впадает в Печорскую губу Баренцева моря. Слобода (Глотово) — название села, расположенного на верхней Мезени (соседний с Княжпогостским Удорский район). Располагалось на границе вымско-мезенского водного пути, который имел большое значение вплоть до первой четверти ХХ в. Заселение этой территории происходило с р. Вымь, «откуда шел прямой путь по р. Ёлва до волока, через него в р. Ирва, впадавшую в Мезень. Доказательствами прихода населения в Глотову слободу с Выми являются близость глотовского говора к верхневымскому, общность фамилий, сохранение семейнобрачных связей все последующие века» (Жеребцов 1982: 73). В плане локальной дифференциации интересно, что Печора и Слобода (Глотово) фигурируют в вымских мифологических рассказах о колдунах-еретниках, как местность, где они обучились колдовским знаниям¹⁶.

Емдінін – **чирак** 'Усть-Вымь – чирок'. Чирак – упоминается в ряду местных фамилий и прозвищ с. Усть-Вымь и дер. Оквад в жалованной грамоте XV в. (Жеребцов 1982: 120, 130).

Емдінын — кайчак, Кайин — чирак — возможно топонимические обозначения. В «Книге большому чертежу» р. Вымь обозначаена под названием Птица (коми кай) (Книга 1838: 201, 202). И. Лебедев связывает с этим названием происхождение гидронима Коин (приток р. Вымь) (Лебедев 1995: 36; см. также Туркин 1986: 42, 43). Ср. также: Сьоська — каин (текст 6); Кай котш видз — название луга возле дер. Коквицы¹⁷.

Чöлпан – возможна связь с нижневычегодской фамилией Челпанов (Туркин 1978: 13, 14).

Typкин — местная фамилия, в топонимике дер. Оквад зафиксировано Typка вад 'топкая болотистая местность Туркина'.

Kohu – **ветошь** – вероятно, от местной фамилии Ветошевы. **Раковинскей** – **кырныш** – ассоциативная пара: paka 'ворона' – kuphu "ворон'.

Текст 5

Турьяса — чери, Дай рыбаной гульба, Зисто-коро (неразборчиво), Да сули вечера. Сули вечера, Да Емдін ярманга. Емдін ярманга, Да Грибанэй гульба. Грибанэй гульба, Да сисытым хорош. Туръя – рыба, Дай рыбная гульба, Зисто-коро (неразборчиво), Да сули вечера. Сули вечера, Да Усть-Вымь ярмарка. Усть-Вымь ярмарка, Да Грибанэй гульба. Грибанэй гульба, Да сисытым хорош. Сисытым хорош...

По поэтическим признакам этот текст вписывается в стилистику плясовых, хороводных и припевочных песен. Реализуется традиционная для молодёжного репертуара тема гулянья: гульба — вечера — ярмарка — гульба — некто хорош. Фрагменты географического спева вносят элемент пространственной и событийной конкретизации, что особенно актуально для лексически затемнённых заимствованных текстов.

 $E M \partial i H$ — с. Усть-Вымь.

Грибанэй – возможна исходная связь с названием дер. Гобаново (Гобаново – Грибаново < гоб 'гриб') Айкинского с/с Усть-Вымского района (р. Вычегда).

Текст 6

[...] кутерьма,
Полоника – шыр мыш,
Князьпогоськей – бывичок,
Сьёська – каин,
Ыб – вёлёнтин,
Туръя – прашка,
Кони – ветёшь,
Емдін – ыбын еля.
(– Мый нё нин сэсся?)
Слёбёдаын код тшынасе?

[...] кутерьма,
Половники – спина мыши,
Княжпогостский – бычок,
Шошка – каин,
Онежье – волонтин,
Туръя – пряшка,
Кони – ветошь,
Усть-Вымь – на горе еля,
(– Что ещё потом?)
В Глотове кто дымится?

Тіли-толи тшынасьо, - Код тіль? – Пан тіль. - Код пан?- Лод nah. - Код лод? -Видым лод.- Код видым? – Макля видым, - Код макля? - Джи макля, - Код джи?– Пырёг джи, - Код пырёг? - Чадё пырёг, Код чадё? $-Вуж чад<math>\ddot{o}$, - Код вуж? – Никиль вуж, Код никыль? -Bа никыль, Код ва? - Емва.- Код Емва? - Ыб Емва. – Код Ыб? - Туръя ыб.

Сынан-сынан, келлян-келлян.

Код видзё кера шорё, Пеганöйö дзурк-вирк.

Иван карта гиль-голь. 19

Тили-толи дымится,

– Кто muль? $- \Pi$ ан тиль.

- Кто nah?

- Лод nah.

- Кто лод?

-Видым лод,– Кто видым?

– Макля видым.

- Кто макля?

– Джи макля,

- Кто джи?

– Пырэг джи,

- Кто пырэг?

– Чадэ пырэг.

- Кто yada?

- Вуж чадэ, – Кто вуж?

– Никиль вуж,

– Кто никыль?

– Вода никыль,

- Кто вола?

- Вымь вода,

- Кто Вымь? – Гора Вымь,

- Кто гора?

- Туръинская гора.

Гребёшь-гребёшь, бредёшь-

бредёшь.

На луг $\kappa o \partial$, на ручей $\kappa e p a$, Пегая (лошадь) – скрип-скрип,

Хлев Ивана бряк-бряк.

Контаминация с широко бытующим у коми сюжетом «Пан тишин» (Дым пана), представляющим собой вопросноответную конструкцию с неопределённым лексическим наполнением (заумью). В коми фольклоре он встречается в самых разнообразных жанровых версиях: считалка, колыбельная, докучная сказка, величальная, заговор, текстзапут (как перечисление демонологических персонажей) и т. д. (Панюков 2003: 21–22). Переплетение реального и нереального пространства в сочетании с собственным именем в окончании определяют игровой характер этой песни и возможность её использования в качестве детской потешки или молодёжной припевочной песни.

Емдін ыбын еля – возможно от коми *ёль* 'лесной ручей' или от личных имен, например, Елизар, Елена.

 $Cn\ddot{o}\ddot{o}\ddot{o}da$ (Глотово) — название села соседнего Удорского района по р. Мезень (см. комментарии к текстам 4—4r).

Ыб, Туръя ыб – местные варианты названий дер. Онежье.

Текст 7. Воспоминания об исполнительнице географических песен

Миян волі тоже оти женщина. Сія волі весь деревнясэ, татысянь вот каас и эсті модарбокодыс лэччас Визодз, Княжпогостодз. И весьсо тодо, мый весьыс ним пукталома. Тая Туръяыс, мыйко, этія, сія пуктома волы – ёс гу, Кониыд – лёль гоп. Вылосо бара, Ёль йылас, вот тадзи радон сыя весьсо мыйкокерас. Гучортыс – сія чорт гу, крукля ді. Вот сідзи сія волі. Вот сіе миян волі висьтоолылло бабыс тоже, а ме ог тод весьсо. Пегышодз кайлас вöлі, да Пегышсянь лэччас, öтарöдыс каас, модародые лэччае, и весьыелы ним пуктома, деревняыслы. Ме ог тёд... (Ачыс пукталёма?) Ачыс пукталёма и тодо. Ми сы ордо волы велодчигон пыралам, ме жо кокъямые арос, дашко, ли мый ли волы, велодчины пыралам, и сэк волы сія миян пуксьодас, и миян сія мойдо, лыдде сіе вöлы.(А сія кöн нин, күтшем воын сія?) Сія сорок девятый годъясын. Сэк ко на, тодым эсько. [...] Туръяыд сія – ёс гу. Сія тані лёк, дзоля чери, ёс кыены да мыйда, ёс, сэтшем нин сія. А Кониыс сія лёль кыены – лёль гоп, сія лёль гоп, а тая ёс гоп. А Гучертыс – сія мыйке, крукля ді шусе, сія потому что ыджыда крукыльтче эсідзи да, крукля ді. Вот сэсся мукодъяссо ог тодов же, Жиганъяссо и весьсё сія висьтоолё бабыс эське, во молодеч сія да. Куулі нін сія, сто пять летон кулі. Сыылыгмоз, сія заводитас сьыыны, и весьсё тадзи рад висьталлё. 20

Была у нас одна женщина. Она все деревни, отсюда вот поднимется и там, по той стороне спустится до Виза, до Княжпогоста. И всё она знала, какие названия даны были. Эта Туръя, ей было дано название – «мелкорыбная яма», Кони – «семужное озерцо». А наверх опять, к верховьям Ёлвы, вот так подряд она все и перечисляла. Гучерт – это чёртова яма, «кривой остров». Вот так она. Вот она нам рассказывала, бабушка эта, а я всё не помню. До Пегыша поднималась, и от Пегыша спустится, по одной стороне поднимется, по другой спустится, и всем деревням имена даны были. Я не помню уже. (Сама имена давала?) Сама дала и знает. Мы к ней заходили, когда в школе учились, и тогда она нас было посадит, и нам сказывает, перечисляет. (А это когда уж было, в каком году?) Это в сорок девятых годах. Тогда бы ещё помнили. [...] Туръя – это «мелкорыбная яма». Это потому что здесь плохую, мелкую рыбу ловят. А Кони – там сёмгу ловят, «семужное озерцо», там семужное озерцо, а тут мелкорыбное озерцо. А Гучерт – он это, «кривой остров» называется, потому что большой изгиб там, вот и «кривой остров». Вот другие-то больше не помню, Жигановку и все перечисляла бабушка та, вот молодчина была. Умерла уже, в сто пять лет умерла. Напевая, начнёт петь, и всё подряд перечисляет.

В материалах последних десятилетий — это единственное воспоминание о бытовании географических песен на Выми с трактовкой отдельных образов.

Исполнение и сочинение географических песен в русских традициях нередко связывалось с конкретными именами местных жителей (Калуцков & Иванова 2006: 19, 20). Судя по приведённому высказыванию, это явление было характерно и для коми культуры.

Гучёртыс – сія чёрт гу, крукля ді 'Гучерт – это чёртова яма, кривой остров' – исполнитель дал буквальное значение топонима Гучерт (*гу* 'яма', *чёрт* 'чёрт') и песенную характеристику – «кривой остров».

Заключение

Представленные в публикации образцы географических песен позволяют утверждать, что ещё в недавнем прошлом они занимали устойчивое место в песенной культуре Выми. Каждое произведение не только насыщено географической, исторической и этнокультурной конкретикой, но и автобиографично по своей сути, поскольку исполнитель вкладывает в них своё представление и знания о пространстве и времени. В результате, тексты географических песен сохраняют главный принцип сюжетообразования, в основе которого лежит последовательное перечисление географических объектов, при этом наблюдается вариативность в их характеристиках.

Сокращения

ПМА – полевые материалы автора

ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук

В – видеозапись

А – аудиозапись

Примечания

- 1 Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в дер. Кони Туръинского с/с от Домны Ефимовны Сокериной, 1895 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0627-3).
- ² Зап. Г. С. Савельева & Е. Ю. Жилина в 2006 г. в дер. Весляна Ветьинского с/с от Анфисы Константиновны Габовой, 1940 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В0606-28).
- ³ Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в дер. Кони Туръинского с/с от Домны Ефимовны Сокериной, 1895 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0627-4).

- ⁴ Зап. Г. С. Савельева & Е. Ю. Жилина в 2006 г в дер. Кони Туръинского с/с от Софьи Степановны Вязовой, 1933 г. р., и Софьи Дмитриевны Куштысевой, 1936 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В0605-2).
- ⁵ Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в дер. Кони от Домны Ефимовны Сокериной, 1895 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0627-2).
- ⁶ Полевой дневник Ю. Г. Рочева. Вымская фольклорная экспедиция, 1964 г. Л. 91 (ФФ ИЯЛИ).
- 7 Зап. Т. Н. Канева в нач. 2000-х гг. в с. Туръя со слов Ольги Степановны Шлоповой, 1923 г. р. (ПМА).
- 8 Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в дер. Онежье Шошецкого с/с. Исполнитель не установлен (ФФ ИЯЛИ: А0699-22).
- ⁹ Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в с. Княжпогост от Павлы Александровны Габовой, 1901 г. р., Дарьи Александровны Подоровой, 1907 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0654-13).
- ¹⁰ Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в с. Туръя от Александры Филипповны Некрасовой, 1926 г. р. (ФФ ИЯЛИ: А0639-2). Исполнительница комментирует данный текст следующим образом: «Был да козёл» оз сыывны, тайо просто челядылы ворсодчан "«Был да козёл» не поют, это просто детская игра".
- ¹¹ До этой строки текст произносится, со следующей поётся.
- 12 Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в дер. Онежье Шошецкого с/с от Ольги Ивановны Козловой, 1901 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0643-11).
- 13 Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в дер. Онежье Шошецкого с/с от Марии Алексеевны Поповой, 1907 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0646-2).
- 14 Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в дер. Синдор Княж-погостского района от Алексея Егорьевича Максарова, 1902 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0655-10).
- ¹⁵ В прозвищном присловье фигурирует объединённое *Отва Пальса*: Отса Пальса корысьяс 'милостыню просящие' (Анкудинова & Филиппова 2005: 134). Также возможна связь с ойконимом Палевицы официальное наименование села Сыктывдинского района по реке Вычегда, местный вариант названия Паль.
- ¹⁶ Зап. И. В. Ильина & О. И. Уляшев в 2006 г. в дер. Онежье Шошецкого с/с от Анны Ардалионовны Щановой, 1922 г. р. (ФФ ИЯЛИ: В0610-6).
- ¹⁷ Зап. Наталья Ганова в 1995—1997 гг. в дер. Коквицы Кожмудорского с/с Усть-Вымского района от Антонины Павловны Гановой, 1934 г. р. (Гимназия искусств при главе Республики Коми).

- ¹⁸ Зап. А. К. Микушев & Ю. Г. Рочев в 1964 г. в дер. Отла Шошецкого с/с от К. С. Козловой, 1905 г. р., и Марии Арсентьевны Лапиной, 1894 г. р. (ФФ ИЯЛИ: А0648-9).
- 19 Зап. Ю. Г. Рочев в 1981 г. в дер. Онежье Шошецкого с/с от Анастасии Ильиничны Клюевой, 1919 г. р. (ФФ ИЯЛИ: A0699-11).
- ²⁰ Зап. А. В. Панюков & Г. С. Савельева в 2000 г. в с. Туръя от Александры Николаевны Коканиной, 1935 г. р., уроженки дер. Куштысевка ($\Phi\Phi$ ИЯЛИ: B0603-37).

Литература

- Анкудинова, Марина & Филиппова, Валентина (сост.) 2005. *Историчес*кая память в устных преданиях коми: Материалы. Сыктывкар.
- Дранникова, Наталья 2004. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера: функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архантельск.
- Жеребцов, Игорь 1994. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар.
- Жеребцов, Любомир 1982 Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами (X-нач. XX в.). Москва.
- Зеленин, Дмитрий 1994. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-культурный очерк). Зеленин, Дмитрий. Избранные труды. Статы по духовной культуре. 1901–1913. Москва, 59–104.
- Калуцков, Владимир & Иванова, Анна 2006. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. Москва.
- Карташова, Ирина & Кругляшова, Вера 1980. Из истории русского фольклора (песни о прозвищах). Фольклор Урала: Фольклор и историческая действительность. Вып. 5. Свердловск, 105—112.
- Книга 1838 = Книга большому чертежу или древняя карта Российского государства, поновленная в розряде и списанная в книгу 1627 года. Санкт-Петербург.
- Лебедев, Иван 1995. *Вниз по Емве-реке* (Записки краеведа-любителя И. С. Лебедева). Емва.

- Микушев, Анатолий & Чисталев, Прометей 1995. Песни Выми и Удоры. Анатолий Микушев & Прометей Чисталев & Юрий Рочев (сост.). Коми народные песни: Вымь и Удора. Т. 3. Изд. 2-е. Сыктывкар, 5–20.
- Образцы 1971 = Сорвачёва, Валентина & Жилина, Татьяна (сост.). Образцы коми-зырянской речи. Сыктывкар.
- Панюков, Анатолий 2003. Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: нимкыв видзем. Научные доклады Коми НЦ УрО РАН. Вып. 462. Сыктывкар.
- Справочник 1992 = Республика Коми. Административно-территориальное деление на 1 августа 1992 года. Изд. 5. Сыктывкар.
- Туркин, Адольф 1978. История заселения нижней Вычегды. Сорвачёва, Валентина. *Нижневычегодский диалект коми языка*. Москва, 5–17.
- Туркин, Адольф 1986. *Топонимический словарь Коми АССР*. Сыктывкар.

Рецензия на научное издание «Актуальные проблемы собирания и публикации фольклорных материалов. Сборник научных трудов к 100-летию издания книги «Коми мойдан кывъяс». Сыктывкар, 2014

Юлия Шеваренкова shevarenkova@mail.ru

Фольклориста всегда радуют новые книги по фольклору. Вот и на этот раз хочется отметить коллективную работу сыктывкарских фольклористов. Научный сборник фольклористов Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН носит юбилейный характер и посвящён исследованию первой публикации на коми языке, сделанной в 1913 году в Коми крае краеведом, основателем архивного и музейного дела в Республике Коми Андреем Андреевичем Цембером — сборнику сказок «Коми мойдан кывъяс» (Коми сказки). Личность А. Цембера хорошо знакома исследователям фольклора коми, однако малоизвестна как российским фольклористам, так и специалистам, изучающим финно-угорскую духовную культуру.

Сборник состоит из нескольких разделов. Сама личность первого собирателя фольклора коми и собранные им произведения в равной степени находят достойное место в структуре сборника. Первый раздел издания носит мемориальный характер и полностью посвящён архивной и музейной деятельности А. Цембера, а также собранным и опубликованным им сказкам коми. Впрочем, этот раздел не является простым посвящением известному национальному деятелю культуры, а затрагивает такие важные темы, как история собирания и изучения фольклора коми в целом, проблематика изданий национального фольклора в Императорской России, принципы публикации фольклорных текстов (статья Ивана Плоскова «В поисках «знатоков» зырянского языка...») и линвистические проблемы их издания на зырянском языке (так, статья Галины Пунеговой «Некоторые наблюдения над языком сказочной прозы начала ХХ века» скрупулёзно освещает сложные аспекты графического нефонологического принципа издания сказок, применённого А. Цембером, его возможности и недостатки). Отдельного внимания заслуживает кропотливый лингвотекстологический анализ сказок из опубликованного собрания А. Цембера, наглядно демонстрирующий стилистические особенности и возможности коми сказок; этот анализ показывает исследователю русской народной сказки стилистическое родство славянской и комизырянской сказок.

Второй раздел сборника, связанный с проблемами собирания и издания фольклорных материалов в целом, представлен рядом статей фольклористов, этнографов, историков института, а также статьями сотрудника Эстонского литературного музея (г. Тарту). Этот раздел позволяет отойти от частных проблем текстологии и издания сказок коми из собрания А. Цембера и обсудить широкий спектр научных тем и проблем, характеризующих основные направления фольклористических, историографических, этнографических исследований Института языка. литературы и истории. Так, статья Олега Уляшева исследует специфику сборников-билингвов сказок коми; собиранию и публикации дразнилок коми посвящена статья Алексея Рассыхаева; специфика публикаций текстов свадебных приговоров рубежа XIX-XX вв. показана в статье Юлии Крашенинниковой; актуальная на сегодняшний день проблема аутентичности фольклорных текстов на материале загадок коми затронута Рецензия 251

в статье Светланы Низовцевой; с собиранием и изучением коми и финно-угорского фольклора в НИИ финно-угорских народов и за рубежом (это материалы Эстонского фольклорного архива, в частности, академика Пауля Аристе) связаны статьи Татьяны Малковой, Николая Кузнецова и Людмилы Лобановой. Наличие данного раздела переводит изданный научный сборник из разряда узкотематического и «сказочного» в категорию публикаций, адресованных всем фольклористам, занимающимся текстологией, лингвистическим анализом фольклорных текстов, переводом фольклорных произведений с национального на другие языки, фиксацией и изданием национального фольклора.

Безусловной ценностью издания является его Приложение – публикация 15 собранных А. Цембером сказок коми (среди них мы найдём бытовые, волшебные и сказки о животных) на комизырянском языке в том виде, как они были записаны самим собирателем и изданы в 1913 г. Здесь следует отметить качество публикации А. Цембера, в которой в отличие от большого количества массовых изданий сказок той эпохи, отредактированных и рассчитанных, в основном, на детскую аудиторию, публикатор применил главные принципы издания фольклорных текстов – сохранение их аутентичности, паспортизацию, при том что сам А. Цембер, окончивший семинарию и служивший учителем начального училища, не был профессиональным фольклористом. Включение сказок, изданных А. Цембером, в структуру научного сборника не является простой их перепубликацией: все тексты снабжены параллельным переводом на русский язык, что делает их доступными не только исследователям фольклора коми и русскоговорящим специалистам-сказковедам, но и широкому читателю, интересующемуся духовной культурой народа коми. Сказочные тексты снабжены грамотными научными комментариями, в которых показаны их сюжетика, архаическое наполнение, стилистические нюансы. Идентификация сказок по Указателю сказочных сюжетов (Указатель 1979) позволяет ввести эти произведения в сравнительную базу не только финно-угорских сказок, но и более широко – славянского сказочного эпоса. Интересен и раздел, посвящённый собирателям и исполнителям сказок, изданных А. Цембером, показывающий, насколько неординарные и порой далёкие от филологических наук люди были причастны к собиранию фольклора в Коми крае: среди них учителя, священники, врачи, образованные

Юлия Шеваренкова

люди – представители местной интеллигенции, которые относились к фольклору не как к низовой культуре, а как к достоянию того региона, где они родились, живут и трудятся.

Нельзя не отметить наполненность научного сборника фотографиями из фондов Национального музея Республики Коми, среди которых и фотографии самого А. А. Цембера, и снимки участников первых лингвистических экспедиций по исследованию языка зырян и многие другие, воссоздающие атмосферу зарождения в Коми крае филологической науки. Радует и достаточно редкий для науки издательский тандем: публикация сборника осуществлена не только при финансовой поддержке Центра культурных инициатив «Югöр», но и потомков самого А. А. Цембера.

Можно пожелать фольклористам Института, Национальному музею Республики Коми, Центру культурных инициатив «Югöр» дальнейших интересных разысканий и публикаций в области неизвестных широкой научной общественности, редких и потому уникальных рукописей и изданий национального фольклора.

Литература

Указатель 1979 = Бараг, Лев Г. & Березовский, Иван П. & Кабашников, Константин П. & Новиков, Николай В. (сост.). *Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка*. Ленинград: Наука.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ: исследования и материалы

http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator17/

ISSN 1736-0323

ISBN 978-9949-586-24-0

DOI: 10.7592/Sator.2016.17

Тарту 2016

Авторы: Ирина Ильина, Юлия Крашенинникова,

Павел Лимеров, Людмила Лобанова,

Светлана Низовцева, Алексей Рассыхаев, Анатолий Панюков, Галина Савельева,

Олег Уляшев

Редактор серии: Маре Кыйва

Редакторы-составители выпуска: Людмила Лобанова

& Николай Кузнецов

Оформление обложки: Анатолий Панюков

& Андрес Куперьянов

Верстка & HTML: Диана Кахре

Печатное издание: ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ: исследования и материалы. *SATOR* 17. Тарту 2016

Составление, техническое оформление и печать книги осуществлены при поддержке Эстонского институционального исследовательского гранта 22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

Оформление электронного издания осуществлено при поддержке проекта ЕККМ14-344 "Расширение областей применения и представление эстонского языка, культуры и фольклора в электронных информационных средствах".

- © EKM Teaduskirjastus / Научное издательство ЭЛМ
- © Авторы
- © Анатолий Панюков & Андрес Куперьянов