

Федеральное агентство научных организаций
Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ

Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы

*Труды Института языка, литературы и истории
Коми НЦ УрО РАН. Выпуск 74*

Сыктывкар 2016

УДК 398 (470.13)
ББК 82 (2Рос.Ком)
Ф75 Фон

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. 180 с. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

ISBN 978-5-906394-34-7

В настоящем сборнике представлены статьи фольклористов Института языка, литературы и истории Коми научного центра, проблематика которых связана с изучением поэтики и структурно-стилистических особенностей фольклорных текстов, сюжетно-тематического состава жанров русского и коми фольклора, динамики развития фольклорных жанров в XX – начале XXI в.; **локальной специфики фольклорных явлений, фольклорных заимствований.** Авторы обозначают некоторые тенденции современного бытования явлений фольклора, особенности функционирования фольклорных жанров в смешанных этнических зонах, механизмы адаптации и усвоения фольклорных текстов иноязычной средой. В научный оборот вводится широкий спектр не публиковавшихся ранее архивных материалов, в том числе записанных в последние годы во время экспедиционных обследований фольклорной культуры народов Республики Коми.

Рекомендован для фольклористов, этнографов, антропологов, исследователей традиционной культуры, преподавателей и студентов высших учебных заведений, а также для широкого круга читателей, интересующихся народной культурой.

УДК 398 (470.13)
ББК 82 (2Рос.Ком)

Редакционная коллегия

Ю.А. Крашенинникова (отв. ред.), С.Г. Низовцева (отв. секр.), Л.С. Лобанова, Н.С. Коровина, П.Ф. Лимеров

Рецензенты

доктор филологических наук, профессор В.А. Поздеев
(Вятский государственный университет)

кандидат филологических наук, доцент, зав. лабораторией фольклора
Ю.М. Шеваренкова (Национальный исследовательский Нижегородский
государственный университет им. Н.И. Лобачевского)

ISBN 978-5-906394-34-7

© Институт языка, литературы
и истории Коми НЦ УрО РАН, 2016
© Коллектив авторов, 2016

ОТ РЕДАКТОРА

В настоящем сборнике представлены статьи фольклористов Института языка, литературы и истории Коми научного центра, которые были написаны в рамках плановой темы «Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы». Проблематика работ связана с изучением поэтики и структурно-стилистических особенностей фольклорных текстов, сюжетно-тематического состава жанров русского и коми фольклора, динамики развития фольклорных жанров в XX – начале XXI в.; локальной специфики фольклорных явлений, фольклорных заимствований.

Работы демонстрируют различные методологические подходы к отбору и анализу материала и исследовательские интересы сотрудников сектора. Н.С. Коровина, определяя значение русской лубочной книги в формировании сюжетного состава сказок коми, анализирует записанные в разных локальных традициях коми сказки о Портупей-прапорщике и выявляет зависимые от книги тексты. Устная проза – эсхатологические легенды, нарративы о жертвоприношении, рассказы о явлении умерших во снах, исторические предания, детские страшные истории – стала предметом внимания П.Ф. Лимерова, Л.С. Лобановой, П.А. Истоминой, А.В. Панюкова, А.Н. Рассыхаева. А.Н. Рассыхаевым описан жанровый состав современной детской прозы коми, выявлены особенности поэтики текстов, записанных в ситуации «непосредственного исполнения». П.Ф. Лимеровым проанализированы эсхатологические нарративы народа коми о мировых катастрофах и предшествующих им событиях, содержащие «прогноз» или «сценарий» конца света. Разбор разных типов текстов (путевые заметки, очерк, этнографическое описание, устный рассказ-воспоминание, интервью с носителем традиции), в которых содержатся сведения об обряде жертвоприношения, совершаемом в одной микролокальной традиции коми, выполнен Л.С. Лобановой. П.А. Истоминой выделены основные мотивы сновидений, связанных с приходом умершего, а также функции являющегося во сне покойника. А.В. Панюковым на материале исторических преданий об убийстве московского наместника в Перми Вычегодской князя Василия Вымского обсуждаются принципы самопорождения сюжетной структуры. Структурные элементы, основные типы замещений и варианты образных заместителей в

загадках коми рассматриваются С.Г. Низовцевой. Ю.А. Крашенинниковой сделан обзор и анализ заговорно-заклинательного репертуара, записанного в начале XXI в. от русского населения, проживающего в лоемском кусте деревень Прилузского района Республики Коми. Особенности поэтики песенных текстов коми, обусловленные наличием фонда формул и свободным использованием формул в разных песенно-речитативных жанрах, показаны в работе Г.С. Савельевой.

Авторы обозначают некоторые тенденции современного бытования явлений фольклора, особенности функционирования фольклорных жанров в смешанных этнических зонах, механизмы адаптации и усвоения фольклорных текстов иноязычной средой. Отметим, что в научный оборот вводится широкий спектр не публиковавшихся ранее архивных материалов, в том числе записанных в последние годы во время экспедиционных обследований фольклорной культуры народов Республики Коми.

**Устные рассказы о явлении умерших во сне,
записанные от русского населения заводских поселений
Республики Коми¹**

П.А. Истомина

Практика толкования снов встречается почти в любой этнокультурной традиции. Считается, что в народном сознании сон несет символическую нагрузку, которая для каждого народа имеет свое значение. Часто сон обсуждается в повседневной жизни членами семьи и знакомыми. Справедливо замечание И.А. Разумовой о том, что: «Пересказывание снов членам семьи и близким друзьям – устойчивая повседневная традиция и один из факторов создания психологического микроклимата общения. Эти рассказы провоцируют дальнейшие воспоминания, актуализируют моральные и поведенческие нормы и демонстрируют особую доверительность общения» [Разумова 2001: 85].

В настоящей работе нами рассматриваются устные рассказы о явлении покойника во сне, а также предпринимается попытка анализа и классификации таких рассказов. Материалом для публикации послужили экспедиционные записи, сделанные сотрудниками сектора фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН с 2008 по 2013 г. в заводских поселениях Ньючим, Кажым, Нючпас, расположенных в Сыктывдинском и Койгородском районах Республики Коми².

Актуальность данной темы связана также с неослабевающим интересом отечественной фольклористики к изучению фольклорной культуры от-

¹ Статья написана в рамках проекта РГНФ и Правительства Республики Коми (рег. № 16–14–11001а(р)).

² Частично экспедиционные материалы представлены в научных отчетах, см.: [Крашенинникова, Рассыхаев, Шахматская 2013], [Лобанова, Низовцева, Рассыхаев 2014], [Крашенинникова, Низовцева, Шахматская 2015]; частично опубликованы: [Бандура, Крашенинникова 2011: 121–130]; [Низовцева, Шахматская 2013: 195–201]; [Шахматская 2015: 49–51]; [Шахматская 2015: 430–433].

дельных локальных традиций¹. В нашем случае – это русские фольклорные традиции горнозаводских поселений Нювчим, Кажым, Нючпас, которые были сформированы во второй половине XVIII в. привезенными из Архангельской, Вятской, Вологодской и других губерний России крестьянами для работы на Кажымских чугунолитейных предприятиях [См.: Жеребцов 1994; Иевлев 2011].

Рассказы о «ходячих» покойниках всегда вызывали неподдельный интерес многих исследователей, этой проблематике посвящено множество научных работ. К этой теме обращались такие авторы, как Д.К. Зеленин [Зеленин 1995], С.М. Толстая [Толстая 2001: 151–205], Е.Е. Левкиевская [Левкиевская 2013: 33–35], И.А. Разумова [Разумова 2001], Е.В. Сафронов [Сафронов 2006: 29–30] и др.

Практика выстраивания отношений с иным миром всегда занимала значительное место в народном сознании. Как отмечает Е.Е. Левкиевская: «Суть одних обрядов заключалась в том, чтобы с помощью оберегов и магических действий охранить себя от всегда опасного влияния мира мертвых. Поэтому и отношение к мертвым предкам всегда было двойственным: их почитали и ждали в ответ покровительства, но в то же время боялись и старались не нарушать без надобности опасной грани, отделяющей их от живых» [Левкиевская 2000: 195]. В наших материалах устные сообщения о явлении покойника к своим родным/знакомым во сне по своей тематике достаточно разнообразны: умерший приходит во сне с жалобой на что-либо, покойник просит выполнить его просьбу, предупреждает о чем-либо, рассказывает о своей загробной жизни, является предвестником какого-либо события и др.²

Рассказы о «ходячем» покойнике³ принято разделять на две группы: рассказы о явлении покойника во сне и рассказы о приходе умершего наяву. Как правило, «в рассказах о сновидениях, основным сюжетом которых является контакт человека с покойником, повествование композиционно практически ничем не отличается от историй о приходе покойника “наяву”» [Бобылева, Миргородская 2000]. Следует отметить, что «глагол *ходит* по отношению к «ходящему» покойнику обозначает не только и не столько

¹ Проблему изучения фольклора отдельных локальных / региональных традиций в своих работах рассматривали такие исследователи как Б.Н. Путилов [Путилов 2003], Н.В. Соболева [Соболева 1984], В.П. Аникин [Аникин 1989: 3–24], В.И. Чичеров [Чичеров 1982] и др.

² Исследователи выделяют несколько типов снов о контакте с умершим: сон-недовольство, сон-просьба, сон-сообщение о близкой смерти и сон-диалог. См.: [Амосова, Николаева 2006: 93].

³ В научной практике «ходячего» покойника принято называть «заложным». Данное определение было введено Д.К. Зелениным в начале XX в.

его физическое передвижение, сколько его неуспокоенность, его способность перемещаться между иным и этим миром, появляться перед живыми людьми» [Левкиевская 2013: 33].

Исследователи выделяют два разряда покойников¹: «правильные» покойники [Левкиевская 2000: 214] или «родители, т.е. умершие от старости предки» [Зеленин 1995: 39–40] и «умершие “неправильной” смертью – от несчастного случая (замерзшие, сгоревшие, утонувшие), самоубийцы, опойцы, то есть те, кто умер от чрезмерного пьянства, пропавшие без вести» [Левкиевская 2000: 214] или заложные покойники [Зеленин 1995: 39–40]. В наших материалах текстов с рассказами о заложных покойниках записано не так много, но они представляют не меньший интерес. Среди имеющихся записей был зафиксирован единичный сюжет, в котором заложный покойник во сне указывает место, где находится его тело: *«А мне он во сне приснился: “Че вы меня ищите, я, говорит, лежу тут недалеко”, говорит. А мы уже тут его везде выискали, и в милицию звонили, и везде, может, где-то забрали, выпивший был дак. <...> А потом я во сне увидела: “Че, говорит, вы меня ищите. Я, говорит, тут лежу недалеко”. <...> А потом мы пошли там с соседкой, она к ним все время ходила. Пошли и говорим: “Пойдем, поищем тут вот через мост-то”. Не было дороги туда за речку. Вот только по этим бонам. И вот мы пошли по этим бонам-то и нашли у него этот, берет, лежит берет. <...> Ну, потом мы вернулись с этой соседкой домой туда и говорим: “Вот мы там нашли берет”. Мы говорим: “Давайте, ищите, может, он там, может, утонул”. Вот они пошли искать. На бону сын встал и смотрит, не сын, а сосед у сына, и смотрит – его лицо видно в воде. <...> И увидел вот, вытащили»* (Зап. 25.06.2013 г. от Л.Н. Кувардиной, 1939 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

В другом рассказе жене приснился умерший муж, покончивший жизнь самоубийством, который попросил вытянуть его из ямы. Отслужив службу по самоубийце, жена оказала ему услугу, а именно: муж стал начальником над чертями: *«Мне сон снится: “Вытяни меня из ямы. Я в яме сижу!”*. <...> *Я поехала в церкву, поехала я в церкву, отслужить ему погребенье. <...> Я хожу, что попам спрашиваю: “Что мне сделать?”*. А они говорят: *“Пойди, говорят, и отслужи ему погребенье. Погребь его земле”*. Ну, поехала я в церкву. И начала я служить, да кругом меня верх что-то летает,

¹ При описании материалов о «ходячем» покойнике С.М. Толстая выделяет четыре группы посмертного хождения к живым. К первой группе относятся колдуны, ведьмы и их жертвы, вторая группа включает в себя заложных покойников, в третью группу входят умершие, навещающие своих родственников, к четвертой группе относятся умершие, при снаряжении которых были допущены нарушения похоронно-поминального обряда. См.: [Толстая 2001: 153].

прямо летает по церкви. Я испугалась. Стою все равно. <...> Ну вот один мне сон снится. Че я, пойду я погляжу все-таки, че он там делает, как живет. Иду я, и он гонит. Большая палка у него в руках, и чертей [гонит]. Все в иголках эти черти. Все в иголках их шерсть их. И он весь в иголках и большая палка, и гонит чертей куда-то. А я-то тех глянула, ой-ёй-ёй, я не пойду туда дальше. Загоняет их в большой сарай. А я бегом, бегом пошла. [Это он их там пасет?] Пасет да, чертей. <...> А я-то ему отслужила погребенье-то, дак он был начальником, чертей тех пас...» (Зап. 18.06.2013 г. от О.Н. Обрезановой, 1937 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

По народным представлениям, приход умершего указывает на существование некой причины, которая побудила его к посещению родных/знакомых. Как правило, большинство таких рассказов заканчиваются сообщением информанта о том, как ему удалось добиться того, чтобы покойник перестал являться во снах. Например, одной из таких причин может стать просьба о чем-либо: *«Ко мне вот, подруга у меня, ее хоронили, провожала. И вот она приснилась. Мне она наказывала: “На плечи, говорит, ты мне теплый плат положь”. Вот. И она мне говорит, и этот, наказала, а я забыла. Ее так положили. У нее плечи-те, говорит: “У меня мерзнут [плечи], ты на плечи мне положь”. И она потом приснилась: “Мне ведь холодно!”, говорит. <...> А потом, отдать кому-нибудь, дать надо, и не будет сниться»* (Зап. 2.07.2010 г. от Е.А. Забалуевой, 1927 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А., Селиванова Н.А.).

Нельзя не согласиться с замечанием исследователей о том, что «мотивировка прихода мертвеца является своего рода базой, на которой строится рассказ, включающий в себя один или несколько “сюжетов-мотивов”, обрастающих деталями» [Бобылева, Миргородская 2000]. В корпусе наших текстов одним из устойчивых мотивов является приход покойника во сне с жалобой на что-либо (покойнику на том свете холодно, скучно, сыро, тесно и др.). Например: *«Или вот что-то не так сделаешь. Мы вот маму положили в юбку. Да, а потом она беденькая, потом вот почему-то ее вздуло, да, и юбка тесно была, да. И мы вот эту юбочку растянули у нее, да. И она нам приснилась: “Мне, говорит, так тесно лежать. Мне, говорит, так теснит, говорит, меня всё. Так мне тяжело лежать”. Вот видишь, в юбку положили. Надо было в платье или в халат надо было положить»* (Зап. 28.06.2013 г. от Н.В. Гурьевой, 1930 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

Отметим, что из этого мотива вычленяется другой мотив, а именно, передача предмета покойнику на тот свет путем определенных действий. Как отмечают исследователи, «покойник приходит во сне для того, чтобы попросить живых или спровоцировать такие действия со стороны живых,

которые обеспечат порядок в загробном мире» [Бобылева, Миргородская 2000]. Так, если снится покойник и жалуется на то, что ему забыли положить в гроб определенную вещь, нужно эту вещь отдать кому-нибудь; унести вещь на могилу и закопать; передать вещь через следующего покойника (т.е. положить предмет в гроб следующего покойника): *«У меня сестру мы похоронили, пятьдесят два года ей было. Ну что потом, вот ее похоронили, и Татьяна, вот эта сестра, у которой хоронили у меня, вот младшая сестра у меня, она увидела во сне: “Зоя, говорит, что этот, колготки порватые”. Я видела, что когда надевали ей, немножко рвало ей колготки капроновые. Ну что потом мы сделали. Пошли и колготки новые купили, и этот, в ноги туда этот закопали в землю. [Закопали просто?] Закопали и положили новые колготки»* (Зап. 3.07.2010 г. от Н.К. Усатовой, 1938 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А., Селиванова Н.А.).

Встречаются сюжеты, в которых умерший муж приходит во сне к жене с сексуальными притязаниями. Такой приход оборачивается для жены негативными последствиями: *«А у нас дед умер. Сколько раз приходил ко мне, был-то он умерший. Придет даже не только, один раз, дак как-то пришел по-плохому здесь со мной спать. [По-плохому это как?] Это очень плохо, это очень болезнь. Это потом сразу я составила, вот такого-то я деда видела своего, он пришел ко мне и лезет со мной спать еще. И я потом так болею, так болею на другой день. [По-плохому, то есть он как бы требовал интимных отношений?] Да, и этот, стал ко мне ложиться по-плохому, да, и я это составила и рассказываю, говорю: “Ой, сегодня дед приходил, говорю, ко мне по-плохому. Ну, это болезнь”. Дак так болею, то голова, то че-то еще болит»* (Зап. 18.06.2013 г. от Л.Н. Кушховой, 1931 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

Следует упомянуть о времени явления покойника. В имеющихся записях приход покойника связан с определенной датой, например, это могут быть именины умершего. Примером служит рассказ информанта о том, как она забыла помянуть своего отца в день именин, после чего дочь увидела сон, в котором отец просил принести ему бутылку. В другом рассказе женщины накануне ее дня рождения приснился сон, в котором умерший муж привез ей доски.

Действия покойника могут носить амбивалентный характер. Как отмечает Е. Сафронов: «Амбивалентное поведение являющихся во снах покойников обычно трактуется как своеобразная «проекция» двойственного отношения к умершим у самих сновидцев: с одной стороны, встреча радует и – иногда – ожидается и специально провоцируется, с другой – пугает и вызывает стремление избежать контакта» [Сафронов 2006: 126]. Двойственные действия покойника можно проиллюстрировать на примере двух

текстов: покойник зовет/уводит в другой мир (1) – покойник выталкивает из другого мира (2):

«У меня подруга была, и у нее был муж красивый, симпатичный был. У него умер отец на Украине. Ну, и потом он видит сон, ну жене-то как не поделиться. “Вижу, говорит, Маша, говорит, вижу сон...”. А нет, ее Галя звали. “Галя, вижу сон. За мной, говорит, в лесу, говорит, вроде мы, и за мной отец, говорит, бежал. Бежал, говорит, но я от него убежал”. [Отец-то покойный?] Покойный. “Я, говорит, убежал от него, да”. А потом как раз была, праздник какой-то был, и опять, говорит: “Вижу сон. Вроде бы мы с ним в лесу идем, и я, говорит, думаю, он же мертвый. Я, говорит, побегу от него”. И вот бежал, бежал, и вдруг он в яму упал. “В яму упал, лежу. А отец-то, говорит, догнал меня, стоит, говорит, так вот над ямой-то: **“Вот видишь, говорит, сынок, все-таки я, говорит, тебя догнал”.** И в Троицу он на мотоцикле разбился» (Зап. 24.06.2013 г. от Н.В. Гурьевой, 1938 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Низовцева С.Г., Шахматская П.А.) (1).

«Я все думала, Попов (речь идет о муже. – П.Ш.) у меня умрет, и я умру вместе с ним. Потому что мы вместе, он заболевает гриппом, и я заболею гриппом. Ну, говорю, он помрет и меня за собой потащит. **А нет, не потащил меня.** За все время я его видела только четыре раза. [Во сне?] Во сне. Он идет с другом, с которым пил, с этими идет и с баяном, и все на плотину. А один раз видела возле ямы. Глубокая, черная яма. А я болела тогда. **И он меня вытолкнул: “Иди, говорит, отсюда”. Вот, поправи-лась, живу еще**» (Зап. 5.07.2010 г. от И.А. Поповой, 1935 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Шахматская П.А.) (2).

В анализируемых нами материалах покойник, который является к родственнику или знакомому во сне, выполняет следующие функции:

– покойник во сне предвещает болезнь, смерть родственнику или знакомому: «У меня самой было. Один раз мама покойника пришла, свекровка. Пришла и рядышком стоит у меня у головы, и говорит: “Танька!”. Она все меня Танькой звала. Я подхватила, никакой мамы нет. И вот, когда бы она мне не приснилась, и обязательно я заболею. Хоть когда!». (Зап. 3.07.2010 г. от Т.С. Филёвой, 1934 г.р. пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

– покойник жалуется во сне на что-либо: «У меня у мужа было сильно этот, живот большой, его че-то так, как говорится, опухал или че он, и у него ни одни брюки не сходились. Я ему спортивные штаны на лямках сделала, а в гроб кое-как его запихали. <...> Ну а потом, когда его похоронили, если одеть ему это пиньжак, он гроб не закроется, и мы только взяли безрукавку. Безрукавку на него одели. Ну и когда похоронили, он потом приснился. Говорит: “Мне так холодно, говорит, и я, говорит, весь замерз”»

(Зап. 25.06.2013 г. от Л.Н. Кувардиной, 1939 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

– покойник во сне просит выполнить его просьбу: *«Муж-то умер, и она, говорит, я, говорит, плакала ведь каждый день, говорит, плакала. И он, говорит, потом приснился и говорит: “Шура, говорит, хватит плакать, я, говорит, весь уже мокрый”»* (Зап. 19.06.2013 г. от Г.Т. Шмидт, 1944 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

– покойник во сне сообщает о своем положении в загробном мире: *«Я видела хозяина вот так: домик, как у меня есть, летняя кухня. Я говорю: “Ой, как красиво, я говорю, у тебя, домик-то, окна до потолка, до земли и занавесы марлевые!”. А я и говорю: “А почему занавесы-то марлевые, сейчас же обычный тюль?” <...> А потом, он чай, любил чай, дак [говорит]: “А включай, говорит, чайник, чай поьем!”. И все, вот так видела хозяина»* (Зап. 19.09.2008 г. от А.Н. Овериной, 1927 г.р., пос. Нювчим Сыктывдинского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

– покойник выполняет назидательную функцию: *«Маму видела во сне, и она издалека мне говорит: “Надо жить в своем гнезде”. И не стало мамы. Утром встала и говорю: “Вот маму во сне видела, она мне сказала, надо жить в своем гнезде”. Значит, дома надо жить, я понимаю так»* (Зап. 19.09.2008 г. от П.В. Семячковой, 1920 г.р., пос. Нювчим Сыктывдинского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.).

Существует ряд превентивных мер, предупреждающих приход покойника во сне, которые включают в себя полное соблюдение правил похоронно-поминальной обрядности, в частности, омовение покойника, приготовление одежды и предметов, которые необходимо положить покойнику в гроб, действия, связанные с изготовлением и подготовкой гроба, ритуальные акты до и после выноса гроба, похоронная процессия и погребение, поминальные дни в течение года. К защитным мерам можно отнести запрет, связанный с тем, что если все-таки умерший явился во сне и зовет с собой, нельзя идти вместе с ним. Во избежание повторных визитов покойника следует помянуть.

Стремление к толкованию снов послужило возникновению как общеизвестных, так и личных примет, связанных с явлением покойника во сне, представим некоторые из них. Общеизвестные приметы: покойник зовет во сне – к смерти, к плохому; идти во сне за покойником – к несчастью, смерти; видеть во сне покойников зимой – к снегу; снится покойник – к перемене погоды. Личные приметы: умерший муж снится – к прибавке пенсии; умершая свекровь снится – к болезни; умершая мать снится – к ругани (мать – «мат идет»), умерший муж снится к неприятности и др.

Подводя итог, отметим, что в анализируемых материалах распространение получили следующие мотивы о явлении покойника во сне: покойник

приходит к родным во сне и просит какую-либо вещь; покойник приходит во сне и жалуется на что-либо; покойник приходит во сне и просит выполнить его просьбу; покойник предупреждает или предсказывает что-либо. Следует отметить, что несмотря на универсальность мотивов о контакте живых людей с умершими, формы взаимодействия покойника с живым человеком остаются глубоко индивидуальными.

В рассказах о покойниках информантами называются конкретные имена людей, определяются их родственные связи. Как правило, это личные переживания рассказчика или сведения, услышанные от близких родственников или знакомых. Сделанные наблюдения на данном этапе служат отправной точкой к более глубокому и детальному изучению суеверной прозы русского населения заводских поселений Республики Коми.

Литература и источники

Амосова, Николаева 2006 – *Амосова С., Николаева С.* Сны об умерших в еврейской и славянской традициях. На материале экспедиций в г. Тульчин (Винницкая обл., Украина) и г. Балта (Одесская обл., Украина) // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Отв. редактор О.В. Белова. Вып. 19. М., 2006. С. 83–114.

Аникин 1989 – *Аникин В.П.* Общерусское и локальное творчество в фольклоре (к общей постановке проблемы) // Фольклор народов Поволжья: Проблемы регионального изучения. Межвузовский сборник. Йошкар-Ола, 1989. С. 3–24.

Бандура, Крашенинникова 2011 – *Бандура С.В., Крашенинникова Ю.А.* Культурное наследие Ньючима: из опыта презентации музейной коллекции через фольклорный текст // Славянская традиционная культура и современный мир. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: сб. науч. статей. М., 2011. Вып. 14. С. 121–130.

Бобылева, Миргородская 2000 – *Бобылева Е.В., Миргородская Н.Н.* Народные рассказы о приходе покойника // Традиции в фольклоре и литературе. Статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербург, 2000. URL: http://www.ruthenia.ru/folk-tee/CYBERSTOL/books/Folk_Sbornik/folk_sbornik.html (Дата обращения: 3.09.2015 г.).

Виноградова 2001 – *Виноградова Л.Н.* Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 10–49.

Жеребцов 1994 – *Жеребцов И.Л.* Где ты живешь: населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994.

Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995.

Иевлев 2011 – *Иевлев А.А.* Закрытие Кажимского и Нючпасского желе-
зодельных заводов. Сыктывкар, 2011.

Крашенинникова, Рассыхаев, Шахматская 2013 – *Крашенинникова Ю.А.,
Рассыхаев А.Н., Шахматская П.А.* Отчет о полевых исследованиях в При-
лузском и Койгородском районах Республики Коми в 2010 году. Сыктывкар,
2013. 184 с. // Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 789.

Крашенинникова, Низовцева, Шахматская 2015 – *Крашенинникова Ю.А.,
Низовцева С.Г., Шахматская П.А.* Отчет о полевых исследованиях фольк-
лорной экспедиции в пос. Нючпас и Кажым Койгородского района Респу-
блики Коми в 2013 году. Сыктывкар, 2015. 244 с. // Научный архив Коми НЦ
УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 828.

Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифы русского народа. М.:
Астрель, АСТ, 2000.

Левкиевская 2013 – *Левкиевская Е.Е.* Полесские представления о «хо-
дьячем» покойнике // Живая старина. 2013. № 1. С. 33–35.

Лобанова, Низовцева, Рассыхаев 2014 – *Лобанова Л.С., Низовцева С.Г.,
Рассыхаев А.Н.* Отчет о полевых исследованиях фольклорных экспедиций
в пос. Нючпас Койгородского р-на и пос. Нювчим Сыктывдинского р-на Рес-
публики Коми в 2011 году. Сыктывкар, 2014. 92 с. // Научный архив Коми
НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 804.

Низовцева, Шахматская 2013 – *Низовцева С.Г., Шахматская П.А.*
Обзор фольклорных материалов, записанных от русского населения пос.
Нючпас и Кажым (по результатам экспедиций 2013 г. в Койгородский р-н
Республики Коми) // Вопросы пермской диалектологии и полевые иссле-
дования: традиции и перспективы. Сборник научных статей / Отв. ред.
А.Г. Мусанов. Сыктывкар 2013. С. 195–201.

Путилов 2003 – *Путилов Б.Н.* Региональное / локальное начало
в фольклоре // Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. In memorem.
СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 156–165.

Разумова 2001 – *Разумова И.А.* Потаенное знание современной рус-
ской семьи. Быт. Фольклор. История. М: Индрик, 2001.

Сафронов 2006 – *Сафронов Е.* «Иной мир» в рассказах о сновидениях и
комплексе представлений, связанных с похоронно-поминальными обряда-
ми русских // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции.
Сборник статей / Отв. редактор О.В. Белова. М., 2006. Вып. 19. С. 115–130.

Сафронов 2006 – *Сафронов Е.В.* Умершие как персонажи современ-
ных рассказов о снах // Живая старина. 2006. № 2. С. 29–30.

Соболева 1984 – *Соболева Н.В.* Типология и локальная специфика рус-
ских сатирических сказок Сибири. Новосибирск, 1984.

Толстая 2001 – *Толстая С.М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М.: Индрик, 2001. С. 151–205.

Чичеров 1982 – *Чичеров В.И.* Школы сказителей Заонежья. М., 1982.

Шахматская 2015 – *Шахматская П.А.* Поверья о домовом в горнозаводских поселках Республики Коми // Живая старина. 2015. № 2. С. 49–51.

Шахматская 2015 – *Шахматская П.А.* Суеверная проза о «ходячих» покойниках (на материалах современных записей из Койгородского района Республики Коми) // Рябининские чтения – 2015. Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2015. С. 430–433.

Приложение

№ 1

Я вот рассказывала, меня вот мама спасла. <...> Вот печку истопила, а мороз был, сильный мороз был. Ну, и я думаю, с углям закрою, думаю. Пусть хоть в избе потеплее будет, да. Ну и чё-то прилегла маленько там, на диван маленько прилягу, думаю, да. Просто полежать я легла. А угар-то нашёл, я, видать, меня уж ко сну поклонило, и я заснула. Заснула, видать, уже угаром-то уж нанюхалась. И вижу во сне мама пришла. Пришла вот вроде бы, там вот зашла в комнату, вот так заглянула: «Чё, говорит, Нина, спишь?» Я говорю: «Да, мам». Я соскочила. <...> Соскочила, я уже опьянела. Я уже, всё я поняла. Печку закрыла, как выбежала. <...> Я назавтре побежала к маме на могилку, реву, прямо реву. Я говорю: «Мамочка, спасибо, ты меня спасла» (Зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от Будреевой Л.Д. (дев. фам. Караваева), 1932 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 2

Однажды тятя приснился. Ну, какой-то день был. Я не знаю, я его не помянула или что-то, чё-то, чё-то некогда мне было. Да, поминальный день был, это, именинник что ли. Я вроде на кладбище иду, и вроде могила разрыта, и тятенька у меня сидит вот так.

– Нин, сходи, говорит, в магазин, возьми, говорит, мне бутылку.

Ну ладно, я говорю:

– Тятя, схожу я, говорю, схожу.

Это во сне я вижу, да, да. А потом проснулась, и сон-то рассказываю, да: «Не помянула, говорит, срочно, говорит, возьми бутылку, говорит, и помяни, да». Я потом взяла бутылку, мы все сходили, этот, на могилке помянули, да (Зап. Ю.А. Крашенинникова 28.06.2013 г. от Гурьевой Н.В. (дев. фам. Мелехина), 1930 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 3

У нас папа без ноги был, мама положила один носок в гроб. Один носок положила. Ладно, не похоронили ещё мы. На утро-то, она в эту же ночь увидела. Утром-то и говорит: «Ой, ой, Альбина, чё будет? Папа-то при-снился». [Он] говорит: «Где второй-то носок? Чего я одену?». А мы же положили резиновую-то, ну ногу-то эту тоже, а носок один положила (Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.09.2008 г. от Гаркайс А.К. (дев. фам. Гаврилова), 1928 г.р., пос. Нювчим Сыктывдинского р-на РК).

№ 4

Три года мне Алеша снился. Вещие сны. Один раз вижу во сне, в эту... калитка открывается, и Леша идет в фуфайке. В жизни не носил, ну на охоту только. В фуфайке идет, а я на крыльце. А Валера, ему было шесть лет, он в огороде, будто яйца собирает. Столько яиц, кто нанесли, не знаю, он собирает. Ну и Леша-то бежит, говорит. Я кричу: «Валера, Валера, папа пришёл, папа пришёл!». А он говорит: «Нет, я спешу, я лечу. Билет уже в кармане». И всё, и больше нету его. А этот [сын Валера] прибежал. Это всё вижу, вот говорю: «Посмотри, папа-то улетел, наверное, ведь на небеса, наверное». Вот это видела. Ладно, не взял меня. Потом в клубе вдруг вижу во сне. На совещание иду. Председателем работала. На совещание иду. Открываю этот, а в дверь тут из фойе-то выходит Алеша. Так красиво одет, галстук. Он ведь красавец у меня. И это: «Мам, а ты что здесь делаешь?». А я говорю: «Я на совещание пришла, а ты-то чё здесь делаешь?» Он говорит: «Тебе нельзя сюда, в эту комнату не заходи». Ну прямо вот сейчас мурашки по коже! «В эту комнату нельзя, это только мне туда можно». Я говорю: «Как это?». Он говорит: «Да, да, да». И остановилась вот так, как вкопана, и так и проснулась. Не пустил. Значит, говорю, опять не умру. Три года снился (Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.09.2008 г. от Гаркайс А.К. (дев. фам. Гаврилова), 1928 г.р., пос. Нювчим Сыктывдинского р-на РК).

№ 5

Я была некрещёная. Зина видела во сне [сына информанта]. Зина увидела во сне, говорит: «Сидит за столом. Так одет в спортивном [костюме], в котором погиб. Спортивный костюм новый, говорит, я купила. Он говорит: «Я, говорит, этот теплее одену ехать». Зимой ведь умер он. Сидит, говорит, и свечку зажигает. Свечку зажигает. И говорит: «Мама, мама не идёт?». А я говорю: «Нет!» и проснулась. И потом у батюшки спросила.

Говорит, он [батюшка]:

— Она, говорит, некрещёная?

— Нет. Некрещёная.

— Покреститься надо. Он [сын], говорит, это велит.

Потому что маме зажжёт свечку-то. При крещении тоже зажигают свеч-

ки (Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.09.2008 г. от Гаркайс А.К. (дев. фам. Гаврилова), 1928 г.р., пос. Ньючим Сыктывдинского р-на РК).

№ 6

Ой, вот я видела во сне-то, он [сын] сказал, что: «Очень плохо живу. Денег-то мне не дашь?». Вот тогда, когда в фуфайке-то пришёл, когда полетел-то. Вот он тогда и сказал. А, я не досказала. Я говорю:

– Ты как плохо одетый.

– Мы же там работаем сильно.

А говорит:

– Денег не дашь мне?

А я, бывало, даю, как получу деньги-то, даю было. Маленькая зарплата, да всё-таки трое детей. И этот, я говорю:

– Дак сейчас на, сейчас, я тебе дам денег-то и всё.

– Ой, нет, я спешу!

И полетел.

(Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.09.2008 г. от Гаркайс А.К. (дев. фам. Гаврилова), 1928 г.р., пос. Ньючим Сыктывдинского р-на РК).

№ 7

Сестра у нас умерла, пятьдесят два года было, у меня Зоя. Она приснилась одной женщине, но она тоже родственница нам, ну дальняя она. Она говорит, она говорит вот это, сказала, что у неё колготки порватые на ноге. Я потом вспомнила.

– Тань, я говорю, ведь мы, когда надевали, наверно, мы порвали?

Она говорит:

– Да, я это, говорит, помню.

Ну, мы закопали. Колготки новые купили и развернули, конечно, и закопали. К ногами и закопали. Вот, и больше не снилась (Зап. Ю.А. Крашенинникова 27.06.2013 г. от Усатовой Н.К., 1937 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 8

Я своего хозяина похоронила. Вот первые два дня похоронила, а мне четвертого день рождения. Вижу во сне: дед ко мне приехал на мотоцикле и привез доски. Привез доски (Зап. Ю.А. Крашенинникова 19.06.2013 г. от Белых Д.И. (дев. фам. Костина), 1938 г.р., пос. Ньюпас Койгородского р-на РК).

№ 9

Вот даже, вот я с одной работала, да, и она мне все снилась. «Нина, говорит, мне так, говорит, скучно!» Она все ко мне придёт, вот на крылечко сядет [и говорит]:

– Нина, говорит, так мне скучно там!

А я говорю:

– Чё, почему скучаете?

– А вот, говорит, не знаю.

А потом мне сказали, говорит: «Ты, говорит, сходи на кладбище, говорит, ее помяни, вот она просит, чтоб ты её помянула». Вот я с девками ходила на кладбище, блины испекла. Помянула её. Больше она мне сниться не стала. А то всё вот снится. Придет ко мне: «Мне, говорит, там так скучно, говорит, одной». Да. [А разве она там одна?] Ну, вот не знаю, ну в могилке-то одна лежит, дак видишь (Зап. Ю.А. Крашенинникова 28.06.2013 г. от Гурьевой Н.В. (дев. фам. Мелехина), 1930 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 10

Только сын один раз мне привиделся же. Рубашку, наверно, не эту положили мы. Он молодой у нас, тридцать шесть лет. Надо было беленькую рубашку-то, а я клетчатенькую положила. Он потом мне привиделся в голубой рубашке. И не в такой, чтобы какой-то голубенькой, а как вот эти бывают, радуги-дуги. Вот такой же голубенькой. Он не грешный, наверно, был, вот привиделся мне. (Зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от Будреевой Л.Д. (дев. фам. Караваева), 1932 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 11

Например, вот мне снился хозяин. Мне как прибавка придёт к пенсии, он снится. Он жалел, наверно, меня, чё мало платили. Так хорошо, будто меня погладит, меня ну по головке, и пенсию прибавят (Зап. Ю.А. Крашенинникова, Н.А. Селиванова 3.07.2010 г. от Будреевой Л.Д. (дев. фам. Караваева), 1932 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 12

Сватья у нас живёт в Ужге, в деревне-то, у неё сын умер. Умер он, и она забыла ему положить шапку. И наутро он ей, ночью приснился, похоронили сразу. Всё, говорит, идут, идут и идут. А он, говорит, воротник так поднял и стоит. И она потом это вспомнила, что шапку забыла. На голове-то, говорит, нет у него шапки. И она унесла, зарыла шапку, и все кончилось на этом. [А куда нужно зарыть?] На могилку (Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 19.06.2013 г. от Володичевой М.Н. (дев. фам. Косарева), 1948 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК).

№ 13

А вот у нас сына сейчас, вот это, похоронила я. А дочке снится, которая все за ним ухаживала в больнице-то: «Ты, говорит, мне не развязала, Светлана, ты мне не развязала ноги». А она потом... Я говорю:

– Светлана, ты развязала ему ноги?

– Развязывала, – говорит.

– А чё он приснился, ноги не развязала? – А может, говорит, и забыла, не знаю.

Может руки-те развязала, говорит, а может, ноги-те и забыла. Он ей снился: «Светлана, ты мне не развязала ноги» (Зап. Ю.А. Крашенинникова, С.Г. Низовцева 18.06.2013 г. от Кушховой Л.Н., 1931 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК).

№ 14

У нас тут один утонул и мне приснился. Я пошла на работу, а он идет в одной рубашке белой, без костюма. Костюм не одели, пинжак. И он говорит: «Ох, говорит, как мне холодно!» А я потом говорила этой женщине, которая похоронила. Он утонул и разбух шибко, тоже долго не нашли, и он такой страшный был, ему костюм-то не вошёл. Брюки-то надеть надели, а пинжак-то ему не одели. И он показался в одной рубашке. И говорит: «Как мне холодно». Я потом говорила этой женщине: «Ты, девка, отдай кому-нибудь пинжак, потому что, говорю, твоему мужу холодно» (Зап. П.А. Шахматская 5.07.2010 г. от Поповой И.А. (дев. фам. Забалуева), 1935 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 15

А мать я не видала во сне. [Ни разу?] Один раз видела, она мне-ка дала семьдесят рублей денёг. «На, говорит, дочка, семьдесят рублей. Я, говорит, заработала. Дают [деньги; платят за труд], говорят, хорошо» (Зап. Ю.А. Крашенинникова, Н.А. Селиванова 2.07.2010 г. от Забалуевой Е.А. (дев. фам. Забалуева), 1927 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 16

А Ленка моя рассказывала: «Как-то, мам, приснился мне сон». Бабушка, мать моя. «И она, говорит, тебя, говорит, взяла и тащит куда-то, говорит, туда. Ну типа как землянки типа, тащит, а ты, говорит, не идёшь. А я: “Бабушка, нет, не трогай маму, не трогай маму! Пусть мама здесь остаётся!” Она потом, говорит, тебя отпустила» (Зап. С.Г. Низовцева, П.А. Шахматская 18.06.2013 г. от Шмидт Г.Т. (дев. фам. Строганова), 1944 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК).

№ 17

И потом сон видела тоже это, будто бы, как тебе сказать. Куда-то мы едем на автобусе, и племянницы мои едут со мной. Куда-то все вышли, а мы с ним все едем. И вдруг чё-то темно, темно, темно так стало, темнице! И автобус остановился. Мы с ним вдвоём уже в этом автобусе. Автобус остановился, он вышел с этого автобуса, я за ним вышла. <...> Пальто у него такое черное было, валенки чёрные, шапка. И он пошел. Я говорю:

«Ты куда?» И он, не оглядываясь, ушёл, ушёл, ушёл. А чернота такая, ой! (Зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от Караваевой Г.А., 1939 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 18

Я её [умершую мать] видела один раз. Один раз всего видела, и такой страшный сон видела. Будто она лежит мёртвая, а я её платье оставила вот, ну на память как вроде себе. И вот у нас там дверь была, и она почему-то гроб..., и она в этом гробу лежит, а я будто прохожу, она почему-то в дверях лежит, в гробу. А я будто прохожу мимо, и она с гроба ногу так вытащила и за это платье и к себе тянет. А я будто бы, это самое, побежала да так кричу, кричу, кричу! (Зап. Ю.А. Крашенинникова 26.06.2013 г. от Караваевой Г.А., 1939 г.р., пос. Кажым Койгородского р-на РК).

№ 19

Часто [муж] приходит, часто снится. И приносит раз своим детям пря-мо кулёк пряников. А я говорю:

– Глянь, где там ты взял эти пряники?

А он говорит:

– Ты знаешь, чё мы делаем, из конячих [нрзб] пряники эти делают.

Я говорю:

– Знаешь что, если ты такие пряники принёс детям, я не дам их.

Он:

– Дело твоё. Хочешь – давай, хочешь – нет. У нас такие пряники, больше нету никаких.

Вот чем их кормят (Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 г. от Обрезановой О.Н., 1937 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК).

№ 20

[Муж вам в одежде, в которой похоронили, во сне приходит?] Нет, не приходит он в той одежде, всегда приходит в другой. В той одежде он не приходит. Раз приходит прямо в зеленом одетый. Так красиво пилотка на нём, всё красиво. Раз приходит в дому в другой одежде. А в той, что я похоронила, не видела ни разу. [Ему поменяли, получается, ее?] Наверно, поменяли, раз он принял другое. Поменяли (Зап. Ю.А. Крашенинникова 18.06.2013 г. от Обрезановой О.Н., 1937 г.р., пос. Нючпас Койгородского р-на РК).

Устные сказки о Портупей-прапорщике в коми фольклорной традиции¹

Н.С. Коровина

Вопрос о составе современной сказки и ее книжных источниках остается одной из актуальных проблем современной фольклористики. Как отмечает К.Е. Корепова: «Устную сказочную традицию XIX–XX вв. нельзя изучать без влияния лубка» [Корепова 2012: 332].

Лубок и устная сказочная традиция – тема в фольклористике не новая. Еще Э.В. Померанцева писала: «Нет, пожалуй, ни одной работы по истории русской сказки, которая бы не учитывала, хотя в самом общем плане, воздействия на сюжеты, образы, стиль фольклорных сказок лубочной литературы» [Померанцева 1976: 351].

Исследователи коми сказок в комментариях к сборникам текстов и статьях также неоднократно писали о влиянии лубочной литературы на коми сказку [Попов 1938; Плесовский 1958: 129–143; Осипов 1941 и др.]. Однако в этих работах нет указаний на конкретные лубочные источники, образы и ситуации, заимствованные из книги. Как заметил М.К. Азадовский, суждения о лубке чаще всего высказывались «попутно» [Азадовский 1932: 6]. В последние годы ситуация в коми фольклористике несколько изменилась, появился ряд работ, в которых проблема «сказочник и лубочная книга» рассматривается на конкретном национальном материале [Коровина 2011, Коровина 2013]. Однако разысканий и наблюдений по данной проблеме явно недостаточно. А потому «сейчас пришло время от “общего плана” перейти к сравнительному изучению каждой сказки в лубке и устной традиции» [Корепова 1991: 105]. По словам Д.К. Зеленина, «... только путем долгого и кропотливого исследования можно определить, что заимствовал народ из лубка и что, наоборот, взял лубок из народных уст» [Зеленин 1915: 14].

Материалом для наблюдений в данной статье стал сказочный сюжет, зафиксированный в «Сравнительном указателе сюжетов» под номером

¹ Статья подготовлена в рамках проекта фундаментальных исследований УрО РАН в 2015–2017 гг. № 15-13-6-30.

301Д* «Солдат находит исчезнувшую царевну». Однако он более известен для исследователей под названием «Портупей-прапорщик» (по имени главного героя).

Рассматриваемый сюжет принадлежит к числу широко распространенных в российском фольклоре и литературе. К его изучению обращались В.В. Сиповский [Сиповский 1905], В.Д. Кузьмина [Кузьмина 1941], Г.Н. Моисеева [Моисеева 1965], И.В. Сабитова [Сабитова 1988: 101–108] и др.

Литературным источником сказки о Портупей-прапорщике, по свидетельству ученых, является рукописная анонимная повесть первой трети XVIII в. «Гистория о российском матросе Василии Кариотском и о прекрасной королевне Ираклии Флоренской земли». Так, В.В. Сиповский в своей работе о старинных русских повестях убедительно показал, что повесть Петровской эпохи о Василии Кариотском, написанная на «ходячий сюжет» и испытавшая влияние переводной литературы (вроде «Истории о шляхтиче Долторне и королевне Элеоноре»), позднее как бы воскресла в лубочном романе о Портупей-прапорщике, который, в свою очередь, породил устную сказку [см.: Сиповский 1905: XXVII]. Поскольку повесть оказала столь заметное влияние на лубочную сказку, коротко ее охарактеризуем.

Произведение ясно распадается на две части: первая из них – бытовая повесть о жизни молодого дворянина, отправленного правительством за границу для получения образования; вторая – любовно-авантюрная повесть, построенная частично на мотивах русских так называемых «разбойничьих» песен и сказок, частично на образцах переводной западноевропейской повести.

Герой этой повести – Василий Кариотский, сын бедного дворянина. Желая выбраться из окружающей его бедности, юноша отправился в Санкт-Петербург, записался там в матросы, а затем вместе с другими молодыми дворянами был отправлен правительством в Голландию на учебу. В течение этих лет Василий упорно изучал морское дело и щедро помогал родителям. По окончании срока командировки, несмотря на уговоры, юноша отправился на родину повидаться с отцом. Буря разбила корабль и занесла Василия на разбойничий остров. Начинается ряд приключений. Сначала русский матрос в силу необходимости стал разбойничьим атаманом, затем, покоренный красотой пленницы королевы Ираклии, он освободил ее, бежал с нею от разбойников, долго странствовал, победил коварство неожиданного соперника-адмирала, женился затем на Ираклии и после смерти тестя стал флоренским королем.

Позднее сюжет этой повести был обработан дважды: в устной традиции и в лубочной литературе. Сюжет западноевропейского рыцарского романа, подвергшийся творческой переработке в Петровскую эпоху, дожил в быeline и лубочной сказке до начала XX столетия.

В середине XVIII в. под воздействием второй части «Гистории о российском матросе Василии» была создана былина о женитьбе Пересмякина племянника, записанная А.В. Марковым от М.С. Крюковой. Сравнительное изучение обоих произведений обнаруживает совпадение ряда эпизодов и точные текстовые соответствия в повести и былине. «Автор-перелагатель, – писал позднее М.Н. Сперанский, – по-видимому, в достаточной степени знаком был с былинной традицией, сознательно приспособлял сюжет своего источника к обычному былинному стилю: так, он начинает свою песню с обычного общего его приурочивания к Киеву и князю Владимиру, называя его по-старинному “стольно-киевским”, заставляет своего героя попасть в Царьград, об его торговых делах говорит в том же былинном духе» [Сперанский 1917: 132].

Занимательность содержания повести, ее близость к произведениям фольклора по идейному содержанию, строению, разработке отдельных образов стали основой для перехода второй ее части также и в лубочные издания. С 1880 года один за другим появляются четыре редакции лубочной сказки о Портупей-прапорщике: «Сказка о храбром воине прапорщике Протупее. В 2-х чч.» И. Кассирова [Кассиров 1880]; «Сказка о сильном и храбром рыцаре Протупей-прапорщике и прекрасной королеве Маргарите» (автор неизвестен) [Губанов 1889]; «Сказка о храбром и неустрашимом богатыре Портупей-прапорщике» (автор неизвестен) [Сытин 1891]; «Старинные и необычные приключения храброго и неустрашимого портупей-прапорщика и персидского принца» К. Голохвастова [Голохвастов 1904].

Устная сказка о Портупей-прапорщике была чрезвычайно популярна у многих народов. На сегодняшний день опубликовано 29 русских вариантов этой сказки, три украинских, два белорусских [см.: СУС: 107], шесть башкирских, три татарских, один казахский [см.: Сабитова 1986: 35]. В своих работах И.В. Сабитова установила, «что в устных вариантах этих сказок обнаруживаются черты, восходящие к разным лубочным изданиям» [Сабитова 1986: 36].

В настоящее время остается открытым вопрос о бытовании сказок сюжетного типа 301Д* «Солдат находит исчезнувшую царевну» в других национальных традициях. Сопоставительное изучение вариантов сказочного сюжета, бытующего в условиях взаимодействия различных культур, необходимо для раскрытия его исторической судьбы. Примером этому может послужить литературная история сказки о Портупей-прапорщике в коми устной традиции.

Имеющийся в нашем распоряжении материал свидетельствует об активном бытовании сказок данного типа и в репертуаре коми исполнителей. В общем сказочном фонде народа коми в настоящее время зафиксировано

восемь вариантов коми сказки о Портупей-прапорщике¹. Сказки бытовали в четырех районах Республики Коми. Три из них (№ 2, № 4, № 6) записаны в Удорском р-не; два (№ 1, № 8) – в Сыктывдинском р-не; два (№ 3, № 7) – в Корткеросском р-не; одна (№ 5) – в Прилузском р-не. Тексты записаны (один из них – самозапись) от семи мужчин и одной женщины. Сказки фиксировались на протяжении 41 года: самая ранняя запись данной коми сказки сделана в 1927 г., последняя по времени – в 1968 г.

Цель статьи – на основе сопоставления коми устных вариантов сказки о Портупей-прапорщике с ее лубочными редакциями провести текстологический анализ, выявить в коми сказочных сюжетах зависимые от книги тексты, определить характер и степень этой зависимости.

Один из самых трудоемких этапов работы – выявление первоисточников, то есть конкретных текстов, к которым восходят те или иные элементы рассматриваемой устной сказки. Особого внимания заслуживают редкие или уникальные эпизоды, мотивы, имена собственные и пр.

Например, в сказке № 8 Прокопий-прапорщик, совершенно обессиленный от долгого скитания по лесу, встречает мальчика, у которого на картузе было написано имя «Ванюша» [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 312. Л. 51]. В сказках № 2 и № 3 перед отправкой героя на поиски своей дочери царь присваивает ему чин прапорщика: «*Прокпейлы сар мунігас сетіс прапорщиклысь чин, и сы бёрын кутіс шусьыны Прокпей-прапорщикдён*» – «Прокпию перед отъездом царь дал чин прапорщика, и после этого тот стал называться Прокопием-прапорщиком» [Коровина 2009: 47, 53]. Именно эти необычные эпизоды, никак не связанные с устной сказочной традицией, позволили установить непосредственный источник коми текстов – «Сказку о храбром воине прапорщике-портупее», литературно обработанную писателем-лубочником И. Кассирым [Кассиров 1892].

В некоторых случаях текстуальная близость русского лубка и сказки прослеживается настолько четко, что остаются без изменения мельчайшие детали. Сравним эпизод пребывания главного героя на острове (сбор драгоценностей из потаенных комнат):

Лубок: «Обдирая стены Портупей-прапорщик побоялся как бы не сломать тонкое кольцо царевны и положил его на окно. Потом, когда они ободрали наиболее драгоценные предметы и собрались совсем в дорогу, Портупей-прапорщик совсем забыл про кольцо» [Кассиров 1892: 21–22].

Потапов А.П.: «*Ачыс (Прокопий-прапорщик. – Н.К.) пырис Анна-царевна дінö, лосьддіс кум ноп и пондіс чукёртны сылысь жемчугсö и драгоценной каменясö. Чукёртигад сылön зёлтöй чунькытшыд ниртчö, пуктіс сійдс öшинь вылö, сылön сэтчö и коли*» [НА РК. Ф. 2309. Д. 206.

¹ Условная нумерация и архивные сведения сказок даны в Приложении.

Л. 62] – «Сам (Прокопий-прапорщик. – *Н.К.*) зашел к Анне-царевне, подготовил три мешка и стал собирать ее жемчуга и драгоценные камни. Видит, что при сборе его золотое кольцо протирается, положил его на окно, оно там и осталось»¹.

Сравнение сюжетных схем и текстов сказки и лубка показывает, что все варианты коми сказок о Портупей-прапорщике имеют генетическую связь с лубочной сказкой И. Кассирова «Сказка о храбром воине прапорщике Протупее». Это еще раз подтверждает выводы исследователей о том, что «для большей части устных сказок книжного происхождения источником был лубок, независимо от того, повлиял ли лубок на сказочника непосредственно или еще раньше он стал достоянием устной традиции и в опосредованном виде дошел до тех сказочников, от которых были записаны опубликованные материалы» [Пушкарев 1980: 126].

Поскольку лубочная сказка И. Кассирова «Сказка о храбром воине прапорщике Протупее» оказала столь заметное влияние на коми устную сказку, коротко ее охарактеризуем. В настоящее время известно три списка этой редакции. Первый список состоит из одной части [Кассиров 1892]; второй – из двух частей (включает в себя сюжет о неверной жене) [Шарапов 1880]; третий – из трех частей (кроме сюжета о неверной жене в него включена история жизни волшебника-генерала и его племянника Ванюши) [Кассиров 1889].

Автор лубочной сказки, заимствуя часть эпизодов из рукописной повести о российском матросе Василии, пошел по пути их упрощения, в результате чего произошла утрата многих мотивов. Непосредственно к повести восходит только одна часть лубочной сказки о Портупей-прапорщике – первая (описание неизвестного острова, угрозы капитана корабля, бури на море). К ней И. Кассиров присоединил два относительно самостоятельных комплекса эпизодов, составивших вторую и третью часть лубочной сказки. Во второй части описывается жизнь главного героя у генерала-волшебника. Третья часть соответствует сюжету устной сказки «Неверная жена» (СУС 318).

Персонажи и их функции в лубочной сказке о Портупей-прапорщике в целом соответствуют персонажам повести о российском матросе Василии. Правда, в сказке И. Кассирова Василий Кариотский из рукописной повести заменен традиционным для солдатской сказки Портупей-прапорщиком, адмирал – капитаном, Ираклия – безымянной царевной Девичьего царства, разбойники – гиперболически-сказочным образом Немал-человека, король, отец Ираклии, заменен на сказочного царя. В лубочную сказку введены дополнительные персонажи: служанка – верная помощница героя, которая становится его женой, волшебник-покровитель и его племянник Ванюша.

¹ Здесь и далее при цитировании коми сказок, если не указано иное, перевод с коми сделан автором статьи.

Для того чтобы наглядно проследить типологию и характер номинации в лубке и в устных вариантах коми сказок, нами составлена табл. 1.

Система персонажей коми устных вариантов сказки о Портупей-прапорщике по типу героев, характеру их взаимоотношений приближена к системе персонажей лубочной сказки. В коми сказке № 5, как и в лубочной сказке, главного героя зовут Портупей-прапорщик. Название сказки в данном случае определяет тип героя, отражающий его сословный статус¹. По сравнению с повестью в лубочной сказке образ главного героя «демократизируется» – он не сын обедневшего дворянина, а представитель социальных «низов» – простой солдат, а «обозначение сословного статуса превращается в имя собственное» [Сабитова 1986: 36].

В остальных коми сказках сословный статус главного героя остается без изменений, но происходит замена имени персонажа. Так, в трех сказках (№ 2, № 3, № 8) главный герой назван Прокопием-прапорщиком. По всей видимости, коми сказочники книжное и семантически непрозрачное для них имя Портупей-прапорщик заменяют на понятное им и одновременно созвучное с именем персонажа составное имя Прокопий-прапорщик.

В сказке № 6 главный герой назван Прокопием Праведным. Он, как настоящий праведник, первым откликается на просьбу царя – найти пропавшую дочь, отважно борется с неприятелем, похитившим дочь царя, отстаивая свою честь и достоинство.

Возможно, данное имя персонажа имеет опосредованную связь с именем какого-либо священнослужителя, известного сказочнику. Так, например, широко почитался на Севере, особенно в Архангельской губернии, к которой в дореволюционные времена относилось и село Коптюга, где была записана эта сказка, Праведный Прокопий Устьянский. К нему обращались в различных «бедах и скорбях», и он всегда помогал тем, кто просил у него помощи, где бы они не находились. Иногда он являлся в виде юноши, иногда – в образе старичка [Праведный 2015].

В сказках № 1 и № 7 главных героев зовут – Емельян Кабакьевич и Иван-горький пьяница. Некоторые элементы в составных именах (кабак, пьяница) напоминают книжную сцену кутежа героя: перед отправкой на поиски дочерей царя он неделю без просыпу пьянствовал. В сказке № 4 сказочный персонаж лишается имени. Главным действующим лицом становится солдат-отпускник.

Чудесный противник лубочных сказок о Портупей-прапорщике – Немал-человек – представлен в трех коми текстах (№ 2, 5, 8). В коми сказке

¹ Портупей-прапорщик — низший чин в пехоте, так прежде в русской армии (до 1907 г.) назывались пехотные подпрапорщики и унтер-офицеры из дворян, они носили портупею и офицерский темляк на холодном оружии (*просторечное* – протупей-прапорщик) [Википедия 2015].

Таблица 1

Дубок	А.П. Потанов (№ 3)	П.С. Бажков (№ 6)	П.И. Размыслов (№ 8)	В.Е. Афанасьев (№ 4)	Е.Г. Ануфриев (№ 2)	Т.Я. Сятомов (№ 5)	М.В. Казакова (№ 7)	В.И. Муравьев (№ 1)
Порту- пей- прапор- щик	Проклей- прапорщик (Проклей- прапорщик)	Проклей Праведной (Проклей Праведный)	Проклей- прапорщик	Солдат- отпуск- ник	Проклей- прапорщик (Проклей- прапорщик)	Портулей- прапор- щик	Иван-горкой пьяник (Иван- горький пьяница)	Емельян Каба- кьевич
Царь	Государ (государь)	Цар (царь)	Цар (царь)	Цар (царь)	Сар (царь)	Магдалин цар (царь Магдалин)	Сар (царь)	Сар (царь)
Немал- человек	Великой великан (Великий великан)	Старик	Немал человек	Кузь чорт (высо- кий черт)	Немал человек	Немал человек	Пев пом кодь старик (старик ростом с палец)	-
Хозяин	Волшебной генерал (волшеб- ный генерал)	Кум пёрись пёрч (Три бабушки)	Дед	Старик	Колдун	Несквер- ный исправ- ник	-	-
Ванюша	Ванюша	-	Ванюша	-	Ичот детин- ка (маленький мальчик)	-	-	-

Окончание табл. 1

Лицо	А.П. Потапов (№ 3)	П.С. Вазуков (№ 6)	П.И. Размыслов (№ 8)	В.Е. Афанасьев (№ 4)	Е.Г. Анурьев (№ 2)	Т.Д. Сямтов (№ 5)	М.В. Казакова (№ 7)	В.И. Муравьев (№ 1)
Царевна	Анна- царевна	Цар ныв (дочка царя)	Цар ныв (дочка царя)	Сар ныв (дочка царя)	Сар ныв (дочка царя)	Мария Магдали- новна	Анна Саровна, Марпида Са- ровна, Марья Саровна (Анна- царевна, Мар- пида-царевна, Марья-царевна	Ефрак- синья
Миронов и Трофимов	—	Кум друк- товарыш (три друга- товарища)	—	Васька, Мишка	—	—	—	—
Принц Аргус	Василей- царевич (Василий- царевич)	—	Неверной корольон пи (сын Неверного короля)	—	—	Белой цар (Белый царь)	—	—
	Служанка	Кухарка	Служанка	—	—	Наталля- слуга (слуга Наталья)	—	—

№ 3 действует уже Великий великан, а в сказке № 4 – безымянный длинный черт (*кузь чёрт*).

Иногда в сюжет включаются традиционные для волшебных сказок персонажи. Так, безымянная царевна лубочного текста в коми сказке № 3 стала Анной-царевной, а в сказке № 7 действующими лицами стали три царевны: Анна-царевна, Марпида-царевна и Мария-царевна.

Персонажи – носители не только имен, но и определенных повествовательных функций. И если в самих их перечнях ощутимы столь существенные изменения, то тем значительнее должны быть различия сюжетного характера. Исходя из этого, при рассмотрении данного вопроса считаем целесообразным использовать методику сравнительного анализа, так как именно на основе сопоставительного изучения русских и коми вариантов сказочного сюжета можно установить, каким образом происходит фольклоризация книжного сюжета. Для того чтобы иметь более четкую картину сходств и различий в разработке сюжетов, текстологическое сопоставление сказочных параллелей в данной работе предваряется описанием значимых фрагментов сказки о Портупей-прапорщике (за основу взят текст в обработке И. Кассирова [Кассиров 1889]).

1. Царь с царицей скорбят из-за отсутствия наследника. У царицы рождается дочь.

2. Царь созывает мудрецов, чтобы узнать судьбу дочери. Мудрецы предсказывают несчастную судьбу из-за ее красоты.

3. Царь изолирует дочь от людей. Девушка обучается грамоте, разным наукам.

4. Девушка гуляет в саду, видит оттуда корабль. Слуги не разрешают ей заходить на корабль. Девушка заходит на корабль. Погода резко меняется, корабль уплывает.

5. Царь ищет желающего отправиться на поиски дочери. На поиски дочери царя вызывается ехать солдат. Он обговаривает с царем условия поиска. Солдат устраивает гуляние. Царь снаряжает корабль, жалует солдату чин портупей-прапорщика.

6. Солдат со спутниками приплывают к неизвестному острову, обследуют его. Спутники поочередно варят обед, при этом происходит их столкновение с колдуном.

7. Солдат варит обед, знакомится с колдуном. Во время пиршества он усыпляет его бдительность и убивает спящего колдуна.

8. Солдат находит ключи от потаенных комнат. В одной из этих комнат он находит девушку и влюбляется в нее с первого взгляда. Солдат рассказывает о цели своего появления на острове. Солдат показывает труп колдуна и доказывает девушке, что он послан ее отцом. Солдат и девушка обручаются.

9. Солдат забывает перстень в жилище колдуна и вспоминает об этом на корабле. Он возвращается на остров с несколькими спутниками.

10. Капитан корабля угрожает девушке смертью, заставляет назвать его своим спасителем, уплывает без солдата.

11. Солдат отправляется в погоню за кораблем. Буря разбивает лодку. Все кроме солдата погибают.

12. Волны выбрасывают солдата на остров. Он скитается по лесу, чуть не умирает от голода.

13. Солдат попадает к генералу-волшебнику. Выполняет работу, связанную с запретами, нарушает запреты, но получает прощение, дары, полезные советы.

15. Солдат возвращается на родину, попадает на свадьбу девушки и капитана. Девушка узнает героя по перстню, она рассказывает правду. Капитана казнят. Солдат женится на дочери царя.

16. Жена солдата влюбляется в другого царя. Он объявляет солдату войну. Солдат побеждает любовника жены с помощью чудесных предметов, полученных им от генерала-волшебника.

17. Жена передает чудесные предметы любовнику, тот побеждает солдата.

18. Солдат вновь попадает к генералу-волшебнику. Он прощает солдата и дарит новые чудесные предметы. С помощью них солдат превращается в коня, дерево, птицу.

19. Жена пытается погубить своего мужа, его спасает служанка. Солдат наказывает жену и ее любовника, женится на служанке.

Ожидание наследника, рождение и воспитание героини – составляют экспозицию, как лубочных произведений, так и устных коми сказок. Основной мотив этой части сказки – описание изоляции царской дочери: «Царь решил запереть ее в тесную горенку, приставить к ней в услужение девушку, и не показывать ей света до совершенного возраста. И стала она расти, не видя света, кроме лампы и кроме своей горничной» [Кассиров 1892:4]. В шести коми сказках (№ 1, 2, 3, 4, 6, 8) из восьми этот эпизод описан в соответствии с книжным источником. Пример из коми сказки № 6: *«И вот царлѳн рѳдитчис сѳтиѳм мича ныв, и сѳйѳ тутіс дас кѳкъямыс арѳсѳдз сѳйѳс темницаын. Сы бѳрся ухаживайтисны, значит, став служанкайѳс, сѳйѳс велѳдїсны грамотаѳ темницаас»* – «И вот у царя родилась такая красивая дочь, и он растил ее до семнадцати лет в темнице. За ней ухаживали все служанки, обучили грамоте в темнице» [Коровина 2009: 34, 39].

В трех коми сказках (№ 2, 3, 4), как и в лубочных вариантах, девушку увозят на корабле. В остальных текстах появляются эпизоды, характерные для устной сказочной традиции. Так, в сказке № 1 царевну похищает трехголовый змей, № 6 – невидимая волшебная сила, в сказке № 8 девушку уно-

сит синяя туча, а в № 7 – она просто исчезает из сада. Герой отправляется на поиски царевны, как и в лубочных сказках, он едет морем.

Важное место в коми сказках занимают эпизоды, в которых дается описание неизвестного острова и событий на нем. Они, как и в лубке, – центральные. Описания острова и в книжном произведении, и в коми сказках совпадают: это и обилие дичи, и едва приметная тропинка, и непроходимый лес. Внутри избушки внимание героя привлекает встроенный в пол огромный котел, вокруг которого в дальнейшем разворачивается основное действие. Трижды противник старается завладеть его содержимым, дважды происходит его столкновение со спутниками героя. И кульминационный эпизод – встреча противника и главного героя. Он побеждает антагониста хитростью: напоив вином, усыпляет его бдительность и убивает.

В карманах чудесного противника лубочный герой находит три золотых ключа от потаенных комнат. Количество ключей в коми сказках варьирует. Так, в сказке № 8 герой находит 12 ключей, а в вариантах № 2 и № 4 он вытаскивает из кармана противника связку ключей. В сказке № 5 сказочник сообщает, что ключик от запретной комнаты Немал-человек носил у себя на ухе. Этот эпизод никак не связан со сказкой о Портупей-прапорщике, но является характерной деталью другой лубочной сказки «Сказка о трех царь-девицах волшебницах и о крестьянском сыне» (Шарапов 1879: 28). Описание встречи с царской дочерью, обручение героев присутствует во всех вариантах коми сюжетов.

Важным эпизодом является предательство капитана корабля в момент возвращения героя за забытым перстнем. Покинутый герой попадает к генералу-волшебнику. Эта часть сказки, состоящая из нескольких эпизодов, относительно самостоятельна. Действие в ней развивается по законам волшебной сказки: изначально существует запрет, затем следует его нарушение, и, в конце концов, герой получает чудесные дары и возможность вернуться в свое царство. В число даров обязательно входят чудо-конь, волшебный меч, кошелек-самотряс, которые внешне не привлекательны (коростовая кляча, ржавая шашка, старый кошелек). Героя узнают по кольцу на руке, он женится на царевне.

Дары в коми текстах характеризуются относительным разнообразием, варьируясь в различных произведениях. Так, например, в сказке № 2 к дарам, полученным от волшебника (конь, шашка-самосечка) добавляется три сырых яйца (*куим пуйом кольк*). Прокопию-прапорщику необходимо разбить одно из сырых яиц, половину содержимого выпить самому, а оставшуюся половину отдать коню. Выпив остатки сырого яйца, конь превращается в лодку, на которой герой переплывает образовавшееся на его пути море. При помощи трех сырых яиц Прокопий-прапорщик с конем переплывают три моря. В варианте № 5 вместо генерала-волшебника действует другой

персонаж – Нескверный исправник. Он дарит герою шестикрылого и шестиногого коня и самосек-саблю. В коми сказке № 6 эпизод встречи с генералом трансформирован, рассказан более традиционно: герой поочередно попадает к трем старушкам, которые дарят ему чудесные предметы: 1) кусок щепки (*чаг рӧч*), 2) кусок косы (*кӧса рӧч*), 3) куриное яйцо (*курӧг кольк*).

Далее действие развивается в соответствии с сюжетом СУС 318 «Неверная жена». Такая контаминация отличается устойчивостью, зафиксирована в четырех коми сказках (см. Таблицу контаминаций). Толчком к развитию основного действия в данных сюжетах становится нарушение героем запрета говорить правду. До нарушения запрета он неуязвим. Исход последнего боя решает вероломство жены, выпытавшей с помощью ласки тайну о чудесной силе волшебных даров. От гибели героя спасает конь.

Герой вновь попадает на остров к генералу-волшебнику, получает прощение за нарушение запрета, становится обладателем новых чудесных предметов. Дары помогают ему пройти через ряд превращений (в коня, яблоню, утку) и одержать победу.

Изучая историю определенного сюжета, нельзя не учитывать и его вариативность. Сказочник в зависимости от той творческой задачи, которую он в данный момент ставит перед собой, может по-своему рассказать любой эпизод. Судьба каждого варианта связана с особенностями его носителя и во многом зависит от исполнительского мастерства сказочника.

В лубочной сказке Портупей-прапорщику генерал-волшебник дарит три волшебных цветочка: красный, аленький и беленький. Съев красный, герой превращается в лесную ящерицу и проходит через густой кустарник; съев аленький, он видит, что море утихает, появляется узенький мост через него; съев беленький, Портупей-прапорщик превращается в белого коня с золотым хвостом и гривой [Шарапов 1880: 29]. В коми сказке № 8 этот эпизод трансформирован. Вместо волшебных цветочков дед-волшебник дает герою слово: «*Сета пӧ кыв. Мыйӧн колӧ, сійӧн и мун. Окота пӧ, виж тютӧн мун, окота – сьӧдбӧжӧн, окота пӧ, вӧлӧ карсьы*» [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 312. Л. 57] – «Даю слово. Кем хочешь, тем и иди. Охота – птицей лети, охота – горностаем иди, охота, можешь в коня превратиться». Подобный мотив более характерен для сказок сюжетного типа «Скорый гонец» (СУС 665). В них юноша также с помощью слова может превратиться в оленя, зайца и птичку; во время войны он доставляет царю добытый им меч; во время сна противник овладевает его мечом, но истина выясняется; юноша женится на царевне. Этот сюжет тематически близок к рассматриваемой коми сказке № 8, не исключается возможность заимствования данного мотива из сказок сюжетного типа СУС 665.

Как показывают предшествующие примеры, сюжетный тип 301Д* «Солдат находит исчезнувшую царевну» в коми традиции довольно часто

объединяется с другими сюжетами. Так, из восьми зафиксированных коми сказок только два не образуют соединений. Разновидности контаминаций представлены в табл. 2.

Таблица 2

№	Контаминация	Количество сюжетов
1.	301Д* «Солдат находит исчезнувшую царевну»	2 (№ 2, (№ 4)
2.	301Д* + 318 «Неверная жена»	4 (№ 3, № 5, № 6, № 8)
3.	301Д* + 485 «Борма-ярыжка»	1 (№ 1)
4.	301Д* + 300 ₁ «Победитель змея» + 301А, В «Три подземных царства»	1 (№ 7)

В основе сказки № 7 «*Сар гозъя*» (Чета царей) лежит контаминация двух сюжетных типов – 301А, В «Три подземных царства» и 300₁ «Победитель змея»: герой со спутниками идут искать трех исчезнувших дочерей царя; поочередно варят обед; старичок с ноготок калечит спутников, но терпит поражение в схватке с героем; тот по следам старичка спускается под землю. Далее логично следует сюжет «Победитель змея» (СУС 300₁) – герой освобождает обреченных на съедение змеям трех девушек, которые, как оказалось, были царскими дочерьми. Несмотря на предательство спутников, не пожелавших вытащить его обратно из подземелья, возвращается наверх на большой птице; приходит на свадьбу царевен и их мнимых спасителей; женится на старшей дочери царя.

Сюжет типа 300₁ является одним из самых распространенных в сказочных традициях многих народов. Так, только русских вариантов известно 108. Особенность этого сюжетного типа состоит в том, что встречается он в основном в соединении с разными сюжетами. Подобная тенденция характерна и для коми сказок сюжетного типа 300₁, которые, например, часто контаминируют с сюжетом «Звериное молоко» (СУС 315), «Два брата» (СУС 303) и т.д. Рассматриваемая коми сказка № 7 не является исключением. В ней сюжетный тип 300₁ контаминирован с сюжетными типами 301Д* и 301А, В. Особенность варианта № 7 состоит в том, что в нем произошло скрещивание нескольких традиций: на устный фольклорный сюжет наложился книжный источник. Однако в коми сказку из книги вошли лишь отдельные сюжетные ситуации и образы. Так, главный герой является солдатом, зовут его Иван-горький пьяница (*Иван-горкôй пъянник*): ср. книжную сцену гуляния героя перед отправкой на поиски дочерей царя. Помощниками героя становятся генерал и полковник. С одной стороны, эти персонажи не характерны для устной сказочной традиции. Вместе с тем они не являются действующими лицами и в книжном повествовании (помощниками в лубочной книге являются капитан корабля, матросы, солдаты).

Сказка была записана от М.В. Казаковой из с. Корткерос. Возможно, ей, как исполнительнице-женщине, трудно было разобраться в табели о рангах, а также в различных видах оружия. Например, отправляясь на поиски дочерей царя: «...*ная босьтісны револьверьяс и мунісны корсьысьны*» (...они взяли револьверы и отправились на поиски) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 205. Л. 195]. Однако при встрече со стариком с большой палец (*пев ыджда старик*), который побеждает в схватке и генерала, и полковника, о револьверах никаких упоминаний нет.

Несмотря на некоторую деформацию сказочного текста, в нем сохранены основные структурные элементы, образующие сюжет, типичные речи персонажей, общие места, сказочные формулы. Вот, например, формула, представляющая собой диалог между героем и его противником – многоголовым змеем (*гундырли*) – перед боем. *Гундырли* упрекает свою лошадь, которая спотыкается, почуяв Ивана-горького пьяницу, такими словами: «*Мыйнӧ тадзи джӧмдалан, траваннӧй мешӧк пӧ, пӧганӧй куль пӧ? Пӧганӧй куль пӧ, траваннӧй мешӧк, роч му дук пӧ кылӧ. Иван-горкӧй пъянник пӧ локтӧма. Катшаӧн али ракаӧн татчӧ лӧбзин?*» – *А сія (Иван-горкӧй пъянник. – Н.К.) горӧдчас пос увсянь: «Ме пӧ ӧтнам да чистӧй. А тэнад кум юр, да ставыс пӧганӧй. Вай пӧ косясям»* [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 205. Л. 198] – «Что ты так спотыкаешься, травяной мешок, поганый черт? Поганый черт, травяной мешок, русским духом пахнет. Иван-горький пьяница, говорят, пришел. Сорокой или вороной сюда залетел?» – А он (Иван-горький пьяница. – Н.К.) крикнул из-под моста: «Я один да чистый. А у тебя три головы, да все поганые. Давай драться».

Еще одна коми сказка о Портупей-прапорщике соединена с сюжетом 485 «Борма-ярыжка». В СУС подобная контаминация не отмечена. По всей видимости, соединение сюжетов произошло благодаря тематической близости контаминируемых сюжетов. Так, в сказке о Борме-ярыжке царь отправляет его в заморское царство за короной, а в рассматриваемом сюжете Емельян Кабакьевич отправляется на поиски дочери царя, которую унес трехголовый змей. Он находит царевну в змеином царстве и освобождает ее. Далее в сказку логично включается эпизод из сюжета «Борма-Ярыжка»: Емельян побеждает змей, посланных в погоню. Во время сбора ягод спутник героя оставляет его на берегу, а сам со спасенной царевной уплывает. Далее с Емельяном происходят различные приключения. Ему удается убежать от бабы-яги, длинного человека, встающего из гроба, от чертей. Затем следует еще один эпизод из сюжета «Борма-Ярыжка»: встреча героя с дикой женщиной, которая родив ребенка, всячески удерживает его около себя. Усыпив ее бдительность (якобы, очищает пашню), Емельян строит плот и уплывает. Убежав от дикой женщины, Емельян Кабакьевич возвращается, наконец, домой, развенчивает мнимого спасителя, женится на царевне.

Остальные эпизоды: встреча главного героя с одноглазым великаном, львом – упущены. Сама композиция сказки довольно сложна и необычна и соответствует не столько волшебной сказке, сколько волшебнo-авантюрной повести.

Анализ всех устных вариантов коми сказки «Портупей-прапорщик» позволяет сделать следующие выводы:

1. Все устные варианты коми сказок имеют генетическую связь с лубочной сказкой И. Кассирова.

2. Текстологический анализ коми сказок о Портупей-прапорщике показывает, что все они по-разному удалены от своего книжного источника: одни из них представляют собой переложение текста, который сказочник, возможно, сам читал или же слышал в чтении других; другие являются уже продуктом устной традиции, от книжного текста их отделяет ряд таких же устных пересказов, т.е. они имеют опосредованные связи с лубком и восходят к русским устным источникам.

3. По степени сохранности все коми сказки можно разделить на следующие группы:

а) сказка, где сохранены почти все эпизоды, характерные для лубочной редакции (№ 3);

б) сказка, где произошло выпадение ряда важных для развития действий эпизодов. Встречаются эпизоды, типичные для других устных сюжетов (№ 2, № 4, № 5, № 8.);

в) сказка, где произошла утрата многих важных эпизодов. Нарушена последовательность развития действия. Варианты содержат много эпизодов из других устных сказок (№ 6);

г) сказки, где сохранены только отдельные эпизоды, типичные для сюжетов о Портупей-прапорщике. Тексты представляют соединение эпизодов, заимствованных из разных сюжетов (№ 1, № 7).

4. В целом сравнительный анализ устных коми сказок о Портупей-прапорщике показывает, что в них происходит постепенное сокращение лубочного сюжета, слияние его с традиционными устными сказками за счет утраты характерных книжных эпизодов, деталей и замены их на общесказочные. Это нашло выражение также в появлении устойчивых контаминаций с другими устными сказочными сюжетами. Они разнообразны, играют большую роль в развитии действия и носят творческий характер.

Итак, коми сказки о Портупей-прапорщике в устной традиции – явление не чужеродное. Есть все основания считать их явлением фольклора, так как в них можно обнаружить все существенные признаки, характерные для устных традиционных сказок.

Литература и источники

Википедия 2015 – Прапорщик // Википедия. 2015. URL: <http://ru.wikipedia.org> (Дата обращения: 30.11. 2015).

Азадовский 1932 – *Азадовский М.К.* Сказительство и книга // Язык и литература. Л., 1932. Т. VIII. С. 5–28.

Голохвастов 1904 – *Голохвастов К.К.* Старинные и необычайные приключения храброго и неустрашимого португеза-прапорщика и персидского принца. СПб.: Издание книгопродавца А.А. Холмушина. 1904.

Губанов 1889 – Сказка о сильном и храбром рыцаре Протупей-прапорщике и о прекрасной королевне Маргарите. М.: Издание книгопродавца Е.А. Губанова, 1889.

Зеленин 1915 – Великорусские сказки Вятской губернии: сборник Д.К. Зеленина // Записки РГО. 1915. Т. 42.

Кассиров 1880 – Сказка о храбром воине прапорщике протупее в двух частях. М.: Издание книгопродавца Шарапова, 1880.

Кассиров 1889 – Сказка о храбром, сильном и неустрашимом воине Протупей-прапорщике в 3-х ч. И. Кассирова. М.: Издание книгопродавца Е.А. Губанова, 1889.

Кассиров 1892 – Сказка о храбром воине Прапорщике-португезе. Соч. И. Кассирова. М.: Типография И.Д. Сытина, 1892.

Корепова 1991 – *Корепова К.Е.* Лубок и устная сказочная традиция (Проблемы текстологии) // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Л.: Наука, 1991. Т. XXVI. С. 93–105.

Корепова 2012 – *Корепова К.Е.* Русская лубочная сказка. М., 2012.

Коровина 2009 – Сказки народа коми. Коми мойдъяс / Сост. Н.С. Коровина. Сыктывкар, 2009.

Коровина 2011 – *Коровина Н.С.* Коми сказка и русская книжная традиция // Традиционная культура. 2011. № 2. С. 88–98.

Коровина 2013 – *Коровина Н.С.* Типология взаимодействия коми и русских волшебных сказок (сюжетный состав, художественно-стилевая структура). Сыктывкар, 2013.

Кузьмина 1941 – *Кузьмина В.Д.* Повести Петровского времени // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. III.

Моисеева 1965 – Русские повести первой трети XVIII века / Исследование и подготовка текстов Г.Н. Моисеевой. М.; Л., 1965.

Осипов 1941 – Висер вожса сьыланкывъяс да мойдкывъяс (Песни и сказки Вишеры) / Сост. И.А. Осипов. Сыктывкар, 1941.

Попов 1938 – Фольклор народа коми / Коммент. Г. Алексеева, А. Попова. Архангельск, 1938.

Плесовский 1958 – *Плесовский Ф.В.* О взаимоотношениях между коми и русскими по историческим и фольклорным памятникам // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 129–143.

Померанцева 1976 – *Померанцева Э.В.* Книга и сказочник // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.: К 150-летию Д.А. Ровинского. М., 1976. С. 351–369.

Праведный 2015 – Праведный Прокопий Устьянский // URL: http://www.arheparhia.ru/saints_and_shrines (Дата обращения: 30.11. 2015).

Пушкарёв 1980 – *Пушкарёв Л.Н.* Сказка о Еруслане Лазаревиче. М.: Наука, 1980.

Сабитова 1986 – *Сабитова И.В.* Общие особенности и региональное своеобразие сказок типа «Портупей-прапорщик» // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1986. С. 35–44.

Сабитова 1988 – *Сабитова И.В.* Особенности перехода книжного сюжета в устную традицию // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1988. С. 101–108.

Сиповский 1905 – Русские повести XVII–XVIII вв. под ред. В.В. Сиповского. СПб., 1905.

Сперанский 1917 – Русская устная словесность. Введение в историю устной русской словесности. Устная поэзия повествовательного характера: Пособие к лекциям на Высших женских курсах в Москве. М., 1917.

Сытин 1891 – Сказка о храбром и неустрашимом богатыре Портупей-прапорщике. М.: Издание книгопродавца Сытина, 1891.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1976.

Шарапов 1879 – Сказка о трех царь-девицах волшебницах и о крестьянском сыне. М.: Издание книгопродавца Шарапова, 1879.

Шарапов 1880 – Сказка о храбром воине прапорщике протупее в двух частях. М.: Издание книгопродавца Шарапова, 1880.

№	Название сказки	Год записи	Место записи	Исполнители	Кем записана	Место хранения
1.	Емельян Кабакьевич	1927	д. Ёль (Ыб) Сыктывдинского р-на	Муравьев В.И.	Самозапись	НМ РК: КП-12490. Л. 16-28.
2.	Немал-человек	1943	с. Пысса Удорского р-на	Ануфриев Е.Г.	Мальцева (Колегова) Н.А.	НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 60. Л. 218-237.
3.	Прокопий-прапорщик	1944	с. Додз Корткеросского р-на	Потапов А.П.	Сахарова М.А.	НА РК: Ф. 2309. Д. 206. Л. 58-76.
4.	Царь гоэзя	1948	д. Выльыб Удорского р-на	Афанасьев В.Е.	Плесовский Ф.В.	НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 122-127.
5.	Портулей-прапорщик	1959	с. Объячево Прилузского р-на	Сямтомов Т.Я.	Плесовский Ф.В.	НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 199. Л. 63-104.
6.	Прокопий Праведный	1960	с. Коптюга Удорского р-на	Бажуков П.С.	Плесовский Ф.В.	НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 208. Л. 88-95.
7.	Сар гоэзя	1960	с. Корткерос Корткеросского р-на	Казакова М.В.	Микушев А.К.	НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 205. Л. 198-203.
8.	Прокопий-прапорщик	1968	с. Палевицы Сыктывдинского р-на	Размыслов П.И.	Плесовский Ф.В.	НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 312. Л. 44-61.

**Заговорно-заклинательный репертуар
лоемской локальной традиции Республики Коми
(обзор материалов в записях начала XXI века)**

Ю.А. Крашенинникова

На территории Республики Коми выделяется несколько локальных традиций, которые формировались русскими переселенцами в условиях довольно тесных контактов с коми населением. Одной из таких традиций является традиция с. Лойма и населенных пунктов лоемского куста деревень, многие из которых впервые были упомянуты в дозорной книге Сольвычегодского уезда, датированной 1620 г. [Жеребцов 2004]. В разное время Лойма входила в состав Сольвычегодского, Лальского и Усть-Сысольского уездов Вологодской губернии, в 1921 г. Лойма вошла в состав образованной Коми области [Жеребцов 1994: 139].

Местные жители, оценивая свою этническую, территориальную, языковую принадлежность, связывают себя в большей степени с вологодско-вятскими районами Русского Севера, отмечая, в некотором смысле, «ошибочность» присоединения их к Коми краю: *«Лойма – не коми, здесь коми-то нету. Так в Спасорубе, со Спасоруба-то коми пойдут. А так-то коми пишется у нас, коми пишется. У нас все русские, коми нету никого...»* (Зап. 23.05.2004 г. от З.П. Куликовой, 1924 г.р., с. Лойма Прилузского р-на РК. Соб. Крашенинникова Ю.А.¹ [ИЯЛИ: АФ 1536-5]), *«Здесь коми были, а потом наехали вот с Кировской области да с Вологодской. Вот Лойма стала русская. Она относилась-то к Вологодской губернии раньше, <...> а потом когда революция была, ее присоединили к Коми республике»* (Зап. 25.05.2004 г. от К.Г. Михеева, 1930 г.р., Н.Т. Михеевой, 1931 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1541-1]), *«Вятка, она как-то была ближе, чем Коми. А нас ведь недавно*

¹ Поскольку цитируемые материалы записаны преимущественно автором в разных населенных пунктах Лоемского сельского совета Прилузского района РК, далее в паспорте информанта мы будем указывать только населенный пункт, помета о собирателе делается в том случае, если текст записан не автором настоящей работы.

к Коми-то приписали. Мы были в Архангельском тут, ну я не знаю, кто как у их, или Вологодской, мы были туды ведь приписаны, наша-то Лойма. А Спаспоруб уж коми был. Мы же русские, мы по-коми ниче ведь не знаем, нисколько. Дак мы же были русские. <...> Нас придумали и к Коми приписали» (Зап. 27.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: 1547-5]), «...У нас с Лузы, у нас все обычаи, слова с Кировской области, мы раньше больше связаны там, мы меньше связаны были сюда...» (Зап. 28.05.2004 г. от А.Л. Жебова, 1927 г.р., д. Ивановская [ИЯЛИ: АФ 1550-21]).

Имеющиеся экспедиционные записи содержат большое количество свидетельств о тесных торговых, экономических, культурных контактах лоемцев с Устюгом, Лальском, Вологодой, Лузой. Устная история фиксирует отличные от официальной даты (1620 г.) «временные координаты», указывающие на время заселения и освоения русскими переселенцами лоемской территории, которое, по мнению информантов, приходится, в частности, на период правления императрицы Екатерины II: «При Екатерине II, говорят, суть да дело: начали притеснять в России-то, и люди начали искать хорошие места, уходить оттуда. И вот начали пробираться по реке Лузе, начали кверху подниматься и заселять помаленьку, переезжали, заселяли. А вот эти коми стали дальше пробираться в сторону Спаспоруба. Там в Спаспорубе почти что все коми. Вот в Лойме русские заселились, все фамилии русские, а коми фамилий нет. [А какие здесь фамилии?] Чужмаровы, Иевлевы, Шехонины, Бородкины, Тырышкины» (Зап. 27.05.2004 г. от В.П. Шехонина, 1928 г.р., д. Тарасовская [ИЯЛИ: АФ 1548-9]).

Фольклорную традицию Лоймы исследователи рассматривают в контексте севернорусского фольклора Лузы, сформировавшегося под влиянием Устюжской земли [Власов, Канева 2006: 25]. Справедливо замечание, которое подтверждается конкретными наблюдениями, о том, что тесное соседство с коми населением способствовало консервации многих элементов фольклорной культуры и мифологической картины мира, «указывающих» на историческую родину переселенцев (в обрядовом фольклоре, элементах обрядовых комплексов, сказочной прозе, перечне мифологических персонажей и проч.) [Власов, Канева 2006: 25].

В настоящей работе представлены записанные от лоемских информантов в 2004–2010 гг. образцы заговорно-заклинательной словесности – заговоры, заклинания, благопожелания, приговоры, ритуальные диалоги, сопровождавшие лечебные, семейные, календарные, скотоводческие и др. ритуалы; репрезентативностью материала продиктовано и содержание настоящей статьи¹. Цель настоящей работы – показать заговорно-заклинательный репертуар лоемской традиции, его многообразие и разноплановость,

¹ Частично материалы представлены в работах [Крашенинникова 2009; Крашенинникова 2013].

обозначить некоторые тенденции современного бытования заговорно-заклинательных жанров русской локальной традиции, сформированной и развивающейся в тесном соседстве с коми населением.

Довольно большая группа материалов связана со скотоводческой обрядностью. Анализ записей показывает, что до недавнего времени местным населением активно использовалась система оберегов, запретов, прескрипций, связанных с покупкой и продажей животного, вводом приобретенного животного в хлев, направленных на сохранение таких качеств животного как здоровье, плодовитость, качество и количество получаемых от животного продуктов питания, шерсти.

Распространение получили приговоры, которые произносились при первом выгоне животных на пастбище и при вводе нового животного в хлев; характерными чертами этих текстов являются «несложность содержания и краткость изложения» [Елеонская 1917: 7]. Так, при вводе нового животного в хлев произносили приговоры, состоящие из нескольких структурных элементов – зачином служит обращение к домовому (вар.: «дедушко-соседушко», «соседушка-медведушка», «соседушка-бадюшка»), основная часть лаконична и содержит императивное пожелание хорошего ухода за животным: *«Дедушко-соседушко, пусти коровушку на подворье, пой, корми и гладь!»* (Зап. 25.05.2004 г. от Л.О. Куликовой, 1928 г.р., д. Уркинская. Соб. Рассыхаев А.Н. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 105]), *«Дедушка-соседушка, люби мою коровушку, пой да корми, по шерстке гладь!»* (Зап. 26.05.2004 г. от А.Ф. Завариной, 1928 г.р., д. Матвеевская. Соб. Рассыхаев А.Н., Лобанова Л.С. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 111]), *«Дедушко-соседушко, пусти нашу коровушку, пой, корми, ухаживай, по глотке поглаживай!»* (Зап. 29.05.2004 г. от Н.А. Борисовой, 1929 г.р., д. Вотинская. Соб. Рассыхаев А.Н. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 153]), *«Суседушко-медведушко, пусти мою коровушку на подворьицо, гладь да добрей, гладь да добрей. И привела, и принесла с собой молочко густое, сметану густую, желтой маслицо»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 14]), *«Суседушка-бадюшка, пусти на фатерушку, пой да корми, гладь да люби»* (Зап. 29.07.2009 г. от А.П. Лобановой, 1920 г.р., д. Кузнецовская) и мн. др. Относительно устойчивым элементом закликательного пожелания является формула «пусти, пой, корми»; амплификация этой формулы происходит за счет факультивных компонентов («люби», «гладь», «храни», «ухаживай» и проч.)¹.

Ритуал первого выгона скота на пастбище сопровождался заговорами с формулами сравнения [терминология: Толстая 1999: 243]. Например, чтобы

¹ Ср.: с записями из других районов Русского Севера, например, из Пинежского, Виноградовского районов Архангельской обл. [Традиционная русская магия 1993: 33–34, 37, № 102–108, 119], Лузского района Кировской обл. [СыктГУ: 2003–5, 2008–26] и др.

животное «знало» свой хлев, снимали с себя пояс, клали его на порог хлева, переводили через него корову и надевали пояс на себя со словами *«Как пояс меня держится, так и коровушка держись дому»* (Зап. 25.05.2004 г. от Л.О. Куликовой, 1928 г.р., д. Уркинская. Соб. Рассыхаев А.Н. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 105]). Принесенной на Вербное воскресенье вербной веткой выгоняли корову на пастбище и затем эту веточку клали над дверью в хлеву со словами *«вот эта вербочка домой пришла и дома будет спать, так же мой скотичек ходил домой, спал домой»¹* (Зап. 26.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1545-42]). Тексты, произносимые при первом выгоне животных на пастбище, включают и заклинательные элементы (*«спаси и сохрани мою коровушку...», «солнышко на закат, и коровушка домой быстрехонько бежи!...»*).

Зафиксированы заговоры, направленные на «отпирание» молока. Поглаживая корову от головы до вымени, хозяйка приговаривала: *«Из жилочки в вымечко, из вымечка в титечки, из титечек в подоенку, стой да бухай, дой да слухай, как я тебя люблю, так и ты меня люби, сейчас же молоко отпускай быстрехонько. Будьте мои слова крепки, лепки навеки. Аминь»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 12]). Другой заговор, который использовали при потере молока, характеризуется наличием традиционных структурных элементов и «классической» для жанра поэтикой (в зачине – описание поступательного движения персонажа к значимому сакральному объекту, перечень чудесных помощников и описание их действий): *«Я, раба Божья Александра, пойду, перекрестясь, пойду, благословясь, из избы в двери, из дверей на улицу, с улицы в чистое поле. В чистом поле на высоком холме стоит храм. В храме стоит престол, на престоле стоит белое блюдо, в белом блюде лежат ключи. Я, раба Божья Александра, брошу ключи в океан-море. Сходят за этими ключами в океан-море рабы Божьи Мария, Параскева и Клавдия. Принесут золотые ключи. Я этими ключами открою все молочные колодчики, все молочные жилочки. Потечет молочко по молочным колодчикам, потечет молочко по молочным жилочкам в вымечко, из вымечка в титечки, из титечек в ведерышко для рабы Божьей Александры. Будьте слова крепки, лепки, тверды и правильны к вымени моей коровушки»* (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1536-36]).

При отеле коровы произносили лаконичные заклинания, в которых актуализируется пожелание «выпустить на свет новую душу»: *«Распускай мою коровушку! Душу спасай, другую выпускай на белый свет!», «Господь Боже! Чернушеньку мою спасай, а теленочка на свет выпускай!»* (Зап. 26.05.2004 г. от А.Ф. Завариной, 1928 г.р., д. Матвеевская. Соб. Рас-

¹ Так в аудиозаписи.

сыхаев А.Н., Лобанова Л.С. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 111]). Зафиксирован текст, центральным образом в котором является Пресвятая Богородица¹, отпирающая золотыми ключами «мясную гору»: *«Перед тем коровушку с головы до хвоста по спинке гладишь тихонечко <...> и читаешь. Небольшая [молитва]², совсем это небольшое: “Пресвятая Мати Богородица ходит по калинову мосту, носит золотые ключи, отпирает мясную гору, проливает святую воду. Пресвятая Мати Богородица родила Иисуса Христа, не приняла никаких мук, также моя коровушка там Марьюшка пусть родит, не примет никаких мук. Будьте слова крепки, лепки, тверды и правильны. Во имя отца и сына, и святого Духа. Аминь”.* Вот и все, провести по коровушке с головы до хвоста, приласкать ее, поговорить и родит. [Пока ее гладишь, эту молитву надо читать?] Да. Три раза читать надо любую молитву» (Зап. 5.08.2006 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 25]).

Заговор «на хороший аппетит животных» состоит из двух частей, в каждой из которых текстообразующим элементом является формула сравнения; в первой части реализуется мотив «пожелание хорошего аппетита», во второй – «пожелание здоровья, упитанности, дородности»: *«Как щука-калыга, железные зубы, оловянные глаза, ест-поедает, так же чтоб мои поросятки, телятки ели-пили, сопели³, в посудинке ничего не оставляли. Горькое, кислое, соленое пусть им кажется медом, сладкой патокой. Ешьте, сопите, жрите, в посудинке ничего не оставляйте. Как сизи, караси в синем море гладки, чисты, здоровы, также чтоб мои поросятки были чисты, гладки, здоровы. Во имя отца и сына, и святого духа. Аминь»* (Зап. 29.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: ВФ 1531-33]). Вероятно, в традиции каждая из частей могла существовать как самостоятельный текст, и их соединение в один заговор произошло отчасти благодаря «рыбным» персонажам, упоминаемым и в первой, и второй части. Образ все поедающей «щуки-калыги» с железными зубами и оловянными глазами выглядит неорганично, думается, что он включен в этот текст благодаря его семантической «нагрузке», известной заговорной традиции: образ щуки с железными зубами, выкусывающей грыжу или другие болезни, достаточно часто используется в лечебных заговорах [Познанский 1995: 173 и след.]. Отметим, что образ «щуки-калыги», поедающей «притчи, уроки от двенад-

¹ Образ Богородицы, отпирающей золотыми ключами «мясные замки», «мясные ворота», «мясной ларец», встречается в севернорусских заговорах на трудные роды и при «отпирании» молока, записанных в Плесецком, Виноградовском, Шенкурском районах Архангельской обл. [вар.: Традиционная русская магия 1993: 130, № 526; 148, № 591; Русские заговоры 1993: 22].

² Терминология информанта.

³ *Сопеть* – арх. жрать, жадно есть, хлебать [Даль 1995: т. 4, 273].

цати болей...», встречается в репертуаре этой же исполнительницы в заговоре от порчи и болезней (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1536-37], текст приведен ниже).

Многочисленны материалы о магических действиях, связанных со скотом. Первый выгон скота на пастбище производили на Егорьев день (в холодную погоду этот обряд совершался символически – животное лишь ненадолго выводили из хлева), при этом использовали вербу, соль, хлеб, икону. Вербные веточки (в народной терминологии – *мáськи*) держали у икон с Вербного воскресенья в течение целого года¹, ими гладили и слегка постегивали животное с головы до хвоста, затем хозяйка втыкала ветку вербы над дверью хлева или в доме под матицу и производила приговоры, в которых упоминаются использующиеся в ритуале предметы: *«Как вот эта вербочка домой пришла и дома будёт спать, так же мой скотичек ходил домой», «Как эта иконка дому держалася, вербочки дому держались, дак так чтобы у нас коровушка дому держалася. Солнышко на закат, и коровушка бежи быстрехонько домой»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 14]). По кусочку подсолненного хлеба (хлеб и соль клали к иконам в Великий Четверг²) при первом выгоне давали всем животным, которые были в хозяйстве. Считалось, что после совершения этих действий животное не пройдет мимо своего дома и будет защищено от порчи. С целью предотвращения порчи животное с головы до хвоста посыпали четверговой солью и трижды приговаривали *«Как эта соль дому держалася, не портилась, так чтобы у меня скотинушка не портилась, держалася дому. Будьте мои слова крепки, лепки навеки, аминь»* (данные см.: предыдущий текст).

¹ На Русском Севере в Вербное воскресенье (праздник Входа Господня в Иерусалим, описанного в Евангелии от Матфея (21: 1-9)) – воскресенье предпасхальной недели (шестое воскресенье Великого Поста), повсеместно освящали в церкви вербные ветки, после чего ставили их к иконам. Кроме упомянутых выше лоемских материалов, связанных с использованием освященных вербных веточек, отметим запрет на Вербное воскресенье отдавать ветки вербы из дома, в противном случае будет умирать скот [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 13].

² В представлениях жителей Русского Севера Великий Четверг (в христианстве – Четверг Страстной недели) связан со многими поверьями, запретами, приметами, насыщен ритуальными практиками, направленными на укрепление благосостояния, благополучия, здоровья коллектива на целый год. Наши экспедиционные записи, сделанные в лоемском кусте деревень, дополняют и подтверждают уже известные материалы, зафиксированные на севернорусской территории; лоемские тексты обнаруживают близкие варианты в записях из Архангельской, Кировской областей. Анализ магических практик и репертуара Великого Четверга см. в работе [Крашенинникова 2014].

Покупка – продажа животного сопровождалась комплексом ритуальных действий и ритуальными диалогами. При передаче животного покупатель должен был спросить у продавца, «спроста» или «неспроста» он отдает свой скот¹, собственно благодаря этой реплике, призванной спровоцировать ответную реакцию продавца, оформлялась и «разрешалась» ситуация «покупки – продажи» животного. Если следовал ответ «спроста», то животное можно было брать без боязни, считалось, что оно не испорчено, «признает» новый хлев и нового хозяина. Если продавец медлил с ответом, то это служило сигналом, что животное отдано «неспроста»; в этом случае советовали отказаться от сделки, поскольку считалось, что продавец «оставлял» у себя такие качества животного как плодovitость, удойность, здоровье. Когда животное приводили в свой хлев, под ясли клали небольшой камень, взятый со двора продавца, а после ухода старого хозяина во дворе насыпали крупу со словами *«сам собой пошел, а скотину у нас не задевай»*² (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 16]). Зафиксирован запрет после приобретения нового животного в течение трех дней отдавать что-либо из дома [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 13].

Устойчивы представления, что через отданное молоко и другие молочные продукты животное могут испортить (забрать удойность, здоровье, снизить качество молока). Поэтому в момент передачи продуктов хозяйка приговаривала *«Густое молоко, густую сметану, маслицо желтое густое – все оставляю дома»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 14]). Для предотвращения порчи достаточно было опустить в отдаваемое молоко крупинку соли со словами *«Как эта соль не урочится, также и коровушка не урочилась бы»* (Зап. 28.05.2004 г. от М.П. Рожицыной, 1921 г.р., д. Галактионовская. Соб. Рассыхаев А.Н., Лобанова Л.С., Крашенинникова Ю.А. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 143]). Зафиксирован запрет отдавать молоко в период вскрытия рек, считалось, что корова может заболеть или не будет приходить домой (Зап. 27.07.2009 г. от М.В. Чужмаровой, 1925 г.р., д. Анкерская). Также существовал запрет давать умирающему коровье молоко – в противном случае молоко у коровы пропадет (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма).

Беспокойное поведение животного являлось симптомом того, что оно испорчено, в этом случае тому, кто, по предположению домочадцев, сглазил, давали ковш с водой, в которой он должен был увидеть свое отраже-

¹ Зафиксировано не только в ритуале покупки – продажи скота; передача скота, семян, продуктов питания могла сопровождаться таким диалогом.

² Ср.: использование крупы в похоронном обряде (об этом ниже).

ние¹. Затем этой водой трижды брызгали животное: два раза – голову, а третий раз таким образом, чтобы вода попала на бока. Если корова встряхивала мордой и всем телом, то это служило признаком удаления сглаза (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1537-4]).

Целая система оберегов была направлена на согласованность передвижения животного. Чтобы корова не уходила с пастбища, ее трижды обходили по часовой стрелке и приговаривали: *«Чур, моя ни с места. Как я стою, не трепенуся ничем, дак так и моя коровушка не трепенулася ни хвостиком, ни рожкима, ни ножкима. Будьте мои слова крепки, лепки на веки. Аминь коровушке»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 12])².

Если животное терялось, то совершали следующие действия: на расвете с ограды собственного огорода брали девять колышков или тонких поленьев, обстругивали их с одной стороны, складывали в печь заостренными концами наружу, поджигали и выкрикивали (*ухали в трубку*) в печную трубу: *«Дым ты, дым кудрявый, развались, раскатись на восемь дорожек, на девять кудрявенькую. Как дымок выходит по заре, по всем облакам, по всем речкам, по всем озерам, так и ждем коровушку с нетерпеньем. Иди быстрехонько домой. Аминь, аминь, аминь»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 13]), *«Дым, вейся, кружися, развевайся, скажи нам, где коровушка наша (вар.: сыщи нашу коровушку)»* (Зап. 27.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1546-98]). Если поленья загорались сразу, то и корова должна прийти сразу, если нет – то ждали возвращения животного на девятый день.

Среди лечебных заговоров преобладают «специализированные» тексты, с помощью которых производили лечение конкретных соматических или психических заболеваний (нарыв, грыжа, боль в пояснице, эпилепсия, бессонница, ожог, ангина, зубная боль, кровотечение, боль в суставах, беспокойство и др.). Тексты лечебных заговоров отражают мифологические представления о болезни, содержат описание способа ее лечения, представления о локализации ее в организме, форме, внешнем виде, воздействия на организм и т.д. Характерными чертами большинства лечебных заговорно-заклинательных текстов являются лаконичность, небольшой объем, достаточно часто в них используется прием синтаксического параллелизма, например: *«Как огонек горит, так и боляток³ пусть сгорит у раба Божьего (имя рек)»* (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ:

¹ Такие же меры для снятия сглаза применяли и к детям (см. ниже).

² Ср. с текстами, используемыми при беспокойном поведении коровы, записанными в Пинежском, Плесецком районах Архангельской обл. [Традиционная русская магия 1993: 147].

³ Колики, боли в животе. В народной терминологии – *стрекать боляток*.

АФ 1536-35)]¹, «Как эта матница в избе сохнет, так же бы сырая жаба² у рабы Божьей (имя рек) сохла. Аминь, аминь, аминь» (Зап. 25.05.2004 г. от В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1540-16]), «Как сучок засох, так и у раба Божьего Ивана пусть засохнет чирик» (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1536-40]).

При лечении грыжи наравне с лаконичным «сама родила, сама и загрызу»³ используется заговор с формулами перечисления – разновидностей грыжи и мест локализации грыжи в организме: «Грызу я грыжу, загрызаю пуповую, мудовую, урочную, болючую, чтобы не было у рабы Божьей (имя рек) ни в руках, ни в ногах, ни в устных очах⁴, ни в легких, ни в печени, ни в крови горячей, ни в буйной голове. Будьте мои слова крепки, лепки, от ныне до ныне веков. Аминь, аминь, аминь» (Зап. 25.05.2004 г. от В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1540-21]). Грыжу «закусывали»: «в коре есть червяки белые, много у их лапок. Ежели у ребенка грыжа, да этого червяка посади [на грыжу], он так его [ребенка] укусит, ребенок даже заревет, заревет грыжа дак. <...> [Потом дома] сучок найди, возьми водички святой, налей и по солнышку эдак сучок обведи, сучок обведи и потом пупик обведи, [скажи]: “Как этот сучок подсыхает, да водичка подсыхает, так чтобы у раба Божия подсохло. Будьте мои слова крепки, лепки на веки. Аминь”. Три раза сучок обведи, и три раза пупик обведи по солнышку» (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 55]).

От бессонницы на заходе солнца произносили заговор: «Заря-зоряница, красная девица, возьми у Валерия бессонницу, дай мне сонницу» (Зап. 5.08.2006 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 25]). Для остановки кровотечения трижды говорили текст «Шла баба по ричке, вела быка на нитке, нитка увалась и кровь унялась» (Зап. 29.07.2009 г. от А.П. Лобановой, 1920 г.р., д. Кузнецовская)⁵. Похо-

¹ Приговаривая, водили по животу ребенка потушенной лучинкой, угольком или чайной [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 155]).

² Нарывы и воспаление в горле, ангина.

³ Вар.: «...сама заводила, сама родила, сама грыжу загрызу...» (Зап. 29.07.2009 г. от А.П. Лобановой, 1920 г.р., д. Кузнецовская). С незначительными разночтениями употребляется в текстах, направленных на лечение грыжи у животных: «Грыжа бывает у скота, вот тоже заговор есть очень хороший. Я и сама этим пользовалась все время. От грыжи заговор. Взять в рот какую-то травиночку <...> просто делать вид, что грызешь: “Свинья грыжу родила, я грыжу перегрызу”. Вот и весь приговор, три раза [сказать]» (Зап. 5.08.2006 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма).

⁴ Так в аудиозаписи, полагаем, что в более ранней версии текста было «ни в устах, ни в очах».

⁵ Ср. с записями из Вилегодского, Виноградовского районов Архангельской обл. [Крашенинникова 2001: 27, № 29; Традиционная русская магия 1993: 115, № 448, 450].

жая зачинная «картина» встречается и в заговоре от ожога *«Шла баба по речке, несла три ведра водички, от отвару, от пожару, от огня, щепоту уняла. Аминь»* (Зап. 29.05.2004 г. от Л.Н. Мокиевой, 1930 г.р., В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: ВФ 1531-29])¹. Бородавки обвязывали ниткой, которую закапывали с приговором *«Когда эта ниточка изгниёт, дай бородавки сойдут»* (Зап. 28.06.2010 г. от М.И. Шехониной, 1925 г.р., д. Тарасовская. Соб. Рассыхаев А.Н. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 789. Л. 55]). От мужской импотенции наливали в емкость воду и трижды обливали этой водой гребень петуха, приговаривая *«Как у петушка стоит, да так чтобы у меня у мужичка добро стояло»*, после чего поили мужчину этой водой (Зап. 30.06.2010 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 789. Л. 46]).

Так называемые «универсальные» заговоры, которые могут использоваться при лечении нескольких заболеваний, малочисленны. Из этой группы отметим текст, который состоит из экспозиции с формулой «поступательного движения» к месту «встречи» с чудесным помощником, повествовательной части с перечнем болезней и персонажей-вредителей, закрепки и зааминивания: *«Если человек болеет и считает, что кто-то его заколдовал, молитва тоже есть: “Я, раба Божья Александра, пойду, перекрестясь, пойду, благословясь, из двери, из дверей на улицу, с улицы в чистое поле. В чистом поле ищка-калыга железные зубы, оловянные глаза, ела бы поедала притчи, уроки от двенадцати болей, от двенадцати хворобей, от щипоты, ломоты, хворобы, от грудной боли, от ушной, головной [что болит у человека, все перечисляется – комментарий информанта], ручной, спинной, горла, носа, глаза, рук, рта, языка, спины, коленей, от бабы-простоволоски, от бабы-пустоголоски, от врага и злодея, от колдуна и колдуньи, от всякого негодая. Будьте слова крепки, лепки, тверды и правильны. Во имя Отца и Сына, Святого Духа. Аминь”»* (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма. [ИЯЛИ: АФ 1536-37]).

Лечение ряда заболеваний проводилось без вербальной составляющей или с минимальной долей участия последней. Так, если ребенок сильно плакал (*рык*), обмывали у стола все углы, затем этой водой ополаскивали петли у дверных крюков (воду «пропускали» через дверные крюки) и этой водой обмывали ребенка. От бессонницы также обмывали углы стола и

¹ В одном из вариантов заговора от ожога, записанного от этого же информанта, появляется лексема «икота»: *«Шла баба по речке, несла три ведра водички от ожога, от отвару, от огня и икоту уняла. Аминь, аминь, аминь»* (Зап. 25.05.2004 г. от В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1540-17]). Вероятно, связано с представлениями о том, что икоту можно унять, выпив несколько глотков воды [Левкиевская 1999: 402].

дверную скобу, затем этой водой обмывали ребенка [ИЯЛИ: АФ 1544-18]. От *испуга* обмывали все углы у стола, затем умывали этой водой ребенка и выливали ее «наупокый» (левой рукой наотмашь) за пределы дома; также на голове у ребенка в трех местах выстригали волосы, клали их на уголь и давали ему подышать дымом. *Щетинку* у новорожденного ребенка удаляли в бане: немного распаривали тело, затем намазывали спинку и плечи жидким тестом, накрывали пеленкой и поглаживали намазанные места [ИЯЛИ: ВФ 1531-41], нарывы и воспаление в горле (*жабу*) лечили *четверёжной солью*, т.е. солью, положенной к иконам на Великий Четверг [ИЯЛИ: АФ 1545-14а], сглаз «смывали» водой, взятой из трех ручьев [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 789. Л. 38]. *Родимец* (эпилепсию) «рубали»: больного ребенка помещали под корыто, на корыто клали ветки (информант упоминает березу) и, произнося четыре раза слова «*все боли-хвори отрубая*», топором имитировали обрубание болезни с четырех сторон (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1536-53]). Во время приступа эпилепсии для его прекращения из рубашки больного нужно было вырезать кусок ткани в виде треугольника (*клин*) и засунуть его в щель в стене (Зап. 28.06.2010 г. от М.И. Шехониной, 1925 г.р., д. Тарасовская. Соб.: Рассыхаев А.Н. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 789. Л. 55]). Любопытное описание лечения родимца записано в 2010 г.: на больного, которого «бьет родимец», нужно, сбросив с себя всю одежду и нижнее белье, сесть голышом на область гениталий и прижать на его левой руке мизинец и безымянный палец (Зап. 30.06.2010 г. от А.П. Шехониной, 1925 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 789. Л. 38]).

Многочисленные комментарии исполнителей дают возможность говорить о некогда широком распространении в традиции любовных заговоров и присушек¹. Собственно текстов, направленных на *приворот* и *остуду*, зафиксировано немного, подавляющее их большинство имеет небольшой объем, строится на сравнении (например, «*Как эта елочка сохнет, так и мой дружок пусть подсохнет*» (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1537-15]); «*Как кошка да собака живут худо, грызутся, так же и те (имя рек) пусть живут*» (Зап. 26.05.2004 г. от З.П. Помисовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1545-9]) и др. Присушки включают традиционные формулы, которые содержат испрошение себе красоты, испрошение объекту присушивания страданий, пожелание любви и расположения объекта присушивания, например: «*На воду синиста, на мое лицо белиста, на мое лицо красота, на раба Божия (имя рек) сухота. Не мог бы он без меня ни жить, ни быть, ни дни днествовать, ни ночи ночествовать, всё бы на меня зрил, смотрил, очей не сносил. Аминь*» (Зап. 27.05.2004 г.

¹ В местной терминологии зафиксировано название *присушные молитвы* [ИЯЛИ: ВФ 1531-16].

от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1547-46])¹. Формула «не мог ни жить, ни быть» встречается и в заговоре на жениха («на кавалера»), в этом же тексте реализуется формула «как [кто-то, что-то] не может обойтись без [чего-либо], так чтоб N не мог без меня»² «Какого парня полюбила дак, ох, где увидела [его], приходи, здоровайся с рукой с им да еще три раза пышкай [подыши на него и приговаривай. – Ю.К.]: “Как я без пыхоты не могу жить, так чтобы раб Божий Колюшка без меня не мог жить, не быть. Будьте мои слова крепки, лепки навеки. Аминь”» (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 57]).

В заговоре на красоту, который произносили девушки перед выходом из дома, используется традиционный мотив «чудесного одевания»: «Стою я, раба Божья, благословеса, пойду перекрестеса, и выхожу я из дверей во двери, из ворот в ворота, на красное крылечко. На красном крылечке белым светом я умыюся, красным солнцем снаряжуся, звездочками обвешуся, месяцем опояшуся. Не было бы меня, рабы Божей, толще, не было бы тоньше, не было бы складня, не было сгладня, чтобы всех была басяе. Все бы на меня глядели-смотрели и завидовали» (Зап. 27.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1547-43]). Зафиксированы сведения о способах и средствах присушивания (пот, менструальную кровь подмешивали в питье, с приговором сжигали волосы объекта присушивания, подрубали маленькое деревце и проч.) или отсушивания (супругов поили настоем собачьих фекалий, собранных в Великий Четверг).

¹ Формула, построенная на колористической оппозиции («на воду синила, на меня белила, на N сухота, на меня красота»), встречается в севернорусских любовных заговорах довольно часто. Отмечены и другие лексические варианты этой формулы, например: «...на воду алила, к алым белила, на мое лицо красота, на Алексея сухота» [НМ РК: КП-12495. Л. 8; Прилузский р-н РК], «На воду синила, на меня белила, чистому сердцу чистота, на меня, на рабу Божью (имя), красота» [Крашенинникова 2001: 28, № 47; Вилегодский р-н Архангельской обл.] и др. Мотив описания последствий от преображения заговаривающегося в текстах выражен формулой «зрел бы, смотрел, очей не сносил», вар.: «Казалась бы я бела и баска, мила, хороша, беля бела мисечу, аля ала солнышка, мила отча и матери, зрил бы, смотрил, очей не сносил» [НМ РК: КП-12495. Л. 8; Прилузский р-н РК], «...зрел бы, горел бы, смотрел бы, глядел бы, глаз не сносил, очей не сводил, в питье не запивал, во сне не забывал, все бы думал обо мне, об рабе Божьей Нине, гадал...» [Крашенинникова 2001: 28, № 47; Вилегодский р-н Архангельской обл.] и др.

² Вар. см.: в записях XVII–XVIII вв. (например, «как не может жить рыба без воды, так бы раба Божия не могла жить без раба Божия») [Топорков 2005: 116], конца XX в. («Как без места не может он жить, так и без меня не мог бы он жить») [Крашенинникова 2001: 28, № 48] и др.

Магические тексты, регулирующие общественные отношения, защищающие от стихийных бедствий, хозяйственные, приуроченные к календарным праздникам, семейным обрядам, связанные с сельскохозяйственными работами, представлены единично. На Покров замужние женщины приносили приговоры, в основе которых императивная формула пожелания добра, достатка: *«В каждый угол, первый снежок как пойдет, снежок немножко бросишь: “Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня, рабу Божью, добром-животом, скотом”. Скот чтобы жил ладом»*¹ (Зап. 26.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1545-20]). Чтобы не срывало крышу с дома, на Великий Четверг бросали на крышу полено (вар.: небольшой камень, щепку) со словами *«кладу гнет на целый год»* (информант тот же [ИЯЛИ: АФ 1545-12]). При появлении покойника в доме под иконы клали небольшой камень, который на 40-й день выбрасывали через левое плечо с приговором *«как камешек лежит, не воротится, не поворачивается, так и душа раба Божьего не вернулась домой»* (Зап. 27.05.2004 г. от Л.И. Семенюк, 1938 г.р., д. Тарасовская. Соб.: Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 742. Л. 129]). После выноса гроба с покойником из дома посыпали около крыльца крупу (сыяли зэспу) со словами *«пойди сам собой, а у нас из дома никого больше не уводи»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 55])².

Из текстов со свадебной тематикой зафиксированы лаконичные приговоры, в которых содержатся пожелания молодоженам богатой и легкой совместной жизни, а также тексты, направленные на соединение / разлучение молодых. Например, жениха и невесту обсыпали хмелем со словами *«Пусть жизнь будет легкая, как хмель»; «невесте втыкали иголку с ниткой в подол [при этом нитку обертывали вокруг иголки. – Ю.К.]: “Только тогда разлучат рабов Божьих Ивана и Марию, когда эта ниточка пройдет сквозь ушко”»* (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1537-20]) и др.

В конце жатвы, сплетая последние несжатые колоски (делая бороду), приговаривали: *«...последний дожинают сноп, вот Илье бороду и завертывают, колоски тут завернут, тут и оставляют их, не срежут, что это Илье борода: “Илье – борода, коню – голова, хозяину – в сусек спарина», что-*

¹ Коррелирует с распространенным на Русском Севере заклинанием с продуцирующим значением, произносимым девушками на Покров; например, в записях из Вилегодского р-на Архангельской обл. *«Покров-батюшка, покрой землю снежком, а меня женишком»* (ИЯЛИ: АФ 1701-14, 1996 г.).

² Ср. заговор «На тебе рожь, а нашу семейку не трожь!», в котором содержится мотивировка обычая посыпать зерном могилы при погребении [Русские заговоры и заклинания 1998: № 2439, цит. по: Толстая 1999: 241].

бы хлеб все время [был]”» (Зап. 26.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1545-19]); *«Последнюю полоску будешь жать, такое кустик оставляешь маленький, и сверху маленько замотаешь [и приговариваешь]: “Коровушка съест, дак теленочка рóдит, лошадка съест, дак жеребеночка рóдит, овечка съест, дак овечку рóдит”. Потом там скот ходит, кто знает, может, кто и съест»* (Зап. 28.05.2004 г. от А.Е. Низовцевой, 1918 г.р., д. Ивановская [ИЯЛИ: АФ 1549-24]). Зафиксировано свидетельство, в котором по нашему предположению, содержится фрагмент заклинания: при первом выходе на полевые работы молились, чтобы пашня *«под ураган не попала, чтоб град не бил, чтоб ветры не унесли, воронье стадо не исклевало»* [ИЯЛИ: АФ 1538-39]. Заговоры от пожара и воров содержат мотив ограждения каменной горой и амином (вариант железного тына): *«Чур, моя крепость, чур, мой дом. Вкруг моего двора каменная гора, амином обнесена»* (Зап. 29.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: ВФ 1532-5, 6]).

В заговорах на дорогу устойчивым элементом является обращение к святому помощнику с просьбой «указать путь»: *«Ангел по дороженьке, Христос на пути, Николай-Угодничек, дороженьку свети, помоги мне, рабе Божьей (имя рек), выбраться на путь истинный»* (Зап. 25.05.2004 г. от В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1540-29]); *«Крест-креститель, крест-спаситель, от всех бед оградитель, укажи дороженьку»* (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1538-15]); *«Спустился Господь с небес, спустил животворящий крест от змей, от зверей и от злых людей, от лютого врага, чтобы спасти меня, рабу Божью Валентину. Аминь, аминь, аминь»* (Зап. 25.05.2004 г. от В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1540-24]). Записан текст, направленный на потерю человеком дороги: *«Чтобы человек заблудился, надо метлой замести его следы и проговорить: “Как эта метла метет, разметает, так чтобы она (NN) ходила, блудила, разметала”»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 13]).

В репертуаре отдельных информантов отмечены тексты, демонстрирующие сочетание знания традиции и авторской, импровизационной, манеры информанта; например, банный приговор на березовый веник: *«Березонька пушистая, березонька душистая, дай мне твоей силушки, твоей моготушки, какую ты берешь из земли-матушки, чтоб я не гнулася, не качалася ни в чистом полюшке, ни в дубравушке, ни от ветра могучего, ни от снега сыпучего, ни от дождика частого»* (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1536-41]).

Многочисленна группа заговорных текстов и неканонических молитв, которые предназначались на каждый день (перед отходом ко сну и

при пробуждении, от порчи, на умывание, перед отправлением в дорогу), в большинстве этих текстов актуализируется идея замыкания пространства вокруг заговаривающего с помощью святых помощников, креста: «*Иду, перекрестясь, иду, благословясь. Рядом со мной ангелы-хранители, надо мной Господь Бог, передо мной Пресвятая Богородица*» (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1537-25], перед выходом из дома), «*Богородица в головах, ангелы в дверях, апостолы по углам, <нрзб.> по бокам, святая вода в храме. Я, раба Божья (имя рек), святой водой окроплюсь, святым духом запрусь, животворящим крестом перекрещусь. Аминь, аминь, аминь*» (Зап. 25.05.2004 г. от В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1540-30], на сон), «*Солнышко восходит, сам Иисус Христос выходит, с крестом, с евангелём, с Божьей головой. Благослови меня, Господи, на раннее вставанье, на тихое дыханье, благослови меня, Господи, по матушке-земле пройти, талант найти. Пресвятая Богородица, меня веда, Иисус Христос, иди впереди меня, рабу Божью (имя рек) стереги*» (Зап. 27.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1547-23], на каждый день), «*Спи, лёжись со Христом, с Богом, с ангелом. Ангел твой, Христос твой спаситель, спаси тебя, сохрани тебя от всяких людей, от всякого зла, от всяких колдунов. Давай, лёжися спать до утренней зорюшки. А по утренней-то зорюшке вставай ранехонько, умывайся, одевайся, и на работушку иди*» (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 58], на сон) и др. Перед умыванием обращались «*Ангел водички, дай нам силы, очисти нас от всяких болезней*» (Зап. 24.05.2004 г. от А.М. Безносиковой, 1921 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1538-31]).

В некоторых текстах символическое замыкание пространства происходит посредством многократного повторения значимого «ключевого» слова: «**Крестом** крещуся, **крестом** хранюся, **крестом** врага отгоняю, **крестом** Христа призываю» (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1536-52], на каждый день), «*Спать ложусь, **крестом** крещусь, **крестом** Христа призываю, **крестом** врага отгоняю. Враг-сатана, прочь от меня, нет тебе дела до меня, до рабы Божьей Валентинушки*» (Зап. 25.05.2004 г. В.В. Евсеевой, 1934 г.р., д. Карповская [ИЯЛИ: АФ 1540-23], на сон).

Заговорно-заклинательные тексты от сглаза и порчи по содержанию, стилистике, набору структурных элементов вполне традиционны для северо-русской традиции. Большинство их лаконично, использует императивные заклиательные формулы и формулы сравнения: «*Колдунье да колдуну сквозь уши чтобы прошел железный гвоздь навеки-навёки. Аминь, аминь, аминь*» (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 15]); «*Чур, моя черная сила, чур, моя злая*

кровь» (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1537-24]). Чтобы уберечь ребенка от сглаза, легонько стукали его три раза по лбу половником и приговаривали: *«Как эта повареночка по шестку таскается, не урочится, так чтобы и раб Божий, дитяtko мое (имя рек) не урочился»* (Зап. 7.08.2006 г. от Л.С. Чужмаровой, 1928 г.р., с. Лойма [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 9]) (вар.: *«Пошла в люди-то [т.е. из дома, на улицу. – Ю.К.], постучи поварешкой по лбу-то [ребенка] и скажи “Повареночка в люди, ребеночек дома”»*) (Зап. 24.05.2004 г. от А.И. Лобановой, 1923 г.р., с. Лойма [ИЯЛИ: АФ 1537-9]). В одном из текстов центральным образом является река, смывающая «все боли, скорби, притчи, уроки»: *«“Быстрая ричка, чистая водичка, рвешь ты пенья-коренья, желты песка, круты бережка. Сорви и стащи с меня, с рабы Божьей Зинаиды, все боли, скорби, притчи, уроки, унеси во синее море. Во синем море зеленым мошком подернёт, желтым песком засыплёт, будет годы годовать, веки вековать, замок в море, ключ в небе. Во веки веков, аминь” Вот это тоже заговорная молитва, чтобы никто не мог не запретить и не испортить»* (Зап. 27.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: АФ 1547-44])¹.

Интересный текст возникает в результате контаминации канонической молитвы «Отче наш» и заговора от порчи²: *«Отче наш, да иже еси на небеса, да святится имя твое, да будет царствие твое, да будет воля твоя, да яко же земли хлеб наш насущный даишь нам днесь. И мы долги оставляем нашим должникам. Да Отче наш, да не введи нас в искушение, избавь нас от всякого от лукавого, от зла. Пойду я в чисто-то поле, пробежусь по чистому-то полю, на чистом-то поле серый камень лёжит, на сером-то камне три девицы, три красавицы сидят, все обнимаются, словные наговорные <нрзб.> все слова. Будьте мои слова крепки, лепки навеки. Аминь. Этим девицам, красавицам³ молюсь, унижаюсь, удивляюсь, чтобы все с меня чтобы зло ушло»* (Зап. 7.08.2006 г. от В.П. Шехониной, 1932 г.р., с. Лойма). «Соединение» двух фрагментов может объясняться, на наш взгляд, семантикой «ключевого» слова: так, *лукавый* в народных представлениях обладает спектром значений, в числе которых «хитрый и умышляю-

¹ Образ реки, воды, уносящей тоску, является центральным и в текстах от тоски по умершему: *«Руки повернуть внешней стороной к себе и налить на нее воду, [сказать] “Как вода не держится, так я чтоб забывала своего хозяина”. На этой стороне [на тыльной стороне ладони. – Ю.К.] вода не держится, сбегает, так и тоска сбегит...»* (Зап. 29.07.2009 г. от А.П. Лобановой, 1920 г.р., д. Кузнецовская). Вар. см. в записях из Вилегодского р-на Архангельской обл. [Крашенинникова 2001: 28, № 43, 44].

² В данном случае мы говорим о контаминации, учитывая комментарий информанта, который воспринимает этот текст как один, называя его молитвой.

³ Так в аудиозаписи.

щий, коварный, скрытный и злой, обманчивый и опасный, криводушный, притворный, двуличный, злонамеренный; бес, дьявол, сатана, нечистый, злой дух» [Даль 1995: т. 2, 272], собственно говоря, – олицетворение зла. Очевидно, такое восприятие образа «лукавого» спровоцировало появление в первой части текста лексемы «зло» в сочетании «избавить от зла» и своеобразного «постскриптума» с пожеланием «с меня чтобы зло ушло» после зааминивания; в конечном счете, дублирование направлено на усиление эффективности магического текста.

Еще один заговор от порчи строится на описании поступательного движения персонажа к сакральному центру и пожелании перенесения свойств космических объектов (недостигаемость, чистота) на заговаривающего: *«Стою я, раба Божья, благословеса, пойду, перекрестеса, из дверей во двери, из ворот в ворота, выхожу я, раба Божия, на белой свет, на утреннюю зóрю, на красное солнышко. Как белой свет, утреннюю зóрю, красное солнышко никто не может ни запретить, ни испортить, ни мужик-еретик, ни баба-колдовка, ни девка-простоволоска. Еретные слова, пойте [пойдите, идите. – Ю.К.] в поле, в поле стоит столб, из столба в камень, еретнику в ретивое сердцо. Аминь»* (Зап. 27.05.2004 г. от З.П. Помысовой, 1909 г.р., д. Козловская [ИЯЛИ: ВФ 1530-29]).

Анализ имеющегося аудиоматериала позволяет высказать некоторые соображения по поводу манеры произнесения заговоров, которые, впрочем, только подтверждают многочисленные указания собирателей прошлого века: заговоры произносятся речитативом, на «одном дыхании», чему способствует их особая ритмико-синтаксическая структура. Отметим текст, который употребляли в ритуале поиска пропавшего животного: в интервью информант продемонстрировал исполнение, приближенное к реальному (интонационные повышения и растягивание последнего слова в каждом предложении, «призывное уханье»): *«...иди домо-о-о-ой. Ждем с нетерпень-ё-ём. Все ворота, все кресты, все дороги откры-тЫ-ы-ы»*.

Современные материалы показывают, что предметная и акциональная составляющие ритуалов по-прежнему остаются важными; в наших материалах отмечены разные типы соотношения действий и текста: «проговаривание» ритуала «наперед», синхронное следование магического текста и действий, чередование действий и текста и т.д. (о соотношении вербального и акционального компонентов в заговорах: [Толстая 1999: 241]).

В отношении структурных особенностей записанных заговоров, отметим, что современные информанты предпочитают лаконичные заклинательные реплики или тексты, которые строятся с помощью приема синтаксического параллелизма, используют формулы сравнения [Толстая 1999: 243]; таких текстов в местном репертуаре довольно много. Напротив, единичны сложные по структуре тексты с «набором» структурных элементов:

молитвенное вступление, начин с описанием поступательного движения заговаривающего, повествовательная и заклинательная части, в которых воссоздается мифологическая ситуация и предлагается «способ» ее разрешения, закрепка, заминивание. При повторных исполнениях эти тексты воспроизводятся практически дословно.

В текстах реализуются традиционные для заговорной традиции мотивы и формулы «железного тына», «чудесного одевания», «испрошения красоты», «испрошения объекту присущивания сухоты», «пожелание любви и расположения объекта присущивания», формулы-перечни (перечисление болезней, частей тела, вредителей) и др.

Закреплены ситуации, при которой некоторые фрагменты заговорных текстов в репертуаре отдельных информантов приобретают формульный текстообразующий характер; исполнители включают эти продуктивные описания в тексты, выполняющие разные функции. Например, фрагмент *«Христос у тебя домичек, окладные бревешки с самых окладных окошечек, окладные перечинки, окладные окошечки, окладные дверцы»* В.П. Шехони-на (1932 г.р.) использует в неканонической молитве на «хороший сон» и в заговоре от воров [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 18, 57]. Другой информант, А.И. Лобанова (1923 г.р.), рассказывая о способах защиты невесты от сглаза и разлучения молодоженов, включает в повествование лаконичные тексты с формулой невозможного; простота этих текстов говорит в пользу предположения о сиюминутном их сочинении¹: *«Вдевали иголку в подол [невесте. — Ю.К.], вокруг иголки нитку обведут и приговорят: “Когда эта ниточка сквозь иголочку пройдет, тогда невесту сглазят”»* (ИЯЛИ: АФ 1542-55), *«Невесте втыкали иголку с ниткой в подол [при этом нитку обертывали вокруг иголки]: “Только тогда разлучат рабов Божьих Ивана и Марию, когда эта ниточка пройдет сквозь ушко”»* (ИЯЛИ: АФ 1537-20) и др.

Числовой код может актуализироваться по-разному: во всем тексте, только в закрепке, в трехкратном произнесении слова «аминь»; отдельные лексемы могут произноситься 3 раза (в единичных случаях 9 раз), столько же раз производятся и сопровождающие магический текст действия. Преимущественное использование при заговаривании числа 3 связано с трактовкой его как «образа некоего абсолютного совершенства» [Топоров 2005: 234–235]. Использование числа 4, символизирующего «статическую целостность, идеально устойчивую структуру» [Топоров 2005: 235], встречается в ритуалах или текстах, направленных на символическое ограждение пространства вокруг заговаривающего (при лечении родимца, в заговорах на каждый день, при отправлении в путь).

¹ «Особая простота» заговорных текстов XVII в. позволила Е.Н. Елеонской предполагать, что «многие из них составлялись тотчас, как только в них являлась нужда» [Елеонская 1912: т. 4, 613].

В числе чудесных помощников упоминаются святые, безымянные и персонифицированные персонажи, антропоморфные существа и др. Чудесные персонажи привлекаются по «специализации»: Богородица, Параскева, Клавдия помогают в «отпирании молока», к Николаю Чудотворцу обращаются для получения помощи при потере дороги, «баба с тремя ведрами водички» исцеляет от ожога, «три девицы, три красавицы» защищают от порчи и т.д. Вредители, способные испортить и напустить болезнь, перечисляются «списками». В одном ряду с колдунами и колдуньями («мужик-еретик», «баба-колдовка») называются «баба-простоволоска» (т.е. женщина с распущенными волосами, непокрытой головой, ср. представления о распущенных и непокрытых волосах как признаке женских персонажей нечистой силы [Толстой, Усачева 1995: 423]), «баба-пустоголоска» (распускающая слухи, вздорная, пустая женщина), «негодяй» («негодный, плохой, дурной, безнравственный человек» [Даль 1995: т. 2, 509]), «лиходея» («злой, мстительный, лукавый» [Даль 1995: т. 2, 257]) и др. В этом современные записи сохраняют традиционные представления о способности завистливых, злопамятных, болтливых, безнравственных людей нанести порчу через выделения (слюна, запах) [Уляшов 1999: 362], о брани, которая в народных представлениях рассматривается как проявление нечистого и является отличительным признаком представителей «чужого» мира [Санникова 1995: 250–253].

Говоря о народных терминах относительно дефиниций магических текстов (в большей степени касается лечебных заговоров), отметим, что лоемские информанты называют их *молитвами, статейками, словами*. Субъектами ритуалов заговаривания являются, как правило, пожилые женщины – *старушка, бабушка*; актуальны и названия *знающая (-ий), знахарка*, содержащие представления о них как об обладателях магического знания. Широкое распространение в местной традиции получило название *словодуйка*, заключающее в себе представления о способе воздействия знающего на пациента: женщина, произносящая заговор, «дует слова» на воду, продукты (соль, конфеты, яйцо, сахар), которые потом даются больному. Среди единичных номинаций лекарей отметим название *нарочная старуха* [НА Коми НЦ: Ф. 5. Оп. 2. Д. 815. Л. 50], в котором значение лексемы «нарочный» указывает на специальное предназначение женщины (ср.: *нарочный* – не случайный, сделанный с намерением [Ушаков 1938: 416], устроенный для известной цели, именно для этого случая [Даль 1995: т. 2, 462]).

Таким образом, лоемский заговорно-заклинательный репертуар в записях начала XXI в. весьма разнообразен по тематике: помимо заговоров, заклинаний, в фольклорной традиции зафиксирован довольно большой корпус заговорно-заклинательных текстов, многие из которых считаются «пограничными», – благопожелания, приговоры, ритуальные диалоги, со-

проводившие лечебные, семейные, календарные, скотоводческие и др. ритуалы. Анализ корпуса имеющихся поэтических образцов (текстов и фрагментов) позволяет говорить о довольно развитой местной заговорно-заклинательной традиции и отметить некоторые тенденции ее современного бытования. Удельный вес жанровых разновидностей указывает на востребованность современными информантами магических текстов, сопровождающих скотоводческие и лечебные обряды, а также окказиональных текстов, предназначенных на каждый день (перед отходом ко сну и при пробуждении, от порчи, перед отправлением в дорогу). Информанты используют в обиходе по преимуществу заклительные реплики или лапидарные тексты, которые строятся с помощью приема синтаксического параллелизма, формул сравнения, включения заклительного элемента. Сложные в структурном отношении заговоры с наличием нескольких композиционных компонентов (экспозиция, закрепка, развернутая повествовательная часть) встречаются редко; сопоставление разновременных фиксаций этих текстов демонстрирует их минимальную вариативность. В репертуаре местных жителей преобладают «специализированные» тексты, направленные на решение конкретной проблемы, лечение отдельного заболевания, произносимые по конкретному случаю. Вместе с тем наблюдается и ситуация, при которой функциональная «нагрузка» текста или продуктивного формульного описания размывается; в этих случаях текст используется информантом в различных ситуациях, а формульный фрагмент включается в тексты, выполняющие разные функции.

Литература и источники

Власов, Канева 2006 – *Власов А.Н., Канева Т.С.* К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России) // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар, 2006. С. 16–39.

Жеребцов 1994 – *Жеребцов И.Л.* Где ты живешь. Населенные пункты Республики Коми: Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994.

Жеребцов 2004 – *Жеребцов И.Л.* Деревни и починки Лоемского погоста в начале XVII века // Известия Общества изучения Коми края. 2004. № 3. С. 88–94.

Даль 1995 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1995.

Елеонская 1912 – *Елеонская Е.Н.* Заговоры и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетиях // Русский архив. Т. 4. 1912.

Елеонская 1917 – *Елеонская Е.Н.* К изучению заговора и колдовства в России. Издание Комиссии по народной словесности при этнографическом отделе ИОЛЕАиЭ. 1917.

Крашенинникова 2001 – *Крашенинникова Ю.А.* Заговоры Вилегодского района Архангельской области // Живая старина. 2001. № 3. С. 25–29.

Крашенинникова 2009 – *Крашенинникова Ю.А.* Скотоводческая магия русского населения села Лойма // Живая старина. 2009. № 3. С. 18–20.

Крашенинникова 2013 – *Крашенинникова Ю.А.* Лечебный заговорно-заклинательный репертуар русского населения с. Лойма Прилузского района Республики Коми (в записях нач. XXI в.) // *Традиционная культура: научный альманах.* 2013. № 3. С. 169–175.

Крашенинникова 2014 – *Крашенинникова Ю.А.* Локальные традиции как этнические маркеры (ритуалы и поэзия Великого четверга с. Лойма на материалах XXI в.) // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Научный журнал. 2014. Вып. 11. С. 181–190.

Левкиевская 1999 – *Левкиевская Е.Е.* Икота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 402.

Познанский 1995 – *Познанский Н.Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.

Русские заговоры 1993 – Русские заговоры / Сост., предисловие и примечания Н.И. Савушкиной. М., 1993.

Русские заговоры и заклинания 1998 – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.

Санникова 1995 – *Санникова О.В.* Брань // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 250–253.

Толстая 1999 – *Толстая С.М.* Заговоры // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 239–244.

Толстой, Усачева 1995 – *Толстой Н.И., Усачева В.В.* Волосы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 420–424.

Топорков 2005 – *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.

Топоров 2005 – *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаических текстах // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М., 2005. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. С. 226–273.

Традиционная русская магия 1993 – Традиционная русская магия в записях конца XX века / Вступ. ст., сост. и прим. С.Б. Адоньевой, О.А. Овчинниковой. СПб., 1993.

Уляшов 1999 – *Уляшов О.И.* Тшыкѡдѡм (порча, сглаз) // Мифология коми / Руководитель автор. кол. Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999. С. 362–363.

Ушаков 1938 – Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1938. Т. 2.

Нехристианская версия эсхатологии по материалам легенд коми¹

П.Ф. Лимеров

Термин «эсхатология» в богословии обозначает учение о конце света, Страшном Суде. В фольклористике эсхатологическими легендами принято называть определенную группу текстов, в которых репрезентированы представления о будущем конце света. Эсхатологические рассказы входят в область народного знания об устройстве мира наряду с космогоническими текстами. Так же, как и последние, они объясняют актуальное состояние мира, но соотносят его не с началом мира, а с его последними временами. В этом смысле события настоящего интерпретируются как знаки будущего конца света [Ахметова 2010: 37]. Эсхатологической проблематике посвящена достаточно обширная литература [См.: Ахметова 2010: 9–32], но, следует заметить, что все эти работы посвящены исследованиям эсхатологии восточнославянских народов. Что касается эсхатологии коми, то она рассмотрена недостаточно. Впервые проблема была поставлена в энциклопедической статье Н.Д. Конакова, который отметил, что апокалиптика в народной культуре коми разработана слабо [Конаков 1999: 248–249]. Отдельной статьей выходило исследование В.В. Власовой об эсхатологических представлениях коми старообрядцев [Власова 2004: 135–144], ставшее основой отдельной главы ее монографии о коми староверах [Власова 2010: 108–115]. Годом позже, в 2011 г., вышел очередной сборник МАЭ РАН «Фольклор и этнография», в котором была опубликована наша статья о коми эсхатологии, целью которой было обобщение сведений по этой проблематике [Лимеров 2011: 163–167] и «предварительное описание представлений о конце света у коми» [Там же: 163].

Эсхатологические представления относятся к сфере народной религиозности, и коми апокалиптика, напрямую связанная с русской православ-

¹ Статья подготовлена в рамках проекта фундаментальных исследований УрО РАН в 2015–2017 гг. № 15-13-6-30.

ной традицией, использует сходные мотивы, образы. Особенно это касается тех этнических групп коми, среди которых было распространено старообрядчество (Вашка, верхняя Вычегда, Печора), а также влияние религиозного движения *бурсьылысьяс* (певцов добра). Легенды о конце света, бытовавшие в этой среде, рассказывают о приходе Антихриста, о его числе 666 и других его атрибутах, о всемирном голоде, предваряющем Страшный суд. Эти версии рассказов о последних временах ориентированы на письменную традицию – рассказчики нередко ссылаются на книжный первоисточник, многие образы и мотивы этих легенд действительно имеют книжное происхождение [Белоусов 1991: 9–33; Белова 2004: 389; Лимеров 2011: 163–167]. Вместе с тем в коми фольклорной традиции есть другая группа текстов о конце света, образность которых существенно отличается от рассмотренной выше. В этих рассказах отсутствуют характерные для христианской апокалиптики образы Антихриста и Страшного суда, но ощущается близость сюжетов к архаическим мифам о мировых катастрофах, которыми завершаются космические циклы. Задача данной статьи – по материалам подобных текстов выявить формы этнической эсхатологии коми (эсхатологических представлений), связанные с нехристианской (мифологической) образностью.

Эсхатологический нарратив представляет собой повествование о событиях, предшествующих мировой катастрофе. Сюжет строится как диалог двух персонажей, один из которых сообщает другому эсхатологический прогноз, полученный им из некоего сакрального источника. В контексте этого прогноза исторические события выглядят как кодированная информация, расшифровываемая рассказчиком, как сценарий конца света. Вот типичный сюжет эсхатологического нарратива¹, записанного мной в 1996 г. в селе Мужы Тюменской области на р. Оби:

У меня была бабушка. И она все нам рассказывала, какая жизнь будет дальше. Она это рассказала, когда стала собираться за Камень жить, и мне тогда говорит: «Внучка, раньше уже рассказывала, да, наверно, в голову ты не взяла. Давай, пока не уехала, расскажу, может, и ты кому-нибудь дальше расскажешь про эту жизнь». И она рассказывает: «Скоро, – говорит, – война начнется. Скоро уже. Война будет большой, долго будет идти». А я ей: «Бабушка, ты ведь ни одной буквы не сумеешь прочитать, откуда это все знаешь?» А она говорит: «У нас головы не такие». А я снова ее спрашиваю: «Что же у тебя за голова, у меня ведь такая же». «А теперь, – говорит, – народ не таким будет. Другим будет, – говорит, – не будет таким, каким был в последнее время. Потом война закончится, народ будет жить, да поживать будет, строить будет семьи. Народу сначала мало будет, убьют многих. И народ, – говорит, – будет жить лучше, и народ не заметит, когда начнет портиться. Понемногу

¹ Здесь и далее текст приводится в подстрочном переводе с коми языка, выполненном автором статьи.

портиться начнет. А после уже и видно будет, что народ портится. Кто-то начнет пить, кто-то что-нибудь плохое будет делать. А этого раньше не было. А после, – говорит, – народ очень хорошо будет жить: в шелках в баню идет, в шелках к корове выходят, а веселья не будет. Потом, – говорит, – дети перестанут умирать. Очень редко будут умирать дети. А взрослые будут от бед и напастей гибнуть». Она, конечно, не русскими словами это говорила, а у меня уже русские слова выходят. «И в каждом углу начнется война. Отец, – говорит, – убивает сына, а сын убивает отца. Жизнь станет очень плохой. После народ обратится к Богу, но будет уже поздно. Начнут строить церкви, но поздно будет. Народ опустится, станет много пьянства. Если много пьянства, там и много всякого зла. Потом в каждом углу станут драться, и, – говорит, – напоследок, при вхождении во второе тысячелетие земля загорится». Как она предсказала, через два с половиной года началась война, Отечественная [Лимеров 2005: 531–532].

Рассказчица сообщает информацию о конце света в 2000 г., полученную от своей бабушки, которая в 1938 г. переехала из Сибири на свою родину в Ижму. Точкой отсчета событий, предшествующих мировой катастрофе, является прогноз начала Второй мировой войны, как сбывшийся, а значит, и подтверждающий всю остальную информацию. Послевоенная жизнь, предсказанная бабушкой, будет хорошей и богатой: *«в шелках в баню ходят, в шелках к корове идут»*, перестанут умирать дети, при том, что люди год от года будут *«портиться»* – пить, делать *«что-то плохое»*, вплоть до узнаваемых явлений 1990-х гг., таких как строительство церквей и повальное пьянство, братоубийственные войны на территории бывшего СССР. Отсчет поколений людей как от «лучших» к «худшим» ведется от поколения бабушки, у которых даже *«головы не такие»*. Иными словами, они по-другому мыслят, видят мир, отсюда и пророческий дар бабушки, видимо, присущий всему этому поколению.

Показательно, что употребление в своей речи русских слов рассказчица также относит к признакам деградации своего поколения по отношению к поколению бабушки. По-видимому, представление об обрусении как о признаке деградации людей бытовало достаточно давно, во всяком случае, оно фиксируется в произведениях К.Ф. Жакова, издававшихся в начале XX в. в Санкт-Петербурге. Как отмечает екатеринбургский литературовед Е.К. Созина, «герои его авторских легенд – это мифологические богатыри, объявляемые первопредками нынешних коми. В рассказах и очерках <...> охотники северных лесов имеют <...> внешние признаки, сближающие их с “богатырской чудью” – это высокий рост и сила <...>. Маленькие люди, т.е. по факту – русские, заполняют землю, однако такими же маленькими были представители “карликовой чуды”, вышедшие из земли и потом в нее вернувшиеся» [Созина 2007: 172].

Начиная с поколения внуки, последующего за «хорошим» поколением бабушки, начинается постепенная деградация людей: от малого пьян-

ства к большой войне, завершающейся мировым пожаром при вступлении во второе тысячелетие. Эта концепция воспроизводит циклическую парадигму мифологического времени: историческое движение, в ходе которого происходит деградация поколений, как бы изживает себя и завершается концом мира. Мифологический сценарий эсхатологии предполагает следующее возобновление космогонии, поэтому рассказчица от имени бабушки включает в легенду повествование о событиях, которые произойдут уже после конца времен: «Потом, – говорит, – Дьявол задаст Иисусу вопрос: “Снова слишком много народу создал. А рабочих дней много даешь, а отдыха – только один день”. А Иисус Христос отвечает: “В эти пять дней будут все успевать”. Снова говорит Дьявол: “Народ создашь и снова дашь строгость народу”. А он отвечает: “Народу если строгость не дашь, он будет хуже волка. Друг друга есть начнут, никакого толка не будет”» [Лимеров 2005: 532]. Иисус и Дьявол в этом тексте выступают как создатель мира и его антагонист, т.е. воспроизводится известный в коми фольклоре дуалистический космогонический сюжет. Действие происходит уже после того, как Иисус создал новый мир, и речь идет о том, как уберечь новый народ от деградации.

Идея деградации каждого последующего из поколений человечества, видимо, изначально заложена в эсхатологический сценарий – без этого механизм циклического движения мирового процесса к последующему обновлению мира попросту не стал бы работать. В том или ином виде эта идея присутствует в мифологиях многих народов [Евзлин 1993: 57]. Что касается коми, то представления о смене ряда поколений людей вследствие их постепенной деградации ярко выражены в текстах о чуде, зафиксированных в разное время у коми-пермяков и отчасти у коми-зырян. По этим текстам довольно уверенно реконструируется традиционная мифологическая модель энтропии-обновления космоса как процесс смены ряда поколений чуди.

Первым поколением признается чудской карликовый народ (ростом с вершок, лошадь – ростом с овцу, сохой величиной с ложку пахали землю, рожь шилом жали, всемером колос валили), живший в некие доисторические времена, когда мир имел другие пространственно-временные параметры: карликовый чудин мог прикоснуться рукой к небу. Время этого народа определяется двумя тысячами лет, по истечении которых «Бог меняет» народ, насылая потоп, губящий карликовую чудь.

В Доеговском р-не была д. Пома, теперь поле уже. Там, говорят, были дома маленькие. Будто, жил там мелкий народ, и их инвентарь мелкий находят, и – посуду. Мы ведь живем 1960-й год «после потопа», а раньше тоже жили, только другие. Мы будем жить 2 тыс. лет, как и они; Чучкие – мелкий народ был. Этот народ бог сменил («*вежэм*»), потопил всех, переменял. А затем новый народ, крупный пришел [Грибова 1991: 46].

По другой, более популярной версии карликовая чудь хоронит себя в земле. На смену карликам приходит другое поколение людей, ассоциирующееся с богатырями. Чудские богатыри – это легендарные герои, основатели ряда коми-пермяцких селений и чудских *кар'ов* – городищ, располагавшихся на высоких речных берегах. Наименования некоторых городищ-*кар'ов* зафиксированы в местной топонимике; известны и населенные пункты, основанные некогда чудскими богатырями, и названные, между прочим, по их именам. Финал богатырской чуди трагичен. Предания повествуют о том, что когда пришел новый народ (предки современных людей) или же с наступлением христианской эры чудины – богатыри заживо погребли себя в своих ямных жилищах. Близким по типу к образу богатырской чуди является образ чуди языческой; в некоторых фольклорных текстах коми-пермяков богатыри являются даже предводителями язычников, выступающих против христианизации. По преданиям, городища чуди находились на холмах, которые в современной топонимике зафиксированы как «чудские». Жилищами служили пещеры, а чаще землянки или ямы, крыша которых держалась на четырех столбах. Камской чуди часто приходилось воевать с «разбойниками», приплывавшими на больших лодках с верховьев, поэтому городища-*кар'ы* были укреплены и соединялись друг с другом подземными ходами. На врагов чудские воины скатывали бревна с крутого берега, сбрасывали камни. Борьба против врагов нередко отождествляется с сопротивлением христианизации. Основным противником чуди в этом случае является св. Стефан Пермский, приплывающий к язычникам по реке на каменной глыбе. Он рубит священную березу, рушит истуканов. Языческая чудь также погребает себя в земле или уходит с уже христианской территории [Лимеров 2008: 159–183].

Таким образом, представления о смене поколений включены в общую календарно-мифологическую концепцию развития и энтропии мира. Первое после карликов поколение богатырей обладает самыми незаурядными качествами, следующие за ним «язычники» и далее «обычные» люди с каждым разом становятся все более слабосильными. Вместе с тем, постепенно приходит в упадок и общее состояние мира. По мере того, как поколения сменяют друг друга, отдаляясь от первого, жившего в Золотом веке «начала начал», усиливаются процессы всеобщей энтропии, упадка мирового порядка, и в результате мир как бы возвращается к исходному состоянию, ко времени карликовой чуди [Лимеров 2008: 174]. Отсюда мифологема слабосильности последних поколений людей: у коми это выражено в представлении о том, что в конце времен люди всемером будут поднимать одну соломинку; у русских – люди вдвоем будут нести один веник к бане и т.п. [Panchenko 2001].

Энтропийный процесс должен завершиться концом света – всемирным пожаром или потопом, за которым последует обновление мира под «руководством» демиурга – Ена (Бога). Надо заметить, что полностью эсхатологический сценарий фактически не может реализоваться в рамках единого нарратива, но он всегда предполагается, поскольку рассказчик имплицитно соотносит себя с современным ему поколением людей, живущим во временном отрезке между предыдущим – богатырским, языческим или непосредственно чудским поколением, и поколением последующим – более слабым, а значит и более близким к финальному светопреставлению. В эсхатологических нарративах не о чуде эта схема реализуется эксплицитно, при этом мировой энтропийный процесс и деградация людей начинаются как бы от времени самого персонажа-посредника Ср. русск.: «Раньше какие были мушцины – здоровенные, крепкие»; «Поколение из поколения слабже становится» [цит. по: Щепанская 2002: 222]. В первом рассмотренном нами тексте этим персонажем является бабушка, а внучка-повествователь уже отмечает у себя начальные признаки деградации, многократно возрастающие количественно в сюжете эсхатологического прогноза. Эти признаки в тексте имеют хронологическую последовательность от времени беседы бабушки с внучкой и мировой войны через примеры постепенной порчи народа к последней братоубийственной войне, а также имеют привязки к реальным историческим событиям, датам, узнаваемым слушателем. Благодаря такой календарно-исторической организации сюжета прогноза получает необходимую достоверность для того, чтобы слушатель мог адекватно воспринять дальнейшую космологическую информацию.

Данная (мифологическая) версия эсхатологического сценария не знает концепции Страшного Суда. Образ Иисуса Христа, даже если он присутствует в текстах, не имеет христианского содержания. Он не судия, а демиург, он не судит грешных и праведных, а разрушает старый мир и создает новый. Это значит, что источником эсхатологической информации является мифологическая традиция, а не христианская. Отсюда особый тип персонажа-посредника, обладающего пророческим даром. Это, как в анализируемом тексте, человек, принадлежавший к другому, лучшему, но уже изжившему себя поколению, или колдун-*тõдысь*, «знающий», колдовская сила которого, кроме всего прочего, включает и способность предсказывать. В жанровом отношении такие тексты относятся к преданиям о героях, обладающих необычными качествами: силой, колдовским знанием, охотничьей удачей или тем и другим. В этом случае эсхатологическое предсказание может включаться в текст как отдельный мотив, дающий дополнительную информацию о силе героя. К примеру, сюжетная структура предания о Джыдж Ивõ (Иване Стриже), колдуне из с. Нившера, представляет собой последовательность трех основных мотивов, в первом из которых

репрезентируется колдовская сила героя, во втором – его необычная физическая сила, а в третьем – его пророческий дар [Лимеров 2005: 326–328]. В качестве мотива эсхатологический прогноз может включаться в тексты нарративов о колдуне Тюве, но может бытовать и в качестве самостоятельного рассказа в цикле преданий об этом же герое [Лимеров 2005: 316–326]. То, что эсхатологическое пророчество исходит от сильного колдуна, не случайно, поскольку только сильным колдунам приписываются свойства видеть скрытое и предсказывать будущее. Знание об этих свойствах колдуна создает дополнительный авторитет для исходящей от него эсхатологической информации. Тем не менее сведений о пророчествах колдунов, относительно других их свойств, сравнительно мало. Вот несколько типичных колдовских эсхатологических прогнозов. Тексты даются в пересказе.

Тюве: Лымва дважды опустошится, потом и не будет жителей; железные кони появятся, железные птицы будут летать, паутина будет висеть – все предсказал: о тракторах, самолетах, радиотелефонных проводах. В своих сеньях людей убивать будут. Война третья еще будет. Мужской род совсем исчезнет. Бабы будут по лесу бродить мужские следы искать. Спорить будут, это медвежьи следы или мужские. Даже за мужские штаны драться будут [Лимеров 2005: 325–326, 529–530].

Джыдж (Стриж) Ивõ: в вылибском бору откроется сплавной завод, после этого будут мучить людей принудительной работой и налогами. И после закрытия сплавного завода откроется такая тюрьма, где умрет много людей. И после этого будет большая война, и убьют много народу. Мужского рода никого не останется. Будут женщины ходить по медвежьим следам. Будут думать, что медвежьи следы это следы мужчин. И станут два брата бояться друг друга. И станут люди топиться в воде из-за голодной и тяжелой жизни. И когда на плесе возле деревни Троицк из бревен образуется земляной хлам, после этого земля поменяется, и никого живого не будет на земле [Лимеров 2005: 326–328].

Петра Вань: Будет полно железа. По небесам железо будет летать, и по воде огонь будет ходить. Рыбы не будет, в лесу птицы не будет, на Выми жителей не останется, только на холме Кыркеш останется один петух. Так и случилось. Всюду железо. Нет ни рыбы, ни птицы [Лимеров 2005: 528].

Джыдж (Стриж) Кузьма: Будет такая жизнь, что всюду повиснет паутина, проволоки ведь тогда не знали. Раньше не знали заборов ни в лесу, ни возле дома, а он говорил, что всюду будут заборы. А сейчас ленивых и вороватых жуликов полно, вот и строят заборы. Молодые будут пьянствовать. Эта жизнь и наступила (Зап. в 1999 г. от М.Д. Михайловой, с. Нившера Корткеросского р-на РК. Соб. А.В. Панюков, Г.С. Савельева) [ИЯЛИ: B1101].

Старый знахарь: в Костином бору жить не будут, нечистое там место. Там будут сильно строиться, но мужиков живых там не будет (Зап. 14.06.1997 г. от Н.В. Порошкиной, 1959 г.р., с. Грива Койгородского р-на РК. Соб. П.Ф. Лимеров).

Таким образом, подобные пророческие нарративы оперируют определенным набором знамений, которые традиция приписывает тому или

иному колдуну¹. К примеру, легендарный богородский колдун Тюве жил приблизительно в конце XIX в., поэтому народная рефлексия XX в. приписывает ему предсказание тракторов (железные кони), самолетов (железные птицы), проводов (железная паутина). Однако «железо» в данном случае не более чем мифологема, указывающая на крайнюю энтропийность описываемого мира. Эсхатологическое «железо» противопоставлено живой природе настоящего времени: железные кони, железные птицы – значит, не живые, паутина – здесь метафора железного неба². В отношении грядущего «железного» мира колдовской прогноз коррелирует с символикой христианских, в частности, старообрядческих легенд. Ср. в верхнепечорской легенде: «Медные будут небеса, железной станет земля» [Лимеров 2005: 534], т.е. земля вся будет покрыта железом, а небеса превратятся в медь. Последнее отсылает к космогонической легенде о строительстве небес Богом (Еном) и Дьяволом (Омблем), когда последний воздвигает медные небеса ниже небес Ена (Бога), отчего на земле начинаются засуха и голод.

Медь – строительный материал ада, выше об этом уже говорилось. В других апокрифических текстах «железным» описывается облик Дьявола: «...и стал облик его как железо раскаленное» [Тайная книга 2008: 172]. Таким образом, концепция «железного мира» в последние времена имеет апокрифические корни, «железный мир» эксплицирует идею царства Дьявола, инвертированного по отношению к миру людей: железо тяжелее воздуха, но оно будет летать, а огонь будет ходить по воде не потухая. С мифологемой «железного царства» Дьявола коррелирует идея голода, от которого люди начинают вымирать. Уже современность описывается как мир, где «всюду железо, нет ни рыбы, ни птицы»; что касается эсхатологического голода, то он настолько невыносим, что «многие пойдут искать еды к бесу: “Накорми нас. Мы живем голодно!”» [Лимеров: 2005: 534]. С идеей голода связана идея последней войны, в результате которой на свете не останется мужчин. Мир женщин эсхатологичен, поскольку не имеет продолжения во времени, в этом смысле он является инверсией современного мира мужчин.

Этот человек умер уже, был попом, это он рассказывал. До двухтысячного года будет жизнь. Потом начнется наводнение, и если останутся сколько-то человек, то останутся. А хозяином вместо Ельцина будет женщина (Зап. 14.06.1997 г. от Н.В.Порошкиной, 1959 г.р., с. Грива Койгородского р-на РК. Соб. П.Ф. Лимеров).

Таким образом, мифологический сценарий конца мира предполагает постепенное ухудшение условий жизни людей, а вместе с этим и дегра-

¹ Набор этих символов универсален, они описаны в указанной выше литературе.

² В современных старообрядческих проповедях предсказание о «железной паутине» связывается с идеей «всемирной паутины» интернета. Считается, что в конце времен дьявол явит свой лик по этой паутине через экран монитора компьютера (Проповедь в Поморской старообрядческой Церкви).

дацию самих людей, вплоть до финальной катастрофы. Характерно, что событийный ряд, ведущий к катастрофе, строится как введение в традиционный уклад инноваций. Это и известные железные кони, птицы, паутина, в который рассказчики видят трактора, самолеты и провода, но инновацией является и поведение людей, нарушающих традиционный уклад пьянством, воровством, убийствами. Мотив инноваций отсылает к текстам о карликовой чуди: чудь жнет хлеб долотом, но появление в их мире серпа, орудия, предназначенного для жатвы, становится знаком гибели этого народа. В нашем случае, инновации не просто *означают* наступление новых времён, они реально вытесняют из жизни традицию. Избыток *железных*, т.е. неприродных предметов в мире, которые еще и летают, плавают, ездят – приводит к прекращению воспроизводства *природной* жизни: мелеют реки, опустошаются леса, исчезает рыба, звери, птицы, наступает голод и, наконец, прекращается человеческий род. Этот сценарий последних времён, судя по всему, не имеет ничего общего с христианской апокалиптикой. Если в последней предполагается воскресение людей после Страшного суда, то здесь и мир, и населяющие его люди полностью изживают себя. Мир уничтожается полностью, так что новое поколение людей как бы уже и не имеет никакого отношения к предыдущему.

Литература и источники

Ахметова 2010 – *Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 336 с.

Власова 2004 – *Власова В.В.* Эсхатологические представления коми староверов // Арт. 2004. № 4. С. 135–144.

Власова 2010 – *Власова В.В.* Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 2010. 172 с.

Грибова 1991 – *Грибова Л.С.* Чудь по коми-пермяцким верованиям // Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. 350 л.

Евзлин 1993 – *Евзлин М.* Космос и история. М., 1993. 270 с.

Конаков 1999 – *Конаков Н.Д.* Му вежъм (Конец света) // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 248–249.

Кузнецова 1998 – *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. 250 с.

Лимеров 2008 – *Лимеров П.Ф.* Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008. 256 с.

Лимеров 2005 – *Лимеров П.Ф.* Му пуксьъм – Сотворение мира / Сост., перевод, предисловие, комментарии. Сыктывкар, 2005. 624 с.

Лимеров 2011 – *Лимеров П.Ф.* Эсхатологические представления коми по материалам фольклора // Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 163–178.

Panchenko 2001 – *Panchenko A.* Eshatological Expectations in a Changing World: Narratives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture // SEEFA Jornal. Spring 2001. Vol. 6. No. 1. P. 10–25. – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko2.htm>

Созина 2007 – *Созина Е.К.* Этноландшафт в произведениях писателя коми К.Ф. Жакова // «Мультикультурализм» в современном художественном мышлении. Тюмень, 2007. С. 170–185.

Тайная книга 2008 – Тайная книга (вопросы Иоанна на Тайной Трапезе Царя Небесного) // Голубиная книга / Сост. Д. Дудко. М., 2008. С. 170–176.

Щепанская 2002 – *Щепанская Т.Б.* Антиматеринство: к народной эсхатологии XX века // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 219–230.

**От обряда к преданию: к вопросу текстообразования
современных устных рассказов о жертвоприношении
на Ильин день в с. Ношуль Прилузского района
Республики Коми**

Л.С. Лобанова

Тексты о жертвоприношении на Ильин день в с. Ношуль, выборка которых представлена в приложении к данной работе, были записаны в указанном населенном пункте в 2006 г. в рамках обследования фольклорной культуры прилузских коми. Во время работы было замечено, что в ответ на традиционный вопрос об Ильине дне следовал рассказ о хватании ильинского мяса. Например:

[А Илля лун йывсьыс мый висътавлісны?] А Илля лун сія августын, Ильин день. Сэки, Илля луннас важжён бык яй пужмны или Петыр лунё, ог нин помнит. Шужоны тай Илля яй кватайтны. Илля яй кватайтны, значит, сэки быксё сёйёны. Значит, важжён, колкозтёгыс на еишиё, коді быдтё сія обществоас сетё бык. База вылё катёдасны, сэні начкасны, котёл приташишитасны и сэні пужны, и сэні сёйёны.

(Зап. 23.06.2006 г. от А.П. Вахнина, 1928 г.р., пос. Чекша Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

[Про Ильин день что рассказывали?] Ильин день в августе, Ильин день. Тогда, на Ильин день раньше мясо быка варили или в Петров день, уже и не помню. Говорят, ильинское мясо хватать. Ильинское мясо хватать, значит, тогда быка ели. Колхозов тогда ещё не было, и кто-то будто обществу дает быка. На базу поднимут, там заколют, котёл притащат, там же варят, там же едят.

Данный факт спровоцировал исследование, цель которого рассмотреть ритуальную основу мотива «хватания ильинского мяса», причины его устойчивости в культурной памяти, а также выявить роль этого мотива в текстообразовании устных рассказов.

Теоретические основы исследования. Несколько десятилетий назад подобные записи могли изучаться: лингвистами в аспекте реализации языковых возможностей в речевом высказывании (по теории речевых актов) или этнографами, как реализация самого обряда жертвоприношения в части изучения духовной культуры этнографической группы прилузских (в частности, ношульских) коми. Исследовательские интересы фольклористов, предметом изучения которых являлось устное народное поэтическое творчество, ограничивались записью и поэтико-текстологическим анализом фольклорных текстов (сказки, песни, причитания, заговоры), как художественных. Так, в отчете, составленном на основе материалов сысольско-лузской и верхнесысольской фольклорных экспедиций 1960–1961 гг., фольклор с. Ношуль представлен в основном песенными жанрами (обрядовая и необрядовая лирика, причитания, частушки)¹ [НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 211а], которые позднее лишь в незначительном виде были зафиксированы фольклорно-этнографической экспедицией 2006 г. Большую часть собранного в 2000-х гг. материала составила устная проза (мифологическая), рассказы об обрядах (в основном, календарных и похоронно-поминальных), воспоминания о событиях исторического прошлого [НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719]. Связано это не столько с угасанием фольклора, сколько с трансформацией фольклорной традиции (объекта изучения), характеризующейся инклюзивностью – «включенностью всей фольклорной культуры и отдельных её слагаемых в систему жизнедеятельности этноса» [Путилов 2003: 73], вследствие которой последовало изменение определения фольклорной традиции, которая с точки зрения семантики стала определяться как «передача по каналам устной коммуникации культурно и социально значимых сообщений; то же касается любых элементов традиционной культуры (народного танца, узоров орнамента, элементов обряда, правил этикета, приемов кустарного ремесла, навыков строительной или хозяйственной деятельности и т.д.), т.е. “текстов культуры” в широком смысле слова» [Неклюдов 2013: 9]. Определение фольклора как особого типа коммуникации повлекло смещение фокуса исследовательских интересов с поэтики фольклорного текста (включая исследование сюжетных и композиционных приемов) на прагматику, когда изучение фольклорных форм проводится «в аспекте их практического применения» [Адоньева 2004: 23], включая анализ поэтики текста (филологический аспект). Именно такое понимание фольклора позволяет рассматривать приведенные в приложении к работе устные тексты в предметной области фольклора.

¹ Предпочтение, впрочем, объясняется и тем, что в эти годы коми фольклористы работали над созданием свода коми народных песен, первый том которого вышел в 1966 г.

Вернемся к содержанию текстов, которое в общем виде может быть определено как рассказывание традиции или воспоминание об ушедшей традиции. В большинстве случаев в фольклорно-этнографических экспедициях приходится иметь дело не с реально наблюдаемыми обычаями, а именно с такого рода описаниями или упоминаниями об обрядах в рассказах информантов. Существенным моментом здесь является вопрос о статусе обрядовой практики.

Если обряд является актуальной ритуальной практикой, у исследователя появляется возможность сопоставить обряд (как некое ритуальное действие) и рассказ о нем (вербальный текст), записанный от носителей традиции, а также изучить взаимосвязь ритуально-обрядовой практики с традиционной картиной мира. Рассматривая проблему соотношения этнографического факта и его фольклорной экспликации на монгольских экспедиционных материалах 2006–2009 гг., С.Ю. Неклюдов отмечает, что обычай и рассказ о нём не сводимы друг к другу, и приводит примеры «неполных совпадений и даже полных несовпадений “устных экспликаций” с самой обрядовой деятельностью». Исследователь, рассмотрев вербальные формы рассказов и ритуальные практики, приходит к выводу, что «устные описания обычаев и обрядов, принадлежащие носителям традиции, <...> не являются прямой проекцией описываемой практики», соответственно «конструируемая с ее помощью ритуально-магическая реальность не вполне совпадает с той самой обрядовой практикой, участником (а не сторонним наблюдателем) которой является интерпретатор». Ценность таких текстов заключается в том, что они дают «каузальное» понимание обряда – «рассказывают о поводах и достигаемых целях обряда, очень редко – о его мифологической семантике», в то время как, наблюдая за обрядом, исследователь может составить описание, которое дает «инструментальное» понимание обряда [Неклюдов 2011: 40, 45, 46]. Само по себе наблюдение за обрядом позволяет описать совершаемые действия, реалии, исполнителей и участников, место и время, произносимые тексты. Смысл обряда раскрывают комментарии, мотивировки, интерпретации, которые не встречаются при совершении обряда, но содержатся в рассказах носителей традиции. Обряд, переданный на языке слов информантом, «“ближе” к языку обряда, следовательно, модель мира, представленная обрядом и рассказом о нем информатора, в значительной степени одна и та же» [Байбурин, Левинтон 1977: 308]. Таким образом, записанные от носителей традиции рассказы об актуальных обрядах не могут рассматриваться только как описание или иллюстрация этнографического явления, но в них проявляются связи с системой народных верований и представлений, народного мировоззрения, а также закономерности фольклорного процесса.

Совершенно иной подход необходим при рассмотрении текстов, содержащих упоминания об обрядах, которые составляют историческое прошлое народной традиции локального сообщества. Связано это с редукцией традиции, что чаще всего обусловлено сменой религиозной системы или хозяйственной деятельности. Так, например, в связи с антирелигиозной кампанией под запрет попали календарные традиции, приуроченные к датам церковного календаря, а переориентация традиционного хозяйства присваивающе-производящего типа с преобладанием охоты, хлеборобства и льноводства на животноводство изменило структурно-функциональные, идеологические и социальные векторы обрядов и ритуалов¹. Потеряв свою актуальность, события исторического прошлого сохраняются в коллективной памяти и передаются по устным каналам. Информант, рассказывая, апеллирует к устным источникам знаний: «слышал», «мама рассказывала», «говорят, было такое». Этим подтверждается принадлежность текстов к фольклорной культуре, основным критерием которой является – «самостоятельное бытование текста, уже «оторвавшегося» от очевидцев описываемых в этом тексте событий» [Азбелев 1964: 163]. В таком случае обряд и текст с его упоминанием вступают в те же соотношения, что события исторического прошлого и фольклор, и выводят исследование в область проблемы соотношения действительности и фольклора, которое предлагается рассмотреть на основе описаний обряда жертвоприношения на Ильин день, имевшего место до 1930-х гг.², и устных рассказов с его упоминанием, зафиксированных в 2000-е гг.

Общие сведения об обряде жертвоприношения у народа коми.

Первые сведения об обряде жертвоприношения у коми встречаются в «Дневных записках» И.И. Лепёхина³, который он наблюдал в с. Объячево 22 июля 1771 г.:

«В селе Объяченском застали мы пиршество Пермское, от праздника Ильи Пророка, котораго во имя они церковь имеют; тут мы имели случай приметить их некоторые суеверные обряды, которые без сумнения от времен древняго их богослужения происходят. В Ильин день собираются все окольные жители в село Объяченское; каждая деревня, а иногда и две сложая, приводят с собою быка или теленка, которых они в сей день закалывают, и обществом употребляют в снедь. И так Илья Пророк умоляем бывает от них приношением быка; а Прокопий закланием барана.

¹ В частности, см. статью о десакрализации мифологических образов и трансформациях обрядов «проводы Утушки, Костромы, Русалки и т.д.» [Тульцева 2013].

² Дата устанавливается на основе воспоминаний информантов, рожденных в 1920-е гг., которые в детские годы были свидетелями проведения обряда.

³ И.И. Лепехин положил «начало научного, в том числе этнографического изучения Коми края», и на его материалы позже ссылались многие исследователи традиционной культуры коми [Терюков 2011: 79].

Хотя христианское богослужение истребило в них и следы бывших при таких приношениях обрядов; однако на верно сказать можно, что их древнее богослужение не разнилось от языческого богослужения Мордвы и Чуваш, о котором пространно в дневных моих записках на 1768 год сказано; ибо они те же самые обряды имеют: когда кто старейший пьет из собрания: то есть наклоняют голову до тех пор, пока старейшей не опорознит стакан» [Лепёхин 1814: 236–237].

Приведенный текст соответствует жанру путевых заметок – автор описывает увиденное, подробно останавливаясь на том, что его, принадлежащего другой культуре, больше всего удивило. Источник «экзотики» видится автору в языческих корнях богослужения, сам обряд представлен фрагментарно, проведены параллели с подобными ритуалами других народов. В контексте поисков дохристианских верований обряд жертвоприношений в летне-осенний период у народа коми представлен также в других этнографических описаниях XIX в. [Сорокин 1848; Попов 1848: 173; Малахов 1887]. В этнографических исследованиях обряд жертвоприношения приводится как один из ритуалов в составе календарно-обрядового комплекса, некогда имевшего место на праздники: Прокопьев день (8 июля по ст. ст. / 21 июля по н.ст.), Первый Спас (1 августа / 14 августа), Успение Богородицы (15 августа / 28 августа), день святых Флора и Лавра (18 августа / 31 августа), Рождество Богородицы (8 сентября / 21 сентября), но в большинстве случаев – Ильин день (20 июля / 2 августа) [Белицер 1958: 324–325; Конаков 1993; Панюков, Савельева 2006; Панюков 2012; Уляшев 2012]. Связано это с образом святого, на формирование которого повлияли как ветхозаветные и библейские сюжеты (поднимается на небеса на огненной колеснице; способен послать град, дождь и засуху, закрывать и отворять небеса; возжигает жертвенного тельца), так и совпадение даты почитания святого с определенными циклами солнечного (20 июля – «три-девятый день»; 2 августа – «сорокадневный рубеж» после летнего солнцеворота) и хозяйственного календарей (окончание заготовки сена и начало жатвы, перевод скота с дальних выпасных угодий на ближние, у оленеводов – начало движения в сторону зимних стоянок, охотников – выход на боровую дичь, рыбаков – возможность лова рыбы лучением) [Конаков 1993: 85–88; Уляшев 2012: 62]. В результате этого в народной традиции коми сложился неоднозначный образ святого Ильи (*Илля ен, Илля-пророк, Илля Великей*), которому отводилась роль повелителя стихий и покровителя в земледелии и скотоводстве, способного наказать за ненадлежащее почитание и помочь в несчастьях. К Илье-пророку обращались во время засухи или дождей, пожаров или пропажи скота, у него просили обильного урожая и здоровья домашнего скота, ему посвящали индивидуальные и общественные обеты, устанавливали престольные / часовенные / заветные праздники (почитание иконы, установка креста, построение часовни, посвящение престола церк-

ви), проводили молебны с обходом территорий и общинной трапезой, жертвовали домашний скот, боровую дичь, рыбу. В ряде локальных традиций коми возникновение обычая закалывать домашний скот на Ильин день связывается с легендой об олене, распространенной не только у коми [Попов 1848: 173; Белицер 1958: 235; НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 818], но и среди других финно-угорских народов и у населения Русского Севера [Зеленин 1991: 384; Шаповалова 1973; Конкка 1988].

Не преследуя цели изучения обряда жертвоприношения, не будем останавливаться на теориях его происхождения. Отметим лишь, что Е.С. Новик рассматривает разные формы жертвоприношений в коммуникативном аспекте, где принесенное в жертву является адресованной репликой, причем выгодной (угодной) для получателя. В таком случае принесение жертвы представляет собой высказывание, выраженное в форме ценности, передаваемое с целью не только умиловить, но и отблагодарить, поддержать отношения и даже вызвать адресата на ответный дар [Новик 1984: 135–149]. Подобным образом могут быть рассмотрены и обетные жертвоприношения, одним из вариантов которых является принесение жертвы на Ильин день. В таких случаях адресатом выступают святые, которым в народной традиции отводится покровительство над стихиями и различными сферами хозяйственной деятельности человека. В качестве отправителя жертвы может выступать как общество, так и индивид. В случае пожара, эпидемии, засухи или другой кризисной ситуации, угрожающей всему сообществу людей, обращаются к конкретному святому, который почитается как покровитель данной стихии, и дают обет / завет принести в жертву домашнее животное всем обществом. Индивидуальные жертвоприношения отправляются по завету или обещанию конкретного человека. Попад в кризисную ситуацию, а это может быть болезнь, пропажа человека или животного, верующий обращается за помощью к святому и обещает / дает завет в качестве вознаграждения за оказанную помощь посвятить ему жертву в день почитания святого. Кроме того, встречаются жертвоприношения в виде продуктов животноводства или наиболее символически значимых частей животного. Таким образом, вопрос о жертвоприношении, с одной стороны, связан с культом святых, годовым циклом церковного и хозяйственного календарей, и местной историей – с другой, всестороннее рассмотрение которого возможно только с учетом локальных особенностей.

Жертвоприношение на Ильин день в с. Ношуль в этнографических описаниях XIX века. Первые сведения о рассматриваемом обряде относятся к середине XIX в. и представлены в работах учителя Вятской гимназии Михаила Сидоровича Косарева (1804–1871). Он побывал в селах Летка

и Ношуль Вологодской губернии в 1850-х гг.¹, а в село Ношуль повторно выезжал в 1858 г., где и застал празднование Ильина дня. Именно эта дата указывается в очерке «Ильин день в селе Ношульском», опубликованном в периодическом издании «Русский дневник»² в 1859 г. Содержание текста соответствует его названию и представляет собой последовательное описание увиденного и услышанного на Ильин день в с. Ношуль 20 июля 1858 г.

«20 июля 1858 года сама природа, столь скупая в наших странах на ясные дни, казалось, приглашала ношульских жителей праздновать с ней вместе. День был чудный. Жители, пермяне и пермячки, с раннего утра все на ногах: суетятся, хлопчут. В каждом доме постанут, чистят, моют, приводят все в порядок и одеваются в праздничное платье. Раздается благовест к обедне, и крестьяне идут чинно в церковь, разодетые в лучшие наряды свои, мужчины, женщины и девицы отдельными группами.

Молодые щеголи в суконных, синих или голубых азиях, подпоясанные красным кушаком, в жилетах и картузах, с платками, повязанными на шею; молодые щеголихи в шелковых или, по крайней мере, в ситцевых сарафанах, которых проймы и концы оторочены красным шелковым или шерстяным шнурком; на голове убор, называемый «сборник», обведенный вокруг красной лентой, завязываемой назад; длинные концы этой ленты украшены стеклярусом; большой шелковый или шерстяной платок, красный, зеленый или желтый, но непременно полосатый, повязан сверх сборника; шея украшена нитками стекляруса, в ушах серьги с длинными серебряными или стеклярусными подвесками, а на руках серебряные или медные кольца. Любо смотреть на веселье и довольные лица!

Пришедши в церковь, каждый из них, старый и молодой, покупает у старосты восковую свечу, большей или меньшей ценности, смотря по состоянию, непременно сам ставит ее пред иконою празднуемого святого.

Между тем, собрался народ и из окрестных селений. Началась божественная служба. Скромно и набожно выслушивает ее собравшийся народ и усердно молится святому пророку. Но вот кончилась и обедня. В это время в церкви начинается говор, шум. Некоторые из крестьян торопятся выйти, теснятся в дверях. Что за странное явление в таких набожных богомольцах? Едва только кончилась обедня, еще причет поет многолетие, еще не затворены царские ворота, а они уже спешат выйти из церкви! Спрашиваю церковного старосту: «А что, Ульян, разве молебна не будет сегодня?» – «Как не будет! Вон уж налой ставят» – «Так зачем же народ выходит?» – «Торопятся, вишь, скот колоть да мясо варить надо. Бабы-то здесь останутся. Ведь и свои молебны надо справлять!» – «Какого скота? Зачем это?» – «А вот, видишь, земли-то у нас пашенной больно мало,

¹ В частности, описанию некоторых ритуалов семейной обрядности (крещения, свадьбы, «рекрутского набора») ношульских зырян посвящена публикация в Вятских губернских ведомостях [Косарев 1856].

² «Русский дневник» – петербургская газета, издававшаяся П.И. Мельниковым-Печерским в первой половине 1859 г., в которой наряду с правительственными распоряжениями, публиковались известия из губерний [<http://feb-web.ru/feb/periodic/pp0-abc/pp1/pp1-3872.htm>].

да та плохо родит: мокра больно. Ну, а скот есть чем кормить: и луга за рекой, и по дороге есть, и в лесу есть места; оброк лесничему платим, так скот-то у нас есть. А у кого плохо разводится, так тот и обещает на праздник батюшки Ильи-пророка принести в жертву первого бычка, какой у него родится, нищей братии, то есть, и всем православным христианам пожертвовать. Ну, и дает Господь, скот поправляется, больше скота бывает. Вот и сегодня мужички, некак пятеро или шестеро, привели по бычку, а бывает и больше. И священникам доход есть, и в казну церковную будет...» – «Да как же, ведь это нехорошо колоть скот подле церкви?» – «Как подле церкви? Нет! Тут недалеко овраг есть близ реки. Ну, там и быют. Разимут на части: задние ноги, язык и почки отложат священнику, передние ноги дьякону и причту, а кожу и сало продадут, потом и вырученные за них деньги внесут в церковную казну. Остальные части и внутренности скотины варят в котлах уже на берегу реки. Сваривши этот остаток, приносят мясо к церкви и, разделивши на несколько частей, складывают эти части в нарочно приготовленные корыта»...

Между тем, как мы разговаривали с Ульяном, священники, местный приходской и благочинный Объячевский, служили молебны. Вдруг около церкви сделался шум. Вскоре народ стал выходить из церкви. Вышли и мы. Смотрим, вокруг шести корыт собралось несколько крестьян. Все стоят в благоговейном молчании. Приходит священник с дьяконом и причтом, читает над корытами молитву. Но едва только он успел окропить их святою водою, как все предстоящие пермяки бросаются с криком: «Ар, ар!» на корыта, толкают друг друга; всякий старается схватить кусок побольше. При этом пермяки замечают, что чем больше бывает шума и крика, тем лучше.

Но вот кончился и этот обряд. Старики и молодежь расходятся по домам...» [Косарев 1859, цит. по: Конаков 1993: 89–91].

Данный текст может рассматриваться с разных позиций. Как форма подачи этнографического материала (отражение структуры и содержания праздника) текст может считаться полным, в некотором роде – детальным описанием праздника, составленным по хронологическому принципу. Отмечены дата и место событий, участники и сценарий ритуальных действий, в числе которых уборка помещений, соблюдение поста, надевание праздничных нарядов, служба в церкви, закалывание животных, отведение доли, приготовление мяса, освящение, совместная трапеза. Внимательный наблюдатель отметил многие детали происходящих событий (наряды, поведение и мнение людей), которые, как будет показано ниже, остаются в стороне в этнографических текстах. Представлены комментарии и истолкования участников ритуальных действий, передано настроение участников праздничных церемоний, а также впечатления автора – очевидца событий, что стало возможно благодаря особой форме и способу подачи материала, в которых прослеживаются характерные черты очерковой прозы. Данный жанр позволяет автору непосредственно отражать действительность. Художественную ценность тексту придают доступный и интересный язык, природные зарисовки, яркие портреты сельских жителей, включение прямой

речи. Перечисленное дает основание отнести его к литературному творчеству и рассматривать как литературный текст в ряду подобных произведений, что сформировали базу для развития художественной прозы коми [Лимерова 2010].

Совершенно иной вариант описания Ильина дня в с. Ношуль приводится М.С. Косаревым в разделе «Народное веселье» рукописи «Пермяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда»¹ [ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130], разделы которой выделены по «стандартному запросу Русского географического общества» [Крашенинникова 2007: 56], а текст отличается научным стилем изложения.

«К числу праздников, особенно уважаемых Ношульскими Пермяками, принадлежит Ильин-день, 20 июля. К этому празднику готовятся Пермяки за ранее²; иной года за два и за три. Если у него плохо разводится скот, то он обещается первого бычка, который у него родится, принести в жертву Св. Пророку Илии, чтобы Бог благословил и умножил его стадо. Таких бычков 2-х и 3-х годовалых приводят в Ильин день к церкви села Ношульского до 5, 6 и 7, а иногда и до 10. Дожидаются пока Священник отслужит обедню. По окончании Божественной службы, тотчас, в овраге близ реки, в довольном разстоянии от церкви, колют быков и разнимают их на части: заднюю ногу, язык и почки отдают Священнику, передняя лопатки Диакону и притчу, кожу продают потом и полученные за неё деньги вносят в церковную казну. Остальные части и внутренности скотины по надлежащем очищении варят в котлах там же на берегу р. Лузы. Сваривши, приносят мясо к церкви, и там складывают в нарочно приготовленные корыта. Как только Священник прочитает надо ними приличную молитву и окропит Св[ятой] водою, все Пермяки бросаются с криком: «ар, ар!», на корыта, толкают друг друга: всякой старается схватить кусок по больше. При этом Пермяки замечают, что чем больше бывает крику и шуму, тем значит более благословенна принесенная жертва» [ГАКО: Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 41об.–42].

Таким образом, перед нами два варианта описания праздника Ильина дня в с. Ношуль середины XIX в. Отличие приведенных вариантов обусловлено разной природой текстов – литературного и научного, в зависимости от которых меняется их содержание, стиль, форма и способ подачи этнографического материала, более того, мы можем проследить конструирование научного текста из биографического опыта. Некоторые особенности изложения этнографического материала в образно-художественной манере рассмотрены выше, подробнее остановимся на научном тексте. Автор описывает лишь один эпизод праздника Ильина дня ношульских пермяков – обряд жертвоприношения, поэтому заметно уменьшается содержание как самого текста, так и предмета описания. Научный текст характеризуется

¹ Дата поступления в архив 24.02.–6.03.1863 г. Подробнее о рукописи см. [Плюсков 1994; Крашенинникова 2007].

² В тексте сохраняются орфография и пунктуация источника.

деперсонализацией, и, не читая очерка, невозможно дать однозначный ответ на вопрос: был ли автор участником событий или составил описание по рассказам местных жителей. В очерке удается совместить два способа описания обряда: автор — очевидец праздника — описывает происходящие действия, в то время как о цели, поводе, ходе событий рассказывают носители традиции. Кроме того, в очерке передан нелинейный характер обряда, действия которого происходят одновременно в разных местах: после литургии мужчины идут к реке закалывать животных, а женщины и дети остаются в церкви на молебен и выходят уже к приготовленному мясу. Данный факт, к сожалению, упущен в этнографическом тексте. В целом, в научном описании основной сценарий обряда жертвоприношения остается без изменений. Сведения об обряде, полученные от носителей традиции, включены в текст научного описания как ритуальные мотивировки и комментарии к обрядовым действиям.

Кроме того, в очерке описывается этнографическая ситуация, в которой подчеркивается преобладание в традиционном хозяйстве ношульских коми животноводства в силу климатических и географических условий, а также отмечено место обряда в церковной общине и системе религиозных представлений. Жертвоприношение не противоречит законам церкви, так как заклание животных происходит за территорией храма. Священнослужители проводят службу в честь пророка Ильи, а также участвуют в освящении мяса. Кроме того, жертвоприношение приносит доход церкви (в виде внесения в казну выручки от продажи сала и кожи животных) и служителям, которым выделяют мясо животных. И судя по пояснениям носителей традиции, жертвоприношение упрочивает религиозную веру ношульцев и может рассматриваться как некий способ приобщения к Богу. Если у кого плохо разводится скот или постигают неудачи в животноводстве, он обращается к святому Илье за помощью и обещает, в случае устранения недолжного хода событий, принести в благодарность быка, жертвуя его всей православной братии, тем самым признавая присутствие Господа. Таким образом, возникают параллели с библейским сюжетом, согласно которому пророк Илия доказывает язычникам истинность веры в единого Бога и свою приверженность Ему, когда по просьбе Илии ниспадает огонь Господень на жертвенного тельца [3 Цар 18: 36–38]. Данный сюжет вполне мог использоваться при адаптации народного календаря коми (основанного на природных и хозяйственных циклах) к годовому кругу церковных служб и праздников, в результате чего святой Илья получил функции покровителя и охранителя домашнего скота.

В научном тексте описание обряда жертвоприношения приводится в контексте рассмотрения различий в проведении данного ритуала у зырян Усть-Сысольского уезда, ношульских и орловских пермяков, среди

которых ношульский ритуал отличается хватанием ильинского мяса с криком и шумом. Подобное поведение участников обряда нам не встретилось ни в одной публикации, посвященной изучению и описанию обряда жертвоприношения у коми или других народов. Наоборот, в большинстве случаев подчеркивается соблюдение тишины при совместной трапезе, и очень бережное отношение как к мясу, так и остаткам пищи, которую обычно закапывают или используют в магических целях (например, закапывают в хлеву обглоданную кость с целью увеличения поголовья скота).

Приведенные интерпретации исполнителей обряда («Пермяки замечают, что чем больше бывает крику и шуму, тем лучше» [Косарев 1859]; «более благословенна принесенная жертва» [ГАКО: Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 42]) не отражают его семантики, но вполне соответствуют общей целевой установке обряда жертвоприношения – исполнение закрепленного традицией хода вещей, заключающееся в выполнении ранее данного обещания богу и соблюдении всех условий для получения им ответного дара. Таким образом, мы можем говорить о традиционности такого ритуального поведения, исключая случайное стечение обстоятельств, с одной стороны, и локальности его распространения – с другой.

Более того, нам удалось найти дополнительные архивные материалы о ритуале хватания жертвенного мяса на Ильин день. Они относятся к середине XIX века и представляют работы воспитанников Вологодской духовной семинарии. Так, в одной из рукописей, которая хранится в материалах П.И. Савваитова¹, описывается распространенный среди зырян (без указания населенного пункта) обычай «молить быка во славу Ильи Пророка или св. Власия». Животное, «преимущественно быка не кладеного», жертвуют несколько семей по общему согласию. На день Ильи Пророка рано утром приводят его к церкви, закалывают, разделяют на части, оставляя кожу и сало в пользу церковной казны, задние части – священнику и притчу, остальное – варят в котлах. По окончании божественной службы обходят поля вокруг деревни – «выгонные земли», останавливаясь около крестов и читая молитвы «о здравии домашнего скота». Возвратившись к церкви, священнослужитель благословляет приготовленное и разложенное по корытам мясо. «Довольно смешно бывает при этом случае смотреть на

¹ Рукопись озаглавлена «Зыряне, степень их образования, господствующие нравы, обычаи и поверья», относится к середине XIX в. Автор ее неизвестен, по предположению А.И. Терюкова данная «рукопись этнографического характера» может принадлежать одному из семинаристов Вологодской духовной семинарии, выходцу из Коми края, который по просьбе своего преподавателя (П.И. Савваитова) собирал «различные материалы во время каникул на своей родине, в первую очередь по обрядовой жизни» [Терюков 2011: 158].

усердие при хватании кусков жертвенного мяса, когда от многолюдства по необходимости нарушается всякий порядок. Шум, крик, давка, летящие куски говядины, корыта, поднятые над головой – всё это обыкновенно при этом случается». В завершении трапезы раздают щи нищим и пьют канун – пиво, «сваренное на счет всех жителей деревни» [РО РНБ. F. XVII–111. Л. 30–39об]. Во второй рукописи отмечается, что народ хватает священное мясо, и при скоплении народа «бывает ужаснейший шум, крики, нередко драки между ребятишками» [Попов 1841]. Кроме того, в дер. Корольки Гурьевского с/с Прилузского р-на, где некогда была часовня Ильи-пророка, бытуют рассказы о «хватании мослов» на Ильин день, которым завершалась совместная трапеза жертвоприношения¹.

Ритуальное поведение во время обряда жертвоприношения, выражающееся хватанием мяса и криком, на наш взгляд, можно рассматривать с разных позиций. По сути, оно противопоставлено христианскому поведению – тишине, смирению, молитве, и в целом может характеризовать язычников, подобно тем, которые описаны в выше упоминаемом библейском сюжете. Дохристианские истоки обряда усматриваются в хватании кусков жертвенного мяса, которое объясняется сутью самого обряда жертвоприношения, а именно – «установление коммуникации между священным и светским мирами посредством жертвы, т.е. вещи, разрушаемой в процессе церемонии». Обычай сохранять в целостности шкуру (её передают в церковную казну) и ноги (мясо варят большими кусками и хватают мослы) также «указывает на стремление обеспечить контакт» с адресатом [Новик 1984: 136].

Заметим, что приуроченность обряда жертвоприношения к конкретной календарной дате – Ильину дню – обеспечивала регулярное ежегодное его повторение, что в свою очередь создавало условия для закрепления в традиции, которая прерывалась только в 1930-е гг. в связи со сменой религиозной, общественной, хозяйственной системы. Обряд жертвоприношения из явления традиционной культуры перешел в область устной традиции, согласно законам которой и был переформатирован. В нашем распоряжении есть несколько вариантов таких текстов. Первый из них был записан через сто с лишним лет после описанного М.С. Косаревым обряда жертвоприношения.

Воспоминания о жертвоприношении на Ильин день в с. Ношуль:

Илья яй сёйом (висьт).

*Илья яй сёйом. Важон вёлі Илья яй
сёйоны двацатого юля. Тая делёйс вёлі
Октябрьской революцияѳдз. Кодлѳн вёлі*

Поедание ильинского мяса (рассказ)

Раньше ильинское мясо ели 20 июля.
Было это дело до Октябрьской револю-
ции. У кого случится несчастье в

¹ Автор выражает благодарность за предоставленные сведения Валентине Александровне Лимеровой (ур. с. Гурьевка) и Павлу Федоровичу Лимерову.

лоас несчастье семья пиын, скѳтина пиын и так далее, найѳ крестьянаыс кѳсийсьѳны сетны енлы Илья яй, зѳлюнъяс. Двадцатого июля, кор вичкоын понасяс службаыс, лѳччѳны Луз дорѳ Илья яй кватайтны. Сѳні пуѳмаѳсь вичкоын уджалысьяс яй пѳртъясын, гырысь пѳртъясын пудов на десять, кык пѳрт, кум пѳрт. И вот сѳтчы матѳдѳчѳнѳ став, кодѳ желайтѳ, всем сеталѳнѳ Илья яй, пуѳм яй. Но часто олѳ сѳдзи, што сеталасны вывытѳ дыр, и виччысьны дыр, начинайтѳнѳ яйсѳ пѳртсьыс кватайтны, кодлѳ кутиѳм кусок сюрас, мыйтѳм сюрас, кык-кум-нѳль и т.ѳ. Тайѳ вѳлѳс вѳчѳма сы понда, как бытѳ бы яйсѳ сетѳнѳ енлы, но фактически унджыкыс мунѳ вѳлѳ поплы, дьякѳнлы, соломицкы, трапезникъяслы, а йѳзлѳ мыйѳтчи кутиѳм кусѳк сюрас, тадзи хватайтлѳсны. Тадзи йѳз сетѳсны енлы яй. Тайѳ иушьѳ Илья яй хватайтѳм.

семье или что-то подобное, они, крестьяне, обещают дать богу ильинское мясо – быков. 20 июля, когда в церкви закончится служба, спускаются к Лузе ильинское мясо хватать. Там церковные служители к этому времени уже сварили мясо в котлах, в больших котлах пудов на десять, два-три котла. И вот туда подходят все, кто желает, всем раздают ильинское мясо, вареное мясо. Но часто бывает и так, что раздают долго, и ожидающиеся начинают мясо с котлов хватать, кому какой кусок достанется, сколько достанется, два-три-четыре и т.д. Это делали для того, что, как будто мясо дают богу, но фактически большая часть идет попу, дьяку, псаломщику, трапезникам, а народу перепадает кое-какое, и так расхватывали. Так народ давал богу мясо. Это называется хватание ильинского мяса.

(Зап. 30.03.1961 г. от А.К. Тарасова, 1899 г.р., с. Ношуль Прилузского р-н РК. Соб. А.К. Микушев) [ИЯЛИ: А1576; НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 211а. Л. 138–139]¹.

Жанровая разновидность этого фольклорного текста А.К. Микушевым определена как рассказ. Надо сказать, что подобные тексты долгое время оставались в стороне от научных интересов фольклористов. На общем фоне отчета, составленного по результатам фольклорных экспедиций 1960–1961 гг., в котором содержатся записи обрядовой и необрядовой лирики, сказок и других образцов фольклорных жанров, вышеприведенный рассказ выглядит исключением. Вероятно, собирателя привлек необычный мотив – хватание ильинского мяса, поэтому рассказ и был зафиксирован собирателем, а позже включен в отчет по результатам фольклорной экспедиции.

Текст записан в форме монолога², и нам неизвестен контекст его воспроизведения. По структуре текст близок к рассказу-описанию, построен-

¹ При сопоставлении рукописного текста и аудиозаписи были выявлены разночтения, поэтому текст приводится по аудиозаписи.

² В целях экономии аудиоплѳнки в те годы фольклорные тексты преимущественно записывали после предварительной подготовки. Данная аудиозапись начинается словами: «Село Ношуль Прилузского р-на Коми АССР висъталѳ ‘рассказывает’ Тарасов Афанасий Константинович ‘Илья яй сѳйѳм ‘поедание ильинского мяса’», а сам текст больше напоминает доклад.

ному по хронологическому принципу. Основное содержание рассказа – это воспоминание об обряде жертвоприношения на Ильин день, которое проводилось в с. Ношуль до 1930-х гг. Повествование ведется от третьего лица, поэтому мы не можем сказать был ли рассказчик участником, очевидцем описываемых событий. Традиционно такие устные рассказы называются фабулатами (интерсубъективные формы), и они отличаются от меморатов (субъективированные формы), в которых рассказчик описывает случаи из личного опыта [Зуева 2002: 93]. Кроме того, именно фабулизация повествования позволяет считать событие частью исторического прошлого, что в свою очередь относится к коллективной памяти носителей данной традиции и выражается в фольклорных текстах. Учитывая специфику фольклорных текстов, у нас появляется возможность, с одной стороны, проследить механизмы формирования фольклорного текста, и с другой – механизмы отбора, преобразования исторических элементов в этих текстах.

В первую очередь сопоставим разные варианты экспликации обряда жертвоприношения, представленные в описании М.С. Косарева и рассказе-воспоминании А.К. Тарасова. Стабильным выглядит основной сценарий обряда: служба в церкви, закалывание животных, выделение доли, приготовление мяса, освящение священнослужителями, хватание мяса – представленный по хронологическому принципу. Заметны изменения отдельных элементов обряда. В первом варианте разделанное и приготовленное за территорией храма мясо приносят к церкви, раскладывают по корытам, и после освящения священнослужителем народ с криком расхватывает куски. Во втором: мясо разделявают, варят в котлах на берегу реки, там же раздают и / или хватают. Возможно, здесь имеет место более поздний вариант обряда. В целом, подобное редуцирование мест событий говорит в пользу устной природы текста, рассказчик не описывает реально наблюдаемые действия, а пересказывает текст о событии.

Больше всего разница заметна в истолкованиях ритуального поведения – хватания мяса, данных носителями традиции. В середине XIX в., когда было составлено описание обряда жертвоприношения, ритуал был частью системы жизнедеятельности местного деревенского коллектива. Для его участников хватание мяса с криком и шумом на территории храма – это часть общего ритуала жертвоприношения, точное повторение которого является необходимым условием исполнения обряда, что выражается и в толкованиях. Во втором случае обряд жертвоприношения – событие прошлого, осмысляемое рассказчиком с позиций своего времени. И, несмотря на то, что в устной традиции на уровне языка сохраняется взаимосвязь мотивов «поедания ильинского мяса / хватания мяса» и «принесения жертвы богу / Илье», рассказчик предлагает свою интерпретацию, согласно которой жертвование мяса церкви – всего лишь способ обмана простых людей

священнослужителями, что безусловно является идеологической установкой того времени, а хватание мяса, над которым рассказчик ранее может быть и не задумывался, истолковывается на основе личного жизненного опыта. Однако именно это событие – хватание ильинского мяса – выступает в качестве сюжетообразующего мотива в текстах, записанных в XXI в.

Обряд жертвоприношения в записях начала XXI века. Упоминания о принесении в жертву животного в современной традиции включаются в контекст воспоминаний об Ильине дне. Детальность воспроизведения фольклорного текста в условиях интервью зависит от того, насколько точно вопрос собирателя связан с условиями естественного контекста его бытования. В большинстве случаев текст о необычном явлении прошлого – хватании ильинского мяса, следовал на вопрос об Ильине дне. И здесь взаимосвязь обеспечивается на лексико-семантическом уровне: Ильин день – ильинское мясо.

Несмотря на различия в содержании и объёме зафиксированных фольклорных текстов, между ними наблюдаются существенные общие моменты. Во-первых, все поздние тексты имеют устную природу происхождения, что подтверждается высказываниями информантов: «говорили», «мама рассказывала», «рассказ мамы передаю», «отец говорил». Во-вторых, рассказ провоцируется вопросом собирателя, а не естественным воспроизведением собственного житейского опыта. В данном случае вопрос становится частью рассказа, задает тему, организует и структурирует текст. В-третьих, во время интервью транслируется готовый текст, основанный на пересказе услышанной истории о событии прошлого, имевшем место на Ильин день. Структура текстов близка к преданиям, в основе которых лежит пересказ услышанной истории, а не создание нового рассказа [Липатова 2008: 93]. Этим обеспечивается устойчивость сюжета, который может быть описан следующим образом: на Ильин день (тема) около церкви расхватывают мясо (сюжетообразующий мотив / интрига), принесенное жителями села и сваренное в котлах. Именно 'хватание мяса' выступает сюжетообразующим мотивом, который сохраняется в памяти населения благодаря необычности, точнее диссонансу. Первый заключается в необычном поведении, второй – в том, что бесплатно отдается животное из личного хозяйства. Отсутствие сюжетообразующего мотива наблюдается только в рассказах информантов, переселившихся в с. Ношуль в зрелом возрасте (тексты под № 6, 7, 8).

Таким образом, анализ разных типов текстов: путевые заметки (дневник), очерк (литературное произведение), этнографическое описание (научный текст), устный рассказ-воспоминание, пересказ события – позволяет проследить переход актуального обряда в фольклорное явление. Современные экспедиционные записи уже не дают сведений о реальном обряде, не являются описанием обряда или воспоминанием о нем реального участ-

ника, поэтому не могут определяться как устный рассказ об обряде жертвоприношения. По содержанию и структуре (пересказ прошлого) тексты могут рассматриваться только как предания, сюжетообразующим мотивом которых выступает «необычное событие» – хватание ильинского мяса.

Литература и источники

Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. 312 с.

Азбелев 1964 – *Азбелев С.Н.* Современные русские рассказы // Русский фольклор. Вып. 9. Проблемы современного народного творчества. М.; Л.: Наука, 1964.

Байбурин, Левинтов 1977 – *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Об анализе новых записей свадебного обряда // Современность и фольклор. М., 1977, С. 305–311.

Белицер 1958 – *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX. М.: Наука, 1958.

ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130 – *Косарев М.С.* Пермь Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда // ГАКО. Фонды Вятской ученой архивной комиссии. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130.

Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д. Цивиной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович, К.В. Чистова. М.: Наука, 1991. 511 с.

Зуева 2002 – *Зуева Т.В.* Русский фольклор. Словарь-справочник: Книга для учителя. М.: Просвещение, 2002.

Зыряне 2010 – Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / Сост. В.А. Лимерова. Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2010. 520 с.

Конаков 1993 – *Конаков Н.Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. С. 85–95.

Конкка 1988 – *Конкка А.П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии / Науч. ред. А.П. Конкка, Э.С. Киуру. Петрозаводск, 1988. С. 77–95.

Косарев 1856 – *Косарев М.С.* Обычаи ношульских зырян // Вятские губернские ведомости. 1856. № 49. С. 297–299.

Косарев 1859 – *Косарев М.* Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. № 65.

Крашенинникова 2007 – *Крашенинникова Ю.А.* Обзор материалов вятского архива по традиционной культуре южных коми // Вятский родник: Сборник материалов восьмой научно-практической конференции. Киров, 2007. Вып. 8. С. 55–59.

Лепехин 1814 – *Лепехин И.И.* Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина, академика и медицины доктора; вольного экономического в с.п. друзей природы испытателей в Берлине и Гессенгомбургского патриотического, обществ члена по разным провинциям Российского государства в 1771 г. СПб: Императорская Академия наук, 1814. Т. 3. С. 236–237.

Лимерова 2010 – *Лимерова В.А.* К вопросу о становлении национальной словесности: зырянская тема в литературных документах // Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / Сост. В.А. Лимерова. Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2010. С. 3–12.

Липатова 2008 – *Липатова А.П.* «Чудо» / «история»: характер вариативности предания и легенды // Традиционная культура. 2008. № 2. С. 88–95.

Малахов 1887 – *Малахов М.В.* Быкобой у пермяков в день Св. Флора и Лавра: Посмертные записки М.В. Малахова // Записки Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1887. Т. IX, вып. 1. С. 85–96.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 211а – *Микушев А.К., Чисталев П.И., Муравьева Г.А.* Материалы сысольско-лузской и верхнесысольской фольклорных экспедиций 1960–1961 гг. // НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 211а. Сыктывкар, 1972.

НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719 – *Крашенинникова Ю.А., Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.* Отчет о полевых исследованиях в Прилузском районе Республики Коми в 2006 г. // НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719. Сыктывкар, 2008.

НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 818 – *Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.* О полевых исследованиях фольклорной экспедиции в сельском поселении «Богородск» Корткеросского района Республики Коми в 2012 г. // НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 818. Сыктывкар, 2015.

Неклюдов 2011 – *Неклюдов С.Ю.* «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография. К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова / Отв. ред. А.К. Байбурин, Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 40–47.

Неклюдов 2013 – *Неклюдов С.Ю.* Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. С. 9–15.

Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.

Панченко 2001 – *Панченко А.А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1. С. 7–9.

Панюков 2012 – *Панюков А.В.* Праздничные обходы территорий в локальных традициях коми // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 72–85.

Панюков, Савельева 2006 – *Панюков А.В., Савельева Г.С.* Храмовые и заветные праздники в Коми крае // *Paleoslavica. International Journal for the*

Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. XIV. Cambridge, Massachusetts. 2006. P. 262–286.

Плосков 1994 – *Плосков И.А.* Вятский исследователь финно-угорской культуры М.С. Косарев // История и культура Волго-Вятского края (К 90-летию Вятской ученой архивной комиссии). Тезисы докладов и сообщений к межрегиональной научной конференции. Киров, 1994. С. 431.

Попов 1841 – *Попов Г.* Описание жертвоприношения в честь Ильи Пророка, что бывает в 20 день июля // Сборник сочинений воспитанников Вологодской семинарии 1841 г. [ОР РНБ: Q.XVII. – № 231]. Цит по кн.: Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / Сост. В.А. Лимерова. Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2010. С. 273.

Попов 1848 – *Попов Е.А.* Путевые заметки от Усть-Сысольска к Вишерскому селению Вологодские губернские ведомости. 1848. № 10-12. (цит. по кн.: Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / Сост. В.А. Лимерова. Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2010. С. 158–174).

Путилов 2003 – *Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура; In *memoriam*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. 464 с.

РО РНБ. F. XVII–111 – Зыряне, степень их образования, господствующие нравы, обычаи и поверья // Рукописный отдел РНБ. F. XVII–111. Л. 30–39 об.

Сорокин 1848 – *Сорокин П.А.* Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. (цит. по кн.: [Зыряне 2010: 301–302]).

Терюков 2011 – *Терюков А.И.* История этнографического изучения народа коми. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 79–81.

Тульцева 2013 – *Тульцева Л.А.* Заговенье на Петров пост: этнокультурное наследие русских в образах Утушки, Костромы, Русалки-коня // Русские: этнокультурная идентичность. М.: ИЭА РАН, 2013.

Уляшев 2012 – *Уляшев О.И.* Ильин день в селе Вольдино: традиции в потоке времени // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 61–72.

Шаповалова 1973 – *Шаповалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера / Отв. ред. Б.Н. Путилов и К.В. Чистов. Л.: Наука, 1973. С. 209–223.

Приложение

1. [А Илля лун йывсьыс мый висъявлісны?] А Илля лун сія августын, Ильин день. Сэки, Илля луннас важён бык яй пуёмны или Петыр лунё, огнин помнит. Шуёны тай, Илля яй кватайтны. Илля яй кватайтны, значит, сэки быксё сёйёны. Значит, важён, колкозтёгыс на ешшё, коді быдтё сія обществоас сетё бык. База вылё катёдасны, сэні начкасны, котёл приташитасны, и сэні пуёны и сэні сёйёны. (Зап. 23.06.2006 г. от А.П. Вахнина, 1928 г.р., пос. Чекша Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

[Про Ильин день что рассказывали?] Ильин день в августе. Тогда на Ильин день раньше бычье мясо варили или в Петров день, не помню. Говорят, мол, ильинское мясо хватать. Ильинское мясо хватать, значит, тогда быка ели. Колхозов тогда ещё не было, и кто-то будто обществу дает быка. На базу поднимут, там заколют, котёл притащат, там и варят мясо и там и едят.

2. [А Илля лунсё помнитанныд?] Илля луныс арнас сія. Важён Илля луннас вичко дінын Илля яй раздавайтлісны. Специальнő бычокъяс быдтőны, мыйке őшьяс, и сійő сэсса начкасны вечернятő, вичко дінас катőдőны кусокъясőн кераласны и сійő вурзялőны, кодї удитас, сійő босьтас Илля яйсő. Илля яйőн сійő и шуисны. А ми кайлывлімő жő, да миянлы челядыдлы мый сэн дőнзяс. [А кодї őшсő вайő?] А кодї, этő богу дают, да сійő богу дают. Сійő вечернясő вайőны мукőд, да сэнї и начкőны мыйкő. Этлы войтő узьтőдасны либő мыйке вечернятő начкőны. Вот сійő енлы сетőны водзын вőлі, а őні пом лои. (Зап. 24.06.2006 г. от Е.П. Пономаревой, 1920 г.р, с. Ношуль Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

[А Ильин день помните?] Ильин день он осенью. Раньше на Ильин день около церкви ильинское мясо раздавали. Специально выращивают бычков, и накануне закалывают. К церкви поднимают кусками и набрасываются, кто успеет, тот и схватит ильинское мясо, ильинским мясом и называли. Мы тоже бегали туда, и нам, детям, что уж там достанется. [А кто быка проводит?] Кто, это богу дают, это богу дают. Это накануне некоторые приносят, и там и закалывают. На ночь оставляют либо накануне закалывают. Вот это богу отдавали раньше, а сейчас конец пришел.

3. А Илля луннас пő ешшő őшкőс начкывлőмась. Вот сія кодї пő мыйкő висьőны, кодї видзан кőсйисьő енмыслы мыйтетерны быдтыны зїлконтő – бычокъястő, вот сэсса сія и Илля лун кежад бычоктő ваясны вичко дінад. Тайőлы тоже мамыс меным висьтасьліс, сійő басниőн жő баита, мам баснинас. Сэсса начкасны пő вичко дінас, сійő гырысь кусockъясőн пő кераласны, а ыджыд пőрт влőма, сэсса сія пőртйас став яйтő тčasны и мыйке пуасны. И сэсса вот и шуőны пő, Илля яй пő кватайтны. Сійő видзан, сэсса, кодї кыдзи вермő, гырысь кусockъястő босьталő вот, Илля луннас вот сійőлы. [А кőні сейőны вичко дорас или гортас нувőны?] Вот сійőлы бара от тőд, от куж висьтавнытő, кőні сейисны сійőлы, да вот только сійőлы мам висьталő. Шуő пуасны пő да, сэсса вот сійő попыд видзан и мыйкерő, Илля яй кватайтны, сійő пуőм бőрад, вот сійő босьталасны. А őтїг мужик шувőма: талун пő мыйкекерőны, Илля лун пő празднутőны, а ме пő нель чалля зорőд пő, висьталő, тчи. Да рытнас гымавны мőдас, сверкайтны, да зорőдыд пузпазмунас дай сотчас дай. Вот ий őшйисис Илля луннад, уджалőма, сразу и сотчőма зорőдыс. [Оз позь уджавнысő?] Вот сія кőсйисьőма, как сійő

шуд пö, быдтö праздниксö кулитöма как, вот йöзыс пö празднуйтöны, а ме пö турун пö пуктi – нель чаля зорöд. Вот сэсся гымавны мöдас, да турун зорöдыд сотчас. [Кодi сiя кöсйысьö зiлкунсö вайны?] Сiя, наvernö, кöсйысьö зiлкуньястö вайны сiя вот, гашкö, мыйöнкö висьö мортыс – вот и сiя кöсйысьö енмыслы, сiя вот Илля лун кежас енмыслы сiя видзан кöсйысьö, вот сiя мыйкötö бычоктö быдтыны и сетны енмыслы, сiя быдтö, енмыслы сетö. Оз тай жалитны, ви, кöсйысин енмыдлы – быдтi и сет, вайöны вичко дорас, сiдзи вöлöма важöн. А öнi [смеётся] вот быдтi да сет. (Зап. 24.06.2006 от Л.А. Можеговой, 1932 г.р., дер. Якутинская Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

На Ильин день ещё и быка закалывали. Это вот кто, мол, болеет, обещает богу откормить быка, и потом к Ильину дню приводят бычка к церкви. Это тоже моя мама мне рассказывала, её разговоры, её словами говорю. Потом закалывают [бычка] около церкви, разрубаят на большие куски, и был большой котёл, вот в этот котел всё мясо складывали и варили. И потом, мол, говорили: ильинское мясо хватать. Потом кто как может расхватывают по большим кускам на Ильин день. [Где едят – дома или около церкви?] А это я уже не знаю, не могу рассказать, где ели, это только мама и рассказывала. Говорит, отваривают, попы потом, хватают после отваривания, разбирают. А один мужик и сказал, сегодня, мол, Ильин день празднуют, а я, мол, сложил стог меж четырех жердей. А вечером гром загремел, молния засверкала, и стог вмиг сгорел. Вот и хвалился работой в Ильин день, сразу стог и сгорел. [Нельзя тогда работать?] Он будто хулил праздник, вот люди празднуют, а я сено заготавливал, поставил стог меж четырех жердей. Гром загремит, и стог сгорит. [А кто обещает принести бычка?] Обещает, наvernö, тот, кто болеет, и обещает принести богу к Ильину дню бычка, откормить и принести богу, он будто богу дает. И не жалеют, обещал богу, отрасти бычка и отдай, принесут к церкви, так раньше было. А вот сейчас попробуй отрастить и отдать.

4. [Илля лунö мый вöчлисны?] Да быктö начкöны, быктö начкöны. [Кор и кöн сiя вöли?] Миян вот тан вöли, велдорас, неуна вот тая миян сайсянь, сэтi местаыс неуна гöристöйджык, гöраа места, сэнi вöли часовня. Часовня, важöн часовняд уна вöли, миян тан вöли, сэсся небылын, кöнi миян церковыс, сэтöн церков саяс за оврагом тоже вöли часовня, ми челядьöн ветлöдлiмö. Вот мыйкötö начкöны, быктö начкöны, сэсся Илля лунтö яйсö пуöны ыджыд котёлын, пуöны сэнi. Сэсся миян батьяс шуöны, но öнi мунамö Илля яй пö кватайтны. Сiйö значит пуöны, сiйö по кускам сэсся, но кодi пуö пуысьыд сэсся сеталö яйтö кусöктыснас. И важöн шуисны, но талун вöд колö мунны либö Илля яй пö кватайтны, Илля лунö. А Илля луныс 2-ое августа, наvernö, ог кö путайтчы. [Сiйö часовня дорас пуöны?] Да часовняыс сiя не-

ыджыд вичко жё как, но неыджыд, сэні став еньясыд и став, под куполом и неыджыд, абу ыджыд, неыджыд. [Кодлысь бычсё начкёны эськё?] А вот, кодлысь начкёны, сійё бара ог тёд. Но а сэки од ставлөн вёлі скётыд. Миян куим мёс вёлі, кык вёв вёлі, но вот, а сійё лунтё сэсся как церковной праздник важья, старинной праздникяс да, но, гашкё, быктё сэсся сетёны, оз жалитны, конечнё, на праздниктё, навернё, сідзи вёлі. Гашкё, кутшёмкё очередь да ли кодкё кёсйысис ли, вот сійё ог тёд. [А челядь или гырысьяс ветлёны Илля яйсё кватайтны?] Ми видзёдны только ветлөдлім челядьнад, ичөтөн, видзёдны сэки только ветлывлім-а. Но миянёс нин сэки сія лунтё од выходной, став кояд, деревня кояд выкоднөй да ставыс сія мунёны сэтчө. [Оз уджавны Илля лунад?] Оз конечнё, Илля лунтё ставыс мунёны сэтчө, вот Илля яй кватайтны пё. [А коді пувё?] А специальнө кодёскё выделитёны. Сэні сэсся попыд эм, попадаьяс тоже эм, эм жё праздник дырйиыд. Сэсся но сійё сулалёны, поздравляйтё да мыйда, мый талун праздник, сэтшөм кывьясөн. Ме ог нин ёна помнит. (Зап. 20.06.2006 г. от Н.И. Смоленской, 1926 г.р., с. Ношуль Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

[Что делали на Ильин день?] Быка закалывают. [Когда это было?] У нас здесь наверху, недалеко от нас, там на гористой местности была часовня. Раньше много было часовен, здесь у нас была, потом недалеко, где церковь, там за оврагом была часовня, мы детьми ходили. Вот быка закалывали на Ильин день и варили в больших котлах. Отцы наши говорили, пойдемте, мол, ильинское мясо хватать. Это значит отваривают, и по кускам, тот, кто отваривал, потом раздает по кускам. И раньше говорили, что сегодня, мол, надо идти хватать ильинское мясо, на Ильин день. А Ильин день второго августа, если не путаюсь. [Около часовни варили?] Да, часовня – это как маленькая церковь, небольшая, иконы там и всё, под куполом, небольшая. [У кого быка резали?] А вот у кого резали, не знаю. Но тогда у всех был скот. У нас было три коровы, две лошади, но в тот день, как церковный праздник, старинный церковный праздник, может и давали быка, не жалели, конечно, на праздник, наверно, так было. А может и была очередь или давали по обещанию, это вот не знаю. [Взрослые или дети ходили хватать ильинское мясо?] Мы детьми только смотреть ходили. Но тогда в деревне ведь выходной, во всей деревне, и все туда идут. [Не работают на Ильин день?] Нет, конечно, на Ильин день все идут туда ильинское мясо хватать, мол. [А кто варит?] Специально кого-то выделяют. Там есть и поп, попадаья, тоже присутствуют на празднике. Потом они стоят, поздравляют, сегодня, мол, праздник, такими словами. Я уже не очень хорошо помню.

5. СНИ: Баитлісны, деревняс по кругу каждой во кодкё видзё. Менам таво эм зілун, да, ёш сійёлё зільдө вердёны, да вот арыс лактіс нуёны эстчанё, мөд деревняс вёлас часовня [Кутшөм деревнян?] Яковлевская,

тая Якутинская сійё Яковлевской, сэтчаньын вёлас деревняас часовня. Сэтёні сэсся сійё օштօ гօтօвитасны да и кусօкъясօн вундаласны да и ставыс лактօны, но и поп и став сэтёні прихожане и весь приход и став сэтօн мыйкекерօны. И кватайтօны, օз босытны, да сійё, но тэчօма, кватитօны пօ яй кусօксօ да [Путօгыс?] Мылля пуօма, и мый сэні став нин да ыджыд котёл сэтчи индօма, сійё пуօма, лօсьօдօма и кватайтօны пօ, но видимо сэтшօм модаыс или кудз сідзи колօ ли. ТАН: Пасибօ пօ Енлы, пасибօ енлы. СНИ: Да Спасибо богу, спасибо богу, օз кօзяиныслы, а пасибօ богу. А мօд во ме, менам օчередь, ме должен нуны сійё зілюнсօ, вот сійё мыйке вылօ. [А начкылօмась сэні?] А дерт, сэні, коді сэсся вед яйօн эз нуны. [А эз висьтавлօй, мый кօсйысьмօн яйсօ нулօмась, висьօмысь ли мый ли?] А вот тайօлы ме օг куз висьтавны. Сійё йօрдан дорас но мыйкенас Рօштвонас сія попыс кор йօрдансօ вօчօ сэтёні сія пока сьылօ, молитватօ лыддօ пока сэтօны мыйкекерօ сія бабаыс кышօдтօгыс сулалас но кынман пօ, ме пօ Ен водзын кօсйыси кօсйысьлы тайօлы. А Илля луннас пօ гымалօ, օ господи, зорօдтօ օз позь тэчны, чардбиыс пօ ударитас, да сотчас. (Зап. 22.06.2006 г. օт Н.И. Супрядкиной, 1937 г.р., А.Н. Трофимовой, 1916 г.р., дер. Якутинская Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

Говорили, в деревне, мол, по кругу каждый год кто-то держит [бычка]. У меня, мол, в этом году есть бычок, стараешься его откормить. И вот осень настанет, и отводят туда. В той деревне [какой деревне?] в Яковлевской, это Якутинская, а та Яковлевская, в той стороне была часовня. Там этого бычка приготовят, на куски разделят, и все приходят: и поп, и все прихожане, весь приход. И хватают, а не берут, все сложено, и хватают куски мяса. [Не отварив?] Почему, отварено, раз все уж там, и большой котел есть, всё отварено, приготовлено, и хватают, мол. Но видимо такая мода была или так надо было. ТАН: Спасибо, мол, богу, спасибо богу. СНИ: Спасибо богу, спасибо богу, не хозяину, а спасибо богу. А на следующий год я, моя очередь, я должна отвести быка, вот на это. [А где закалывали?] А, конечно, там, ведь мясом не будут таскать. [Не рассказывали, что мясо приносили по обещанию օт болезни или ещё что?] Вот это я не могу рассказать. Это около проруби на Рождество поп поет молитвы, читает, там это женщина стоит без одежды, мол, замерзнешь, а я, говорит, обещалась перед богом. ТАН: На Ильин день гром гремит, օ господи, стог нельзя ставить, молния ударит, и сгорит.

6. [Илля лунсэ помнитанныд?] Сія Илля луныс второго августа, сійё кодлօн зілюн, коді баля, коді кукань вичкоօ вайօны сэтчи, сійё пօ бара мыйкетерны, вичкоօ, сэтні служитօны, мукօдыс тай специальнօ, коді мый вермօ сідзи и вайօмась. [Коді вайօ?] Кодлօн богатствоыс эм. Кодлօн абу, так сэсся мый. [Вичко дорас начкօны?] А сійё тоже օг вермы висьтавны. [Но вичко дорас пуօны?] А намернօ. Сэтэні специально псолонщикыс пусьыс вօлі,

пöрт вöлöма. (Зап. 22.06.2006 г. от А.А. Вахниной, 1923 г.р. (ур. дер. Лихачевская), дер. Якутинская Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

[Ильин день припоминаете?] Это Ильин день – второго августа, и вот у кого есть бычок, кто овцу, кто теленка приводят туда к церкви, службу проведут. Специально приносят, кто, что может. [Кто приносит?] У кого богатство есть. У кого нет, так что потом. [Около церкви закалывают?] Это не могу сказать. [А варят около церкви?] А наверно, там специально псаломщик был поваром, котел был.

7. [А Илля лунсö тані водзын празднуйтлісны?] БМИ: Тоже празднуйтлісны, став празднуйтлісны. БСК: Второго августа сійö. [Мый сэки вöчöны?] БМИ: юрбитны. БСК: Вичкоö кайлöны, коді богатöйджык, сія попыслы вайлöма зілюн. [Сэсся начкöны?] Начкöны, попыс да сэсся ий да попыслы яй лове. [А йöзыс абу сёйлöмабсь яйсö?] Сёйлісны, дерт жö, но а ог тöд попыс сэсся вердліс эз-я. [Зілюнсö попыслы быдтöны да Илля луннас сетöны] Да. (Зап. 24.06.2006 г. от С.К. Беляева, 1934 г.р., М.И. Беляевой, 1930 г.р., с. Ношуль Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

[А Ильин день здесь отмечали?] Отмечали, все отмечали. Второго августа это. [Что тогда делали?] Молились. В церковь ходили. Кто более богатый, приносили попу бычка. [Его закалывают?] Закалывают, и попу мясо будет. [Бычка для попа откармливают и приводят на Ильин день?] Да.

8. [Илля лун йылысь кывлід?] Да 2-ого августа, сія лыддысяс арсё праздник нин, аръя нин. Шуöны Илля лун пö прöйдитіс, туруналöны кор, куст саяс пö туруныс оз нин косьмы, туруныс пö Илля лун бöрас оз нин косьмы. [А сэки пö зілюнсö начкылöмась?] А Илля лунас, да сія важön начкылöмась специальнö, öш яй пö сійö колö сёйны, öш яй, но зілюныс сія öш лыддыссьö коминас. [Кön начкылöмась?] А кön сія выйым, ме сійö синмön ачым эг адзывлы, кön начкылісны, кызд начкылісны, а шулісны. (Зап. 23.06.2006 г. от И.П. Иевлева, 1931 г.р., пос. Чекша Прилузского р-на РК. Соб. Лобанова Л.С.).

[Про Ильин день что-то слышали?] Да, это второго августа, осенний праздник. Говорят, мол, после Ильина дня, когда сено косят, за кустом сено не сохнет, после Ильина дня сено, мол, уже не сохнет. [А тогда, говорят, бычка закалывали?] На Ильин день это раньше закалывали специально в тот день, бычье мясо, мол, надо есть. [Где закалывали?] А где это было, как было, я не видел никогда, но говорили.

Заместительные номинации в загадках коми

С.Г. Низовцева

Загадка как структурная единица представляет собой соединение двух компонентов – образной части и отгадки. Обе эти части взаимосвязаны, относительно устойчивы и кодированы. Изучив структуру загадки, взаимоотношения между компонентами, принципы кодирования, можно получить информацию о «глубинных механизмах построения загадок вообще» [Кёнгэс-Маранда 1978: 250–253].

В нашей работе обратимся к загадке с позиций структурно-семантического анализа, поскольку «сознательная зашифрованность отношения знака (текста загадки) к денотату (отгадке), являющаяся принципом существования загадки, дает повод для изучения общесемиотической проблемы отношения знака к денотату. Представляя собой намеренно трансформированное описание реальности, загадка дает возможность поставить вопрос о принципах художественного преобразования действительности и рассмотреть на простейшем примере такого преобразования» [Левин 1978: 283].

Выбор темы исследования был обусловлен работой фольклориста, этнолингвиста А.В. Юдина «Ономастикон восточнославянских загадок», в которой рассмотрены антропонимы, выступившие заместительными номинациями в корпусе восточнославянских загадок [Юдин 2007]. Автор проанализировал, какими именами собственными кодируются отгадки загадок, и отобразил это в виде словарных статей, заглавными словами которых выступили те самые отгадки (из работы можно узнать, какие объекты замещались в загадках какими формами имен). В нашей работе мы решили применить подобную методику, но расширили объект исследования и поставили задачу рассмотреть все заместительные номинации, возникающие в текстах, на примере загадок традиции коми. Анализируя и систематизируя материал, мы воспользовались также некоторыми идеями, принципами классификации и терминологией Э. Кёнгэс-Маранда по сопоставлению множеств [Кёнгэс-Маранда 1978: 271–273], Ю.И. Левина по некоторым преобразованиям в загадках [Левин 1978: 283–314], А.В. Головачевой по

репрезентации загаданного концепта через его свойства [Головачева 1994: 195–213] и др. Материалом для исследования послужили тексты загадок коми из опубликованных и неопубликованных архивных источников.

В структурно-семантическом отношении весь корпус традиционных загадок сформирован так называемыми загадками-иносказаниями, загадками-описаниями и загадками-вопросами [об этом см., например: Круглов 1990]. В данной работе нас интересуют, прежде всего, загадки-иносказания, в которых использован образ, замещающий объект в отгадке, и загадки-описания, представляющие иносказательное описание загадываемой реалии. В загадках-вопросах нет как такового метафорического кодирования, они в большинстве своем «дают представление о народной аксиологии и иерархии ценностей» [Седакова, Толстая 1995: 236], и поэтому загадки-вопросы остаются за пределами нашего рассмотрения. Заметим, что к типу загадок-иносказаний, построенных по принципу замещения, относится наибольшее количество текстов.

Проанализировав весь корпус загадок коми, мы сформировали несколько групп, организованных по сопоставительному принципу. Такой способ представления материала продиктован самой структурой жанра. Замещения-трансформации рассматриваются нами с позиции отношения денотата (отгадки) к образному заместителю. В нашей условной классификации различных видов замещения, образующих сопоставительную пару, в левой позиции отмечается загадываемый объект (денотат), а в правой – его образный заместитель. Следует уточнить, что денотат чаще всего выражен предметом, реже – действием или понятием. Загадываемый объект и его образный заместитель могут принадлежать к разным классификационным категориям: *предмет культуры – человек, предмет культуры – животное, естественный объект – предмет* и т.п., все они соотносятся с основным противопоставлением *неодушевленное – одушевленное*. Исходя из этого, мы будем оперировать тремя основными понятиями – ‘**живое существо**’, ‘**предмет культуры**’ и ‘**естественный предмет**’. В понятие ‘**живое существо**’ включаем все одушевленные объекты (это люди и животные, в том числе непосредственно относящиеся к ним части тела). В понятие ‘**предмет культуры**’ – любые неодушевленные предметы, окружающие человека в повседневной жизни (в их числе предметы домашнего обихода, продукты жизнедеятельности, объекты растительного мира), к понятию ‘**естественный предмет**’ относим природные явления и космические объекты.

1) Основной вид замещения **Предмет культуры** (денотат) = **Живое существо** (заместитель). В большинстве загадок о различных неодушевленных предметах заместителем выступает именно живое существо. Персонификация и антропоморфизм мировосприятия – одни из самых ха-

рактрных признаков, нашедших отражение в загадках разных традиций. Живое существо в тексте может быть обозначено человеком, животным, именем собственным и т.п., например, уголь – девушка-красавица, свеча – красивый молодец, умывальник – ворона, ухват – Илья и т.п. Этот «заместитель», как правило, обладает каким-либо признаком или набором признаков, выполняет некое действие / действия, функции.

Живые существа в качестве образных заместителей в загадках коми могут быть обозначены следующими номинациями:

- общим родовым понятием ‘человек’:

*Кузь-кузь **морт**, да ньотпыр еньюгыд оз аддзыв = сьёлмпу* [РО РНБ: О.XVII. № 65]

Длинный-длинный **человек**, да никогда божьего света не видит = сердцеви́на дере́ва¹

*Вөр шөр вёрын гөрд гача **морт** бальвидзё = кыдз кульём* [РО РНБ: FX-VII-111. Л. 209]

В дремучем лесу **человек** в красных штанах бездельничает (ничего не делает) = береза с облупленной корой.

- в номинации актуализируются гендерный и возрастной статус, перед нами мужик / молодец / мальчик; баба / девушка / девочка и т.п.:

*Сьёд вөр шёрын гөрд гача **молодеч** сулалё = кыдз ну* [Rédei 1978: 232]

Посреди темного леса **молodeц** в красных штанах стоит = береза

*Кузь-кузь **мужик**, да тёлъсь ни шонды оз аддзыл немнас* [Колегова, Бараксанов 1980: 215]

Длинный-длинный **мужик**, да ни луны, ни солнца никогда не видит = сердцеви́на дере́ва

*Пёрысь-пёрысь **баба** дубник-то дёлмё, да ни отпыр оз дёмсьы = пывсян гор* [РО РНБ: FXVII-111. Л. 209]

Старая-старая **баба** дубник (сара-фан) латает, да никак не залатает = каменка в бане

*Ичот-ичот **зон**, а гөрд шапкаа = истөг* [Wichmann 1916: 154]

Маленький-маленький **мальчик** в красной шапке = спичка

***Нылка** керка пытишті котралё-котралё да век отиклаё воё = корось* [НМ РК: КП-12483. Л. 146]

Девочка по дому бегаёт-бегаёт да все время в одно место возвращается = ве́ник

- кодирование через кровнородственные отношения, т.е. в загадывании используются термины родства: брат, сестра, сын, отец, мать, дедушка, бабушка, молодуха (невестка), крестная и т.п. Как отмечают исследователи, подобный тип кодирования в загадках принадлежит к одному из самых архаичных [Невская 1999: 104].

¹ Здесь и далее переводы загадок с коми языка на русский выполнены автором статьи.

Паччѳр вылын пѳрысь **пѳчѳ** пѳжсьѳ =
нянь шомѳс [НМ РК: КП-12495. Л. 26]

Нѳль **вок** ортьча мунѳныс, никод никодѳс
оз вермыны вѳтѳдны ни кольны = теле-
гаыи кѳлесаяс [Сахарова, Сельков 1976:
282]

Мича-мича **ичмонь**, да лы пырыс и яй
пырыс вемыс тыдалѳ¹ = сись [НМ РК:
КП-12495. Л. 25]

Мича-мича **ичмонь**, да стенлань
банѳн куйлѳ = чер [НМ РК: КП-12480.
Л. 139об.]

Чукля **чожинь** гозья, Тарас ая-ния, сѳ
синма **вежань**, тувкьялан **ичмонь** =
стан, набелка, кизь, чѳлнѳк [НМ РК:
КП-12482. Л. 227об.]

Айыс чукля, мамыс гѳна, **пыис**
бергалѳ = печкан [Rédei 1978: 64]

На печи старая **бабушка** печется =
квашня

Четыре **брата** рядом идут, никто нико-
го ни догнать, ни оставить не могут =
колеса в телеге

Красивая-красивая **молодуха**, да
сквозь кости и мясо мозг видно = свеча

Красивая-красивая **молодуха**, да ли-
цом к стене лежит = топор

Кривые **тетя** с дядей, Тарас **отец** с
сыном, столглазая **крестная**, снующая
молодуха = стан, набелка (грядки, куда
вставляются бѳрда), пуговица, челнок

Отец кривой, **мать** мохнатая, **сын** вер-
тится = прятка

Обращает на себя внимание то, что для дополнительной характери-
стики заместительного объекта в загадках коми часто применяются реду-
плицированные прилагательные (*мича-мича*, *ичѳт-ичѳт*, *кузь-кузь* и т.п.),
которые усиливают значение характеризующих слов в целом, показывают
высшую степень признака, создают контрастный фон; собственно, реду-
пликация придает соответствующему признаку объемность. Лексемные
повторы в сочетаниях с некоторыми существительными могут выступать
в качестве постоянных эпитетов, что придает им формульный характер,
например, *мича-мича ичмонь* ‘красивая-красивая молодуха / красавица-
молодуха’. Отметим при этом, что образ *мича ичмонь* – один из самых
распространенных в загадках коми.

¹ Хотелось бы заметить, что иносказательная формула *Лы пырыс и яй пырыс вемыс тыдалѳ* ‘Сквозь кости и мясо мозг видно’, так называемая атрибутивная формула «прозрачности», как устойчивая формула красоты, характерная, главным образом, для сказочной и песенной традиции коми, встречается и в загадках. О формуле «прозрачности» в коми сказках см.: [Коровина 2010]. Подобные формулы «прозрачности» наиболее близки севернокарельской и хантыйской сказочной традиции. Идеал красоты, созданный на основе реально-натуралистических деталей, также получил широкое распространение у многих народов Северного Кавказа, Сибири, Крайнего Севера. Одна и та же формула «прозрачности», функционируя в различных жанрах фольклора, имеет различную семантико-смысловую нагрузку [Коровина 2010: 29, 30, 32].

• заместительными номинациями выступают лица с различными социальными статусами: царь (монархический титул), солдат (военная принадлежность), поп (духовный сан) и т.п.:

*Быд керкаын пернатомь **сар** = пач* [НМ РК: КП-12482. Л. 80об.]

В каждом доме некрещеный **царь** = печь

*Сё томан-иган сайын пернатомь съод **сар** куйлө = юшка* [НМ РК: КП-12481. Л. 405]

За ста замками и запорами некрещеный черный **царь** лежит = вьюшка печная

*Быд керкаын еджыд **салдат** = пач* [НМ РК: КП-12480. Л. 78]

В каждом доме белый **солдат** = печь

*Оттик юрлөс вылын сё **салдат** узылөны = потолок* [НМ РК: КП-12481. Л. 87]

На одной подушке сто **солдат** спят = потолок

*Кузь-кузь **поп** да лун и вой юрбитө = кага лайкан* [НМ РК: КП-12483. Л. 117]

Длинный-длинный **поп** и днем, и ночью молится = оцеп для люльки

Почти каждый из выше отмеченных метафорических заместителей, входящих в общее семантическое поле ‘человек’, обладает дополнительными характеристиками и / или функциями, позволяющими отметить и соотнести общие с денотатом функциональные свойства и идентифицировать загадываемый объект.

• в качестве заместительных номинаций используются антропонимы, выраженные личными именами (Дарья, Марья, Матрена, Илья, Тарас и др.):

*Быд керкаын сюра **Илля** = ухват* [НМ РК: КП-12480. Л. 73об.]

В каждом доме рогатый **Илья** = ухват

*Быд керкаын сера **Матрена** = пож* [НМ РК: КП-12481. Л. 99]

В каждом доме узорчатая **Матрена** = решето

***Дарья** да **Марья** воча-воча видзөдөны = джодж и пөтлөк* [НМ РК: КП-12483. Л. 176]

Дарья и **Марья** друг на друга глядят = пол и потолок

В одних случаях выбор замещающих отгадку имен в загадках коми немотивирован, в других, как в большинстве русских загадок, выбор имени диктуется ритмической организацией текста, анаграммированием, аллитерацией и т.п. Ср.: у русских: Старый Афанасий лычком подпоясан = голик [Садовников 1959: 57, № 314г]; у коми: *Кос Матвей лы тшөтшикысьө = изки* ‘Сухой Матвей кости выравнивает = жернова’ [НМ РК: КП-12488. Л. 4об.] или ***Кык** кум **коласын** **Микола** пукалө = ныр* ‘Между двух кладовых / клетей Микола сидит = нос’¹ [НМ РК: КП-12495. Л. 15]. В некоторых

¹ Загадка по нашей классификации относится к группе под № 5 с сопоставлением *живое существо = живое существо*, здесь она приведена в качестве примера с аллитерацией.

загадках коми имена собственные заимствуются из русских вариантов и появляются в репертуаре вместе с заимствованным текстом, как например, Дарья и Марья из вышеприведенного примера.

В загадываемых текстах коми также закрепились имена и наименования, связанные с фольклорными мифологизированными персонажами: *Ёма* / *Баба-яга*, *Гундыр*, *бубыля*, *бес*, в том числе фиксируется любопытный персонаж с редким именем *Будимер*¹, имеющим, на наш взгляд, древнерусское происхождение². Заметим, что заместительные образы *Будимера*, *бубыля* и *беса* в разных вариациях текстов взаимозаменяемы и соотносятся, как правило, с одними и теми же денотатами:

Йй ёишь пыр Будимер мытча-сьё = сопли [НМ РК: КП-12482. Л. 129об.]

Через мясное окошко **Будимер** высывается = сопли

Ёмалысь шушунсь пыр домлõны да некор оз домны = пывсян гор [НМ РК: КП-12481. Л. 228]

Ёмин армяк все время чинят да никак не починят = каменка в бане

Нель Ёма воча сулалõны = ёдзёс [Плещинский 1975: 40]

Четыре **Ёмы** стоят друг против друга = дверь

Баба-яга вила кока, став мир вердõ, ачыс тиыг = соха [НМ РК: КП-12481. Л. 484об.]

Баба-яга с ногами-вилами, весь мир кормит, сама голодная = соха

Õтик Гундыль³ да ёкмыс рузя = морт [НМ РК: КП-12495. Л. 17]

Один **Гундыр** и девять дыр = человек⁴

¹ *Будимер*, *брудимер* – нечистая сила, бес, злой дух с черной рожей [Конаков 1999а: 92]; суеверное представление о существе с черной рожей [ССКЗД 1961: 29]; страшилище, пугало [КРС 2000: 62]. Н.Д. Конаков предлагает буквальное прочтение этого слова как ‘словно мер’, отмечая при этом неясное значение последнего компонента [Конаков 1999а: 92].

² Будимир – мужское славянское имя (от др.-рус. будити ‘будить’ и мир). Как писал И.А. Соболевский, «имя Будимир было довольно распространено в Древней Руси, особенно в уменьшительной форме Будило... Оно вместе с другими древними именами в XV в. и след. уже вышло из употребления, и потому в документах нам не встречалось» [Цит. по: Юдин 2007: 69]. Любопытно, что вариант древнерусского имени Будимир сохранился и / или прижился именно в загадках коми, хотя само значение имени получило в коми традиции негативный или сниженный оттенок. 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].

³ *Гундыль* (диал. от *Гундыр*) – сказочное чудовище в виде многоголового змея, дракона [ССКЗД 1961: 93].

⁴ Данный вариант относится к группе текстов с замещением живое существо = живое существо, мы привели этот текст лишь в качестве примера использования образа Гундыра в качестве метафорического заместителя.

Корт ёишньод мутти бес мытчасьё = ем пысалём [НМ РК: КП-12480. Л. 51об.]

Вар.: *Корт ёишнь пыр мутти бес кыссьё = ем пысалём* [НМ РК: КП-12483. Л. 60]

Через железное окно **бес** (вар.: **бубыля**¹) выглядывает = продевание нитки в иголку²

Через железное окошко **бес** ползет = продевание нитки в иголку

• в роли метафорических заместителей выступают животные дикие и домашние, птицы, в частности, медведь, бык, соболев, белка, кот, сорока, ястреб, петух, куропатка и др. Это, пожалуй, один из самых распространенных и универсальных вариантов кодирования:

Быд керкаын бордтём рака = мыссян доз [НМ РК: КП-12495. Л. 23]

Кык нязь пыийё, тёварыс вылысас = сёр [Rédei 1978: 144]

Кык ёиш люкасеныс, кык плеш коссъыс кыссьё быз = иски [Uotila 1986: 22]

Ыджид-ыджид ёиш да сюра и борда = гёбечвыл, патчер, пёлать и сёр [ОКЗР 1971: 107]

В каждом доме бескрылая **ворона** = рукомойник

Два **соболев** бегут, товар на них = грядка в избе

Два **быка** бодаются, меж двух лбов пена идет = жернова

Большой-большой **бык**³ с рогами и с крыльями = помост над лазом в подпол, лежанка печи, полати и перекладина

Отметим, что больше всего в коми традиции фиксируется загадок, в загадываемой части которых фигурирует медведь⁴. Выбор медведя в качестве заместительного объекта, на наш взгляд, не случаен. Медведь как один из наиболее почитаемых зырянами животных, может выступать как предок,

¹ *Бубыля* (печ., скр. диал.) – бука [ССКЗД 1961: 28], *бубуля* – бука (пугало для непослушных детей), злой дух [КРС 2000: 62]. Н.Д. Конаков отмечает, что термином *бубыля* часто называют домового на верхней Вычегде [Конаков 1996: 99].

² В представленных вариантах денотат выражен не предметом, а действием, выполняемым при помощи определенных предметов, тем не менее, заместительный принцип работает: игольное ушко = железное окошко, нитка = бес, бубыля и т.п., поэтому этот вариант мы считаем уместным привести в качестве примера.

³ Образ быка / коровы весьма распространен в загадках и также как образ медведя может быть наделен ритуальной значимостью. Бык в загадках коми, как правило, соотносится с домом или его частями, некоторыми бытовыми предметами, огнем и др. В мифологиях многих народов бык связывается с небесной сферой и выступает, прежде всего, как лунарный символ. Н.Д. Конаков прослеживает его взаимозаменяемость с другим лунарным символом – медведем. Вполне вероятно, считает исследователь, что именно этим объясняется созвучие коми слов *ош* ‘медведь’ и *ёиш* ‘бык’ [Конаков 1996: 41]. В некоторых загадках быку изофункционален именно медведь (Ср.: *Сулалё ош, да бокыс роза = керка* ‘Стоит медведь, а бока с отверстиями = дом’ [НМ РК: КП-12495. Л. 36]).

⁴ Об образе медведя в загадках коми подробнее см. [Низовцева 1995: 336–339].

родоначальник, звериный двойник человека, охота на него всегда сопровождалась соблюдением определенных обрядовых действий и ритуалов. «Медвежья» обрядность прослеживается и на уровне легенд, сказок, быличек (ср. мотивы: ‘медведь – сын бога Ена’, ‘сожителство медведя с женщиной’, ‘способность превращаться в медведя’ и проч. [См.: Рочев 2006: 120, 136–143, 153–155, 226; Конаков 1999б: 269–271 и др.]).

Для метафоризации в загадках коми используется сам медведь или различные части тела животного¹:

Ош орӧм коска, кӧрт кока = тойын
[Wichmann 1916: 170]

Быд керкаын ош лапа = лыс [НМ РК: КП-12480. Л. 140]

Быд керкаын ош туша = гыр [Fokos 1913: 28]

Быд керкаын ош сӱтан = пач [Uotila 1986: 124]

Медведь с тонкой талией, железной ногой = **пест**

В каждом доме **медвежья лапа** = **помело**²

В каждом доме **медвежья туша** = **ступа**

В каждом доме **медвежий зад** = **печь**³

¹ Хотя часть тела животного фактически уже не может являться живым существом, мы считаем правомерным рассматривать данный корпус текстов в группе предмет культуры = живое существо. В нашем случае часть тела принадлежит живому существу, соответственно на нее переходят признаки целого, живого.

² Метафорическая параллель ‘медвежья лапа – помело’ – самая распространенная в традиции загадывания коми, представляет собой интересное явление, на наш взгляд, уходящее корнями в древние воззрения и ритуалы. Во-первых, наблюдается внешнее сходство элементов параллели: «мохнатость» хвои (помело – пучок еловых веток) и шерсти медведя, играет роль и цветовая символика: темный / черный цвет хвои и медведя. Во-вторых, прослеживается связь между магическими свойствами медвежьей лапы и помела в некоторых обрядовых действиях. Коми охотники после убийства медведя отрубали у него передние и задние лапы и хранили их подвешенными в голбце (иногда закапывали и голову), что выполняло функцию оберега. Еловые ветви фигурируют в свадебном и похоронном обрядах (их бросали молодым под ноги в доме жениха; путь на кладбище, иногда и дно могильной ямы, выстилается еловым / пихтовым лапником) [Шарапов 1993: 128–129]. По поверьям ель, как вместилище души, имеет непосредственное отношение к культу предков. Связь с культом предков прослеживается в хранении в голбце и помела, и медвежьей лапы, что закрепилось, в частности, в загадке о помеле: *Гӧбӧч пос улын ош лапа*. ‘Под лестницей в голбце медвежья лапа’ [НМ РК: КП-12482. Л. 73об.].

³ Параллель ‘часть тела медведя / медведь = часть печи / печь’ можно связать с миром предков. Медведь как предок и печь как один из центральных локативов дома, связанный с миром предков, имеют сакральное значение.

Денотатами подобных загадок, как правило, выступают предметы внутреннего убранства избы и домашнего обихода: крынка, пест – медведь; ступа – туша; солонка, чугунок – голова медведя; печь, предпечье – медведь, лоб, зад; помело – лапа; веретено – палец; лежанка печи – шкура и т.п. Медведь в загадках коми соотносится с миром человека и, прежде всего, с его домом. Интересно, что к универсальным заместительным сигнификациям в славянских традициях загадывания относит медведя и Л.Г. Невская (печь / дом = медведь), задаваясь вопросом: существует ли глубинная объединяющая семантика в загадывании печи через разных животных или же синонимия заместительных номинаций недетерминирована [Невская 1999: 107–108].

2) Следующий вид замещения **Естественный предмет** (денотат) = **Живое существо** (заместитель).

Природные явления или объекты в текстах загадок могут также «превращаться» в людей и реализуются в образах кровных родственников, в большинстве вариантов они связаны между собой и составляют бинарные пары: огонь и дым = отец и сын или два брата; река и ручей = мать и сын, солнце и месяц = сестра и брат и т.п.

Айыс кӧмасьӧна, а пыис ни кар гӧгӧр ветлӧ = би да тиын [ОКЗР 1971: 271]

Отец еще обувается, а **сын** уже вокруг города ходит = **огонь и дым**

Мамыс писӧ нӧнялӧ = ю да шор [НМ РК: КП-12481. Л. 485]

Мать сына сосет = **река и ручей**

Чойыс локтас вок ордас гӧститны, а вокыс пыгыас = шонді, тӧлысь [Плесовский 1975: 13]

Сестра придет к **брату** в гости, а брат убежит = **солнце, месяц**

Заместительными номинациями природных объектов и явлений также выступают животные и птицы: туча, гром, река = конь / лошадь; огонь = петух, кошка, бык / корова, конь, белка и т.п.:

Чань чирӧстӧ, вӧв горӧктӧ, Ярославӧдз (Иерусалимӧдз) кылӧ = гым [НМ РК: КП-12495. Л. 18]

Жеребенок взвизгивает, **конь**¹ ржет, до Ярославля (вар.: Иерусалима) доносится = гром

¹ Гром в традиционных народных представлениях, также как в загадках, часто ассоциируется с образом коня. Грохот грома уподобляется ржанию или топоту бегущих небесных коней. Так, в фольклоре коми есть мифологическая легенда, объясняющая происхождение грома: Илья Муромец едет по железному мосту, стоя в телеге и управляя конями, от грохота образуется гром, а из-под колес брызжет огонь – это молнии [Fokos-Fuchs 1951: 245].

Лѳз гын² вывті серѳй вѳв гѳняйтлѳ = кымѳр [НМ РК: КП-12483. Л. 53об.]

Вар.: *Лѳз гын вывті серѳй вѳв йѳктѳ = йи кылалѳм* [НМ РК: КП-12480. Л. 73об.]

Потийѳс вывті гѳрд нетук котѳртѳ = сартаса би [НМ РК: КП-12482. Л. 99об.]

Сьѳд мѳс пыийѳ, гѳрд мѳс вѳтѳдѳ = тиын и би [Wichmann 1916: 163]

По синему войлоку **серый конь** скачет = туча

По синему войлоку **серый конь** пляшет = ледоход

По жерди **красный петух³** бежит = горящая лучина

Черная корова убегает, **красная корова** догоняет = дым и огонь

Зооморфные образы часто выступают метафорическими заместителями природных явлений в загадках, причем цветовой признак заместителя (окрас животного / птицы) чаще всего является основным отличительным маркером, позволяющим образовать правильную ассоциацию и облегчить разгадывание. К примеру, огонь в загадках коми устойчиво связывается с образами **красной** коровы, быка, лошади, коня, петуха, кошки, белки и т.п., а дым соответственно – образами **черной** коровы, быка, лошади, коня и т.п.; река / вода / туча – **черного / серого** коня, лошади, быка, коровы и т.п.

Зафиксирована оригинальная загадка, в которой природное явление не просто замещается каким-то объектом / объектами. Процесс его возникновения развертывается в тексте загадки в некую ситуацию, в которой принимает участие целый ряд лиц, наделенных определенными функциями:

Кристос мунас, ключис вошѳ, тѳлѳсь аддѳѳ, шондѳ дзебѳ = пуж // пужъялѳм [НМ РК: КП-12482. Л. 166 // КП-12484. Л.10]

Христос пойдет, ключи потеряет, **месяц** найдет, **солнце** спрячет = иней / появление инея

В другом варианте коми загадки вместо теонима Христос фигурирует лексема 'поп'. Ср. с русским текстом: Заря-заряница / Красная девица / Врата запирала / По полю гуляла / Ключи потеряла / Месяц видел / А солнце скрало = роса [Садовников 1959: 222, № 2015]. Денотат 'роса' в русском варианте заменен денотатом 'иней' в коми редакции, а женский образ (Красная девица) трансформировался в мужской с выраженной церковной семантикой (Христос, поп). Вероятнее всего, заимствованный русский сюжет

¹ *Лѳз гын* 'синий войлок' – устойчивая метафора богатства, благополучия в фольклорной традиции коми, встречается и в загадках, но наделяется другой семантикой. Синий войлок в загадках, как правило, является метафорическим заместителем неба или реки. О функционировании метафоры *лѳз гын* в песенных текстах см., например, статью Г.С. Савельевой в данном сборнике.

² Красный петух в народном мировоззрении выступает символическим воплощением огня, что нашло отражение в фольклорных текстах, в частности, в загадках.

получил в коми загадке новое образное переосмысление, адаптировался и прижился в коми традиции именно в представленных вариантах про иней.

3) Следующий вид замещения **Предмет культуры** (денотат) = **Предмет культуры** (заместитель), т.е. происходит замена денотата сходным объектом.

Предметы, кодирующие объект загадывания, относятся к миру повседневного, бытового, т.е. имеют отношение к тому же кругу явлений, что и предметы загадывания. Замещение объектов, как правило, происходит по принципу подобия (подобное заменяется подобным): по сходству формы, цвета, материала, функции и т.п. Другими словами, в загадке описывается объект изоморфный в некотором смысле загаданному. Метафорический заместитель в тексте загадки обычно наделяется определенными внешними признаками или свойствами (атрибутами), помогающими в некоторых случаях идентифицировать денотат:

Быд керкаын лӧмӧсь эшкын = паччӧр выв [НМ РК: КП-12492. Л. 14]

В каждом доме **одеяло в стружьях** = **лежанка печи**

Быд керкаын сьӧд тасма = нити [НМ РК: КП-12481. Л. 87]

В каждом доме **черный ремень** = **мох**

Ты вомын кӧрт мегыр = ведра вуз [Wichmann 1916: 165]

Через озеро **железная дуга** = **дужка ведра**

Быд керкаын кос сӧчӧн = стеклӧ [НМ РК: КП-12483. Л. 146]

В каждом доме **сухой сочень** = **стекло**

В ряде текстов функциональные свойства метафорического заместителя совпадают со свойствами денотата, например, оба являются вместилищем (дом = курятник / поленница; короб с ложками = печь с угольками) и т.п.:

Сьӧд вӧр шӧрын юртӧм керка = пес чипас [НМ РК: КП-12481. Л. 525]

В середине темного леса **дом без крыши** = **поленница**

Ичӧтик-ичӧтик керка да сӧ бишня = чипан поз [НМ РК: КП-12495. Л. 22]

Маленькая-маленькая **избушка** с сотней окон = **курятник**

Гӧрд кудын гӧрд пань = пачын ӧгыр [Лыткин 1889: 173]

В красном **коробе** красная **ложка** = **уголь в печи**

Некоторые загадки построены на нарушении стереотипного представления о данном действии и его свойствах, например:

Пӧтӧлӧк пельӧсын ӧшалӧ пожэ, абу киӧн кыӧм = черань вез [НМ РК: КП-12495. Л. 29]

В углу потолка висит **сито**, не руками вытканное = **паутина**

Указание на дополнительную характеристику – пространственное положение / локус метафорического заместителя – в загадках коми достигает уровня формульности (*быд керкаын* ‘в каждом доме’, *сьод вөр шöрын / вөр шöр вöрын* ‘посреди темного / дремучего леса’).

Обратим внимание на загадки, в структуре которых соблюдается кумулятивный принцип построения, в соответствии с которым в загадываемой части текста формируется наслоение признаковых характеристик загадываемого объекта и создается так называемый эффект «матрешки», например, колыбель = город > деревянный, соломенный, лоскутный, мясной:

Пу кар, идзас кар, рузум кар, яй кар = Деревянный **город**, соломенный **город**, лоскутный **город**, мясной **город** = **колыбель**
зыбка [НМ РК: КП-12483. Л. 117]

Данный вариант фиксируется также с отгадкой ‘ребенок в колыбели’, т.е. текст формально должен относиться к типу № 6 нашей классификации: *Живое существо* = *Предмет культуры*, но фактически денотат ‘ребенок’ замещается в загадываемой части только одним признаковым компонентом ‘мясной город’ по принципу метонимии, и отгадка имеет отношение только к последнему компоненту «матрешки». Поэтому вариант загадки с денотатом ‘колыбель’, включающим в себя совокупность всех загаданных характеристик, на наш взгляд, наиболее репрезентативен.

В других вариантах подобной загадки с уточненным денотатом ‘ребенок в колыбели’ заместительная номинация ‘мясной город’ элиминируется, вместо нее появляется более конкретный заместительный образ – князь / воевода / царь. В таком случае загадку следует отнести к другой классификационной категории *живое существо* = *живое существо*, но это не имеет принципиального значения:

Пу кар, ну кар вылас идзас кар, идзас кар Деревянный город, на деревянном го-
вылас рузум кар, рузум кар пияс немöй роде соломенный город, на соломен-
сар куйлö = кага зыбкаын [НМ РК: КП- ном городе лоскутный город, в лоскут-
 12495. Л. 22] ном городе немой **царь** лежит = **ребен-
 нок** в колыбели

Идентичная структура и образность прослеживается в загадках о доме и печи. Тексты этого типа отражают универсальный принцип последовательного включения, действующий также в ритуалах (где он отражает последовательность освоения пространства при создании поселения и строительстве дома) [Невская 1999: 108]:

Пу кар, ну кар пытыкын сёй кар, сёй кар Деревянный **город**, внутри деревян-
пытыкын ззысь да зарни = керка да пач ного города **глиняный город**, внутри
 [НМ РК: КП-12484. Л. 11] глиняного города серебро и золото = **дом и печь**

Отметим, что загадки с цепевидным (кумулятивным) построением существуют в разных фольклорных традициях и в структурно-композиционном плане сближаются с некоторыми сказочными и заговорными текстами¹.

4) Естественный предмет (денотат) = Предмет культуры (заместитель).

Космические и природные объекты часто кодируются через бытовые предметы², т.е. приближены к сфере земного, обыденного, повседневного: месяц или солнце – чашка, миска, лодка, хлебная краюха; небо – покрывало, одеяло; звезды – косточки / лодыжки или дыры в одеяле; земля – одеяло или короб, чан; капель / капля – монета; снег – щепки и т.п.

Гид пельёсын шом йёв бекар = тёлысь
[НМ РК: КП-12482. Л. 61об.]

В углу хлева **миска** с кислым молоком = **месяц**

Жёлёб дорын вый тасьтi = шондi [НМ РК: КП-12492. Л. 14]

У желоба **миска** с маслом = **солнце**

Вья пыж, госа пыж = шондi, тёлысь.
[НМ РК: КП-12495. Л. 21]

Лодка с маслом, **лодка** с салом = **солнце, месяц**

Ыджыд-ыджыд эшкын, да ставыс розьдсь = енэж да кодзувьяс [НМ РК: КП-12480. Л. 144об.]

Большое-большое **покрывало**, да все в **дырах** = **небо и звезды**

Ворга дортi грёш тюрё = войтва [НМ РК: КП-12482. Л. 228]

По желобу **монета** катится = **капель**

Кудыйс важ, а вевтыс выль = му да лым
[НМ РК: КП-12482. Л. 227об.]

Короб старый, а **крышка** новая = **земля и снег**

Замещения строятся по принципу сходства формы, цвета, функции и т.п. Цветовая аналогия, например, создается за счет дополнительных атрибутов заместительного объекта, например, солнце = миска / лодка с **маслом** > **желтый** цвет; месяц = миска / лодка с **молоком** / **салом** > **белый** цвет. В подобных текстах можно обозначить семантические оппозиции: цветовую (белый – черный), качественно-временную (старый – новый), пространственную (верх – низ) и т.п.

Следующие две классификационные группы, объектами загадывания в которых выступают живые существа, представлены небольшим количеством текстов, за исключением загадок, денотатами которых являются части тела человека или животного. Поскольку мы отнесли части тела к понятию ‘живое существо’ и не выделили их в отдельную категорию, а за-

¹ Роль повтора в образовании структуры сказочных и заговорных текстов рассматривает, например, в своей работе И.Ф. Амроян [Амроян 2005].

² О возможных принципах кодирования космических объектов и природных явлений в загадках коми подробнее см.: [Низовцева 1996: 210–216; Низовцева 2014: 117–123].

гадок о частях тела довольно много, то эти тексты распределены по двум последующим группам и преобладают в количественном отношении.

5) **Живое существо** (денотат) = **Живое существо** (заместитель).

Объектами загадывания и их образными заместителями могут выступать живые существа, как животные, так и люди. В качестве заместительных номинаций, также как в первой классификационной группе, фигурируют домашние и дикие животные, птицы и т.п.; люди (как правило, обозначенные терминами родства, реже – антропонимами):

*Тийкыд вöрын порсь парьясьö = той юр-
сис* [РО РНБ: FXVII-111. Л. 208]

В частом лесу **свинья** роется = **вошь**
с головы

Сук-сук вöрты ош гöняйтлö = той [НМ
РК: КП-12480. Л. 30]

В густом-густом лесу **медведь** бежит =
вошь

*Кык кырныш гатшен лэбзьö = морт
лызен* [РО РНБ: FXVII-111. Л. 212]

Два **ворона** на спине летят = **человек**
на **лыжах**¹

*Уна вок тöк кежас öтлö гартченыс да
дзепеныс тöлысь = ном* [Uotila 1986: 128]

Много **братьев** к зиме собираются
вместе и прячутся от зимы = **комар**

*Кык вок öтар-мöдар туй бокын
сулалöны, да мöда-мöдсö оз аддзыны =
синьяс* [Wichmann 1916: 156]

Два **брата** стоят по разным сторонам
дороги, но друг друга не видят = **глаза**

*Кык чой лунин шердйисяснi да шердйи-
сяснi, а войин шердйин улас пыраснi = син*
[ОКЗР 1971: 79]

Две **сестры** целый день веют и веют
[зерно в лотках], а ночью под лоток за-
бираются = **глаза**

Быд залавкаын еджыд чипан = пинь
[НМ РК: КП-12480. Л. 940б]

В каждом поставце белые **курицы** =
зубы

Вар.: Залавка тыр еджыд *байдöг* =
пинь

Полон поставец белых **куропаток** =
зубы

6) **Живое существо** (денотат) = **Предмет культуры** (заместитель).

Варианты, когда живое существо (человек или животное) или его часть тела замещаются каким-либо предметом, также немногочисленны. Например,

*Потийсö кузя грöш тюрйалö = кодзув-
кот* [Wichmann 1916: 162]

По изгороди **грош** катается = **муравей**

¹ По поводу данного текста хочется заметить, что денотатом является номинация ‘человек на лыжах’, и в загадываемой части текста фигурируют птицы – вороны, т.е. формально «работает» сопоставление *живое существо* = *живое существо*. Но фактически два ворона выступают образными заместителями не человека как такового, а пары лыж, загадываемых нераздельно от человека (принцип метонимии), поэтому данный текст, вероятно, более подходит к группе *предмет культуры* = *живое существо*.

Кык сись йылын гѡн мешѡк = чипан [Fokos-Fuchs 1913: 29]

Нюр шѡрын ѡти пѣс плака куйлѡ и немсѡ оз сисьмыв = кыв [НМ РК: КП-12484. Л. 69]

Сизим рузя кашник = юр [НМ РК: КП-12495. Л. 17]

Кык вѡжа вила, сы вылын бѡчка, сы вылын куран, куран вылас шар, шар вылас сук вѡр, сѣти ветлѡны зѣв уна ошгяс = морт [НМ РК: КП-12481. Л. 389]

На двух свечах пуховой мешок = курица

Посреди болота одно полено лежит и никогда не гниет = язык

Горшок с семью отверстиями = голова

Двузубые вилы, на них бочка, на бочке грабли, на граблях шар, на шаре густой лес, там очень много медведей¹ ходит = человек

В последнем примере денотат ‘человек’ замещается не каким-то одним предметом, а реализуется в загадываемом тексте через совокупность различных вещей, идентифицирующихся как его части тела. Соотношение различных бытовых предметов и частей тела можно обнаружить также в сказочных текстах с мотивом «Дочь Ёмы привязана к хвосту лошади и растерзана»: голова = горшок, руки = грабли, нога = кочерга, живот = сито, глаза = бусинки и т.п. Растерзанное тело предстает как набор элементов, используемых в хозяйстве [Коровина 2013: 152–153]. Ср. с загадкой о курице:

Куран, куран вылын гѡн мешѡк, гѡн мешѡк вылын кашник, кашник вылын кык моль = чипан [Wichmann 1916: 158]

Грабли, на граблях пуховой мешок, на пуховом мешке горшок, на горшке две пуговицы = курица

Повсеместно распространены варианты, в которых указание на временный признак сопровождается указанием на пространственно-временные условия его проявления, например:

Ывелаын скамья, керкаын сийѡс = пон [НМ РК: КП-12482. Л. 81]

Вар.: *Лунын скамья, войын сийѡс = пон* [НМ РК: КП-12482. Л. 126]

На улице скамья, в доме хомут = собака

Днем скамья, ночью хомут = собака

7) В отдельную, несколько выбивающуюся из нашей классификации, группу отнесем тексты, в которых денотат выражен не предметом / объектом, а действием или процессом, т.е. именно совершение действия является отгадкой². В подобных текстах тоже происходит образная трансформация – замещение, только несколько иного свойства. Загадываемое дей-

¹ Медведи в данном тексте являются метафорическими заместителями вшей. Кроме медведей заместительными номинациями вшей в загадках коми могут также выступать кони, собаки, свиньи / поросята.

² В качестве отгадок, как правило, используются формы отглагольных существительных.

ствие / процесс сопоставляется в тексте загадки с неким другим действием / процессом или целым комплексом действий, иногда с участием образного заместителя, при этом оба компонента загадки обнаруживают близкое или общее смысловое значение, что, несомненно, облегчает разгадывание. Например,

- Продевание нитки в иголку = выглядывание объекта через предмет;
- Надевание рукавицы = вхождение предмета в другой предмет;
- Питье = течение / движение воды;
- Опоясывание = движение объектов, их встреча и т.п.

Кӱрт ӱшинь пыр Будимер мытчасьӱ = ем пысалӱм [НМ РК: КП-12482. Л. 90об.]

Через железное окошко **Будимер выглядывает** = продевание нитки в иголку

Гӱна вомӱ шыльыд юр пырӱ = ке-пысясьӱм [НМ РК: КП-12480. Л. 30]

В шерстяной рот гладкая **голова заходит** = надевание рукавиц

Чой паньыд ва катӱ = мӱс юӱ [НМ РК: КП-12481. Л. 131]

По горе вверх **вода поднимается** = корова **пьет**

Вар.: *Гӱра паньыд шор визуэтӱ = мӱс юӱм* [НМ РК: КП-12483. Л. 82]

В гору поднимаясь, **ручей течет** = **питье** коровы

Кык вок мӱдӱчасны: ӱтыыс ӱтарӱ, мӱдыс мӱдарӱ, и ӱтлаасясны да кар тиупасны = ӱӱнясьӱм [НМ РК: КП-12492. Л. 7]

Два брата **отправляются**: один в одну сторону, другой в другую, **встретятся** и город срубят = **опоясывание**

Относительно последнего примера отметим, что зафиксированы также другие варианты, в которых используются личные местоимения и диалоговая форма; такой прием не характерен для загадок коми и встречается довольно редко:

Тэ, вокӱ, тат мун, а ме, вокӱ, тыт муна, водьчаасям да кар тиупам = йиасем [ОКЗР 1971: 39]

Ты, брат, здесь иди, а я, брат, тут пойду, встретимся и город срубим = опоясывание

Так называемые «я-загадки», представляющие собой высказывания «от имени» загадываемого предмета, весьма распространены, в частности, в болгарской традиции, реже они встречаются у восточных и западных славян¹ [Седакова, Толстая 1995].

Как мы уже отмечали в начале статьи, весь корпус традиционных загадок организован загадками-иносказаниями и загадками-описаниями, первые из которых были рассмотрены и сгруппированы по различным видам замещений с указанием заместительных номинаций. Вторая категория загадок требует отдельного рассмотрения и систематизации, так как

¹ Некоторые единичные примеры коми загадок «от имени» загадываемого предмета приведены в данной работе.

в загадках-описаниях нет как такового кодирования или замещения. Денотат никак не назван в тексте загадки, ничем / никем не замещен, но обладает определенными признаками, свойствами или осуществляет какие-либо действия, обладает определенными функциями (постоянными или временными). Можно сказать, что денотат существует в некоей реальности, сам создает эту реальность или актуализируется в ее безымённых / безличных сказочных образах. Загадки из этой категории также распределим по условным группам (по принципу реализации денотата):

1) Денотат (?) > действие, функция

Денотат никак не назван в тексте, но выполняет некие действия или обладает определенными функциями, причем в большинстве случаев неодушевленный денотат наделяется функциями и признаками живого существа:

Ваысь чужа, ваын пыртча, ваё пёра = йи
[РО РНБ: FXVII-111. Л. 207об.]

Из воды **рождаюсь**, в воде **крещусь**, и в воду **превращаюсь** = лед

Ты войтыштё, та войтыштё, нёйтчид оз войтышт = исерга [НМ РК: КП-12492. Л. 14]

Тут **капает**, там **капает**, никак **не капнет** = серьги

Биын оз сотчы, а ваын оз вёй = йи [НМ РК: КП-12480. Л. 9об.]

В огне **не горит**, в воде **не тонет** = лед

В ряде примеров денотат выполняет действие вопреки чему-то (без чего-то может делать то-то) или только при определенных условиях, т.е. обладает временной функцией:

Оз ует, оз сёй, оз ю, а керка видзё = томан [НМ РК: КП-12483. Л. 51]

Не лает, не ест, не пьёт, а дом **охраняет** = замок

*Керкаын луйк-лайк, а ыглаын петы – да и гунь-гонь = тиын*¹ [Архив РГО: Р. 53. Оп. 1. № 85. Л. 8об.]

В избе вверх-вниз качаюсь, а на улицу **выйду** – вверх **пойду** = дым

Ягё кайё – гортё видзёддё, гортё локтё – ягё видзёддё = чер [Wichmann 1916: 169]

В лес **идет** – домой **смотрит**, домой **возвращается** – в лес **смотрит** = топор

2) Денотат (?) > признак

Денотат также ничем / никем не замещен в тексте загадки, но обладает каким-либо одним отличительным признаком или чаще всего набором признаков. Из перечисления этих признаков денотата и формируется загадка:

¹ В приведенном примере выполняемое денотатом действие передано не глагольными, а звукоизобразительными лексемами, характерными для коми языка, придающими тексту особую выразительность. Ср. также: *Зур-зёр пыре, лус-ляс петэ = чепник* 'Заходит стуча, выходит плескаясь = бадя' [ОКЗР: 104].

Пу юра, пыш кынѡма, а из кока = тыв
[РО РНБ: FXVII-111. Л. 211]

Би съѡлѡма, ва кынѡма, зарни паськѡма =
самѡвар [НМ РК: КП-12482. Л. 13]

Ки пыѡс пасьта съѡд, съѡд шѡрас рузь,
рузь шѡрас кыыа = томан [НА Коми НЦ:
Ф. 1. Оп. 11. Ед. хр. 185. Л. 209]

С деревянной головой, льяным брю-
хом и каменными ногами = бредень /
невод

С огненным сердцем, водянистым жи-
вотом, в золотой одежде = самовар

С ладонь – черный, посередине черного
– дыра, посередине дыры – с язычком =
замок

3) Денотат (?) > признак + действие / функция

В пределах одной загадки возможна комбинация сочетания признаков
и действий / функций:

Весът кузя гѡнтѡм, кык весът кузя гѡна,
мортлы колантор, съѡлѡмлы бурман
тор = корѡсь [НМ РК: КП-12482. Л. 32об.]

В одну пядь без шерсти, две пяди с
шерстью, человеку необходим, сердцу
приятен = веник

В ряде случаев обладание определенным признаком или несколькими
признаками не позволяет искомому денотату выполнить какое-либо дей-
ствие:

Борда, а лѡбысѡ оз вермы = мельница
[НМ РК: КП-12482. Л. 188]

С крыльями, а летать не может =
мельница

Сѣ кока, да стен берттѡг оз сувт = рос
[НМ РК: КП-12481. Л. 396]

Сто ног, а без стены не стоит = метла

В других случаях, напротив, свойства, качества предмета могут отри-
цаться, т.е. отмечается возможность выполнить процедуру / действие при
отсутствии необходимых признаков. В основе подобных загадок лежит
так называемый принцип несообразности или парадокса (тексты содержат
формулы с общим значением необладания / лишительности):

Ки ни кок абу, а ю вомѡн пос вѡчѡ =
кѡдзыд [НМ РК: КП-12483. Л. 76]

Ни рук, ни ног нет, а мост через реку
делает = мороз, холод

Китѡм-кокѡм ѡдзѡс восьѡ = тѡв
[Wichmann 1916: 155]

Без рук, без ног двери открывает = ветер

4) Денотат = Сам / Сама > признак или действие

Денотат также никем / ничем конкретным не назван, но замещен ме-
стоименным словом *Ачыс* ‘Сам’, причем замещение, как правило, строится
на перечислении или противопоставлении характерных признаков денота-
та, несоответствии признаков и действий, изменении указанных признаков
при определенных условиях и т.п.:

Ачыс пу, вӧньыс кыӧма = *пельса* [НМ РК: КП-12495. Л. 26]

Ачыс ичӧт, да быдбӧнс вӧччӧдӧ = *ем* [НМ РК: КП-12481. Л. 88]

Ачыс керкаын, а кӧсаыс ывлаын = *морков* [НМ РК: КП-12483. Л. 21]

Ачыс вӧснидик да кузь, а юрыс пуд = *безьмен* [Wichmann 1916: 149]

Ачыс вӧсни, *ачыс* кузь, а турун вылӧ пукяс, да он аддзы = *зэр* [НМ РК: КП-12483. Л. 188об.]

Ачыс дзоля, а нуӧ ас ыждаыс свинец = *коткодзуу* [Uotila 1986: 122]

Сама деревянная, ремнями связана = **кадка**

Сама маленькая, да всех одевает = **игла**

Сама в доме, а коса на улице = **морковь**

Сам тонкий и длинный, а голова пудовая = **безмен**

Сам тонкий, **сам** длинный, а на траву сядет, да не увидишь = **дождь**

Сам маленький, а несет свинец (груз) величиной с себя = **муравей**

Отметим, что загадки с использованием лично-определяющего местоимения *Ачыс* ‘Сам’ в качестве постоянной метафоры также весьма распространены в традиции удмуртов [Удмуртский фольклор 1982: 27].

Таким образом, рассмотрев заместительные номинации и выделив основные типы замещений на примере загадок коми, мы пришли к следующим выводам.

Выявление заместительных признаков в загадках разных культурных традиций призвано подчеркнуть различие или близость мифопоэтических моделей мира и способов описания, т.е. «представляет особый интерес для сопоставительных исследований картины мира в ее фольклорном отображении» [Седакова 1999, 164]. Загадки коми соответствуют структурно-семантическим закономерностям, выявленным при изучении загадок самых разных этносов (славянских, финно-угорских, др.). К типу загадок, построенных по принципам замещения, относится наибольшее количество текстов. Мир объектов замещения, с одной стороны, достаточно широк, с другой стороны – ограничен и весьма типичен для большинства традиций загадывания. Разные фольклорные традиции располагают примерно одинаковым набором структурных типов загадки, однако удельный вес каждого из них в разных традициях не совпадает [Седакова, Толстая 1995: 236]. Основной вид кодирования в загадках коми строится на сопоставлении *Предмет культуры* – *Живое существо*. В качестве метафорических заместителей выступают, прежде всего, животные и люди, обозначенные в текстах терминами родства, возрастными категориями, антропонимами и т.п. Предметы культуры, кодирующие объект загадывания, относятся к миру повседневного, бытового, а замещение объектов строится по принципу подобия: по сходству формы, цвета, материала, функции и т.п. При всех отношениях для заместительного объекта обязательно наличие дополнитель-

ных признаков (одного или нескольких); характерных действий, выполняемых самим заместительным объектом или выполняемых кем-то с этим объектом; противопоставления признаков и действий и т.п. Отдельно мы представили группу загадок-описаний, в которых денотат не замещается, не кодируется, а реализуется в тексте выполнением каких-либо действий или является «безличным» обладателем определенных признаков, свойств, функций.

Литература и источники

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

Головачева 1994 – *Головачева А.В.* К вопросу о прагматике загадки // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. М.: «Индрик», 1994. С. 195–213.

Кёнгэс-Маранда 1978 – *Кёнгэс-Маранда Элли.* Логика загадок (пер. с англ. Н. Кузьминой) // Паремииологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст) / Сост. и ред. Г.Л. Пермяков. М., 1978. С. 249–282.

Колегова, Бараксанов 1980 – *Колегова Н.А., Бараксанов Г.Г.* Среднесыольский диалект коми языка. М., 1980.

Конаков 1996 – *Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996.

Коровина 2010 – *Коровина Н.С.* «Прозрачность» тела в стереотипах коми фольклора // Традиционная культура. 2010. № 1. С. 27–33.

Коровина 2013 – *Коровина Н.С.* Типология взаимодействия коми и русских волшебных сказок (сюжетный состав, художественно-стилевая структура). Сыктывкар, 2013.

КРС 2000 – Коми-русский словарь. Сост. Л. Безносилова, Е. Айбабина, Р. Коснырева. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2000.

Левин 1978 – *Левин Ю.И.* Семантическая структура загадки // Паремииологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст) / Сост. и ред. Г.Л. Пермяков. М., 1978. С. 283–314.

Лыткин 1889 – *Лыткин Г.С.* Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. С.-Петербург. 1889. С. 171.

Конаков 1999а – *Конаков Н.Д.* Будимер // Мифология коми / Руков. авт. коллектива Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1. С. 92.

Конаков 1999б – *Конаков Н.Д.* Ош (медведь) // Мифология коми / Руков. авт. коллектива Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1. С. 269–271.

Круглов 1990 – *Круглов Ю.Г.* Поэзия слова // Русские народные загадки, пословицы, поговорки / Сост., автор вступит. статьи Ю.Г. Круглов. М., 1990. URL: http://aktinoya.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=683:

2014-10-30-14-46-37&catid=106:2014-02-01-08-53-38 (Дата обращения: 02.06.2016 г.).

Невская 1999 – *Невская Л.Г.* Печь в фольклорной модели мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 2. М.: «Индрик», 1999. С. 101–109.

Низовцева 1995 – *Низовцева С.Г.* Образ медведя в коми загадках // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Сыктывкар, 1995. С. 336–339.

Низовцева 1996 – *Низовцева С.Г.* Коми народные загадки о природных явлениях и некоторые мифопоэтические параллели к ним // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. II. С. 210–216.

Низовцева 2014 – *Низовцева С.Г.* Образы стихий и их проявления в загадках коми (по архивным материалам первой половины XX века) // Известия Общества изучения Коми края. Сыктывкар, 2014. Вып. 14. С. 117–123.

ОКЗР 1971 – Образцы коми-зырянской речи / Под ред. Д.А.Тимушева. Сост. Т.И. Жилина, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1971.

Плесовский 1975 – *Плесовский Ф.В.* Коми народные загадки. Сыктывкар, 1975.

Рочев 2006 – Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 2006.

Садовников 1959 – *Загадки русского народа.* Сборник загадок, вопросов, притч и задач / Сост. Д.И. Садовников. М.: Изд-во Москов. ун-та, 1959.

Сахарова, Сельков 1976 – *Сахарова М.А., Сельков Н.Н.* Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976.

Седакова 1999 – *Седакова И.А.* Эпитет в структуре и семантике болгарских пословиц и загадок (опыт сравнительного анализа) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 2. М.: «Индрик», 1999. С. 157–176.

Седакова, Толстая 1995 – *Седакова И.А., Толстая С.М.* Загадки // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под реакцией Н.И. Толстого. М., 1995. Т. 2. С. 233–237.

ССКЗД 1961 – Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачева. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1961.

Удмуртский фольклор 1982 – Удмуртский фольклор. Загадки / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 1982.

Шарапов 1993 – *Шарапов В.Э.* Ель, сосна и береза в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 128–129. (Труды Ин-та яз., лит. и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 57).

Юдин 2007 – *Юдин А.В.* Ономастикон восточнославянских загадок. М.: ОГИ, 2007. 120 с.

- Fokos 1913 – *Fokos D.* Zürjén Népköltészeti Mutatványok. Budapest, 1913.
- Fokos-Fuchs 1951 – *Fokos-Fuchs D.R.* Volksdichtung der Komi (Syrjänen). Budapest, 1951.
- Rédei 1989 – *Rédei K.* Zyrjan Folklore Texts. Budapest, 1978.
- Uotila 1986 – *Uotila T.E.* Syrjänische texte. Band II. Helsinki, 1986.
- Wichmann 1916 – *Wichmann Y.* Syrjänische Volksdichtung. Helsinki, 1916.

Самосборка сюжета в фольклоре

А.В. Панюков

Разбиение научного знания на отдельные части – явление чисто условное, поскольку по своей природе оно интегративно и системно. Любое исследование человека как био-психо-социального существа, по определению, требует объединения усилий гуманитарных, естественных и технических наук. В современной науке интеграция понимается не просто как суммирование, сложение, сближение или дополнение, а как глубокое взаимодействие на основе общих принципов познания окружающего мира, поиск общих инвариантов, позволяющих объединить разнопредметные знания в единую, целостную, стройную систему [Переслегин]. Изоморфизм языковой системы и физического микромира, основанный на древних представлениях об атомизме языка, и сегодня является активно разрабатываемой зоной поиска новых интегративных концепций и гипотез. Однако в силу целого ряда причин текстологические исследования последних десятилетий развивались по пути умножения «атомарно-молекулярных» сущностей, что привело к появлению огромного числа дефиниций («-текстов» и «текстем»), в совокупности представляющих вербальный – и уже – художественный текст как объект исследования (см., напр.: [Литвиненко 2005]). Это начисто обесмысливает любую попытку представить его инвариантное устройство. Между тем, простое продолжение аналогий между двумя системами позволяет говорить о том, что в общем иерархическом тождестве вербальные тексты представляет собой объекты следующего, супрамолекулярного (надмолекулярного) уровня, обладающего своими специфическими характеристиками. Дальнейшее развитие этого тезиса открывает и определенное сходство принципов и механизмов агрегации «субмолекулярных» объектов, связанных с понятиями «слабые, нековалентные взаимодействия» и «комплементарность». В отличие от привычных молекул, в которых атомы объединены валентными связями (исходный аналог лингвистической валентности), в супрамолекулах удерживание отдельных фрагментов происходит за счет совершенно иных – вторичных, слабых,

нековалентных межмолекулярных взаимодействий (водородные связи, электростатические силы, гидрофобные взаимодействия и другие). Образование супрамолекул подразумевает комплементарность (геометрическую и химическую взаимодополняемость) составляющих ее элементов, называемых молекулярными рецептором и субстратом. В молекулярной биологии наиболее распространено понятие структурной комплементарности по принципу «ключ – замок». Общеизвестная модель двойной спирали ДНК основана на таком типе комплементарности четырех азотистых оснований. Взаимодействие комплементарных фрагментов или биополимеров приводит к образованию множества вторичных, слабых связей с достаточно большой суммарной энергией, что приводит к образованию устойчивых молекулярных комплексов.

В переводе на язык лингвистики – комплементарность приводит к образованию ассоциативной сети. В соответствии с предлагаемой иерархией ассоциативно-смысловые связи, участвующие в создании «супрамолекулярного» макрообъекта-текста, «текстогенны» по своей «физике». Такое положение отвечает исходным постулатам текстоцентрического подхода в исследованиях вербальных ассоциаций (положение об ассоциативной паре «стимул-реакция» как акте предикации). Ну и что не менее важно в контексте фольклористических исследований, еще раз возвращает к исходным представлениям об ассоциативно-образном характере художественного слова.

Для того чтобы обозначить общие принципы «супрамолекулярной» текстологии, мы обратились к наиболее яркому и специфическому явлению, связанному с открытиями в области «супрамолекулярной» химии – феномену самосборки.

Формирование супрамолекулярных ансамблей может происходить самопроизвольно – такое явление называют самосборкой. Под самосборкой понимается процесс, в котором небольшие молекулярные компоненты самопроизвольно соединяются вместе, образуя намного более крупные и сложные супрамолекулярные агрегаты. Молекулярная самосборка является важным аспектом подхода «снизу вверх»: параметры итоговой структуры задаются формой и функциональными группами молекул. Факторы, которые направляют самосборку – форма молекул, баланс между энтальпией и энтропией, природа нековалентных связей (об этом см., напр.: [Нанотехнологии и наноматериалы]).

В качестве примера, демонстрирующего принципы самопорождения сюжетной структуры, мы использовали сюжет исторического предания об убийстве московского наместника в Перми Вычегодской князя Василия Вымского (см. подробнее: [Панюков 2013]. Предваряющему данную интерпретацию текстологическому анализу этого сюжета были посвящены отдельные статьи [Панюков 2013а, Панюков 2014]. Выбранное предание обладает

уникальными признаками «конкретного историзма», не требующими, казалось бы, особых доказательств их достоверности: помимо того, что в местной традиции бытуют устные предания об этом событии с фиксацией места убийства (место могут показать и сейчас), факт убийства князя зафиксирован в письменном источнике XVI в. – Вычегодско-вымской летописи (далее – ВВЛ) – под точной датой смерти, косвенно подтверждаемой другими историческими источниками. Однако проведенное нами исследование привело к абсолютно иным выводам, которое можно сформулировать в двух пунктах:

1. Образ князя Василия Вымского в этом сюжете вторичен, и появляется в последние десятилетия XX в., т.е. после публикации ВВЛ. Протосюжетом устных преданий о князе является сюжет о местном богатыре Василии (Ён Вась). Согласно варианту предания, записанному в середине прошлого века, богатырь Василий, живший в д. Кони, решает построить город в местечке *Кар яг*. Он дает деньги в долг жителям д. Весляна, которые обещают помочь в строительстве города; долг они не возвращают, и Ён Вась разрушает их дома. Веслянцы сговариваются убить Василия; подстерегают едущего богатыря, закалывают его копьями в устье ручья *Васес вийём шор*, а потом на большом камне разрубают его на куски.

2. В свою очередь, сюжет о богатыре Василии вторичен по отношению к топонимическому протосюжету, возникшему в результате народно-этимологического переосмысления гидронима *Васес виям*; где *виям* восходит к апеллятиву *виям* ‘проток по низине, образуемый в половодье, поймой’, а *васес* – ныне утраченный гидроним с основой *ва* ‘вода, река’ и предположительным значением ‘залив, озеро, связанное с рекой’. Гидроним *Васес виям* под воздействием вошедшего в местный ономастикон имени *Вась* ‘Василий’ деэтимологизируется в гидроним *Васес вийём шор* ‘ручей, где убили Васю/ Василия’. Под воздействием случайно оказавшегося поблизости городищенского бора возникает сюжет об убийстве строителя города Василия, связывающий два соседних локуса – место городища и место убийства. Далее один из вариантов этого топонимического сюжета попадает в прицерковную среду, идентифицируется с именем князя Василия Вымского, фиксируется в ВВЛ. Во второй половине XX в. сюжет об убийстве князя Василия «возвращается» в устную традицию и сливается с преданиями о богатыре Василии, замещая главного персонажа на князя Василия.

Собственно текстологическое исследование сюжета об убийстве на этом можно было бы завершить. Однако дело в том, что в нем есть мотивы, которые абсолютно чужды коми повествовательной традиции, и, соответственно, не верифицируемые никакими текстологическими изысканиями. Прежде всего, это мотив жестокого убийства с расчленением тела на камне и оскотплением – не зафиксированный ни в финно-угорских, ни в русской повествовательных традициях. Уникален для коми традиции и мотив

строительства города, противопоставленный центральному для подобных топонимических преданий мотиву гибели чудских городков-*кар'ов*. Вполне правомерно было бы здесь исходить из того факта, что сюжет был привнесен в традицию извне и позже адаптирован к местной истории. Тогда, при столь явной инородности, сам сюжет проявляет удивительную устойчивость даже в своих деталях, хотя по логике, попав в фольклорную традицию, должен был пройти сквозь повествовательные фильтры. А это в свою очередь позволяет предположить, что сюжет этот автохтоничен, но его истоки скрыты от стороннего наблюдателя.

Чтобы найти ответы на эти вопросы, мы, опираясь на предыдущий анализ, попытались понять, как и почему возник данный сюжет.

Исходные пункты наших размышлений таковы. Согласно наиболее общему представлению о жанре преданий, структурный стержнем этого вида повествований выступает событийный сюжет – как определенный способ художественного осмысления, организации событий. Соответственно и в анализируемых текстах есть устойчивый событийный ряд, организованный сюжетом, – последовательная цепь событий, связанных и в пространстве-времени, и причинно-следственной логикой. Кроме того, в нашем распоряжении есть исходный событийный компонент, связанный с переосмыслением гидронима *Васес вям*. Чтобы понять, как возник сюжет, можно попробовать повторить тот путь, который должно пройти нарративное сознание, направляемое сюжетным «вектором» с известной координатой «убийство». Попытаемся представить эту последовательность в виде пошагового движения «снизу вверх», т.е. от микрокомпонентов к макроконструкции всего сюжета.

Итак, **уровень 1.** Гидроним *Васес вям* ‘проток, впадающий в водоем-*васес*’ под воздействием паронимических аттракций: *вям* ‘проток’ > < *вям* ‘убьем’/ *вийōм* ‘убийство’; *васес* > < *Вась* ‘Василий’, род.п. *Васес* ‘Василия’ деэтимологизируется в ойконим *Васес вийōм* ‘Василия убийства место’ – с «возвратом» в гидронимический пласт *Васес вийōм шор* ‘ручей, где убили Васю/ Василия’.

Уровень 2. Получив такую событийную предикацию, т.е. превратившись в свернутый топонимический мотив «место убийства Василия», эта связка начинает структурировать вокруг себя ассоциативно-смысловое поле, контуры которого определяются тем, что:

– Мотив убийства уже обладает минимальным набором предикативных позиций:

«место действия» – «субъект действия» – «действие» – «объект действия»
у ручья *Васес вийōм* убийца (?) убийство жертва

– Мотив убийства уже обладает минимальной топологией (определенная событийная последовательность «до» – «после»), к которой необходимо подобрать подходящий хронотоп.

Уровень 3. Вокруг этой связки-мотива возникает событийная матрица с «пустыми» позициями, требующими заполнения. Структуру этой матрицы можно представить в виде трехчастной схемы: *начало*, *финал* и некая *причинно-следственная связь*, превращающая события в сюжет.

В соответствии с событийной логикой мотив убийства занимает в матрице позицию финала.

инициальная ситуация – *причинно-следственная связь* – *финальная ситуация*
 ? ? убийство Василия

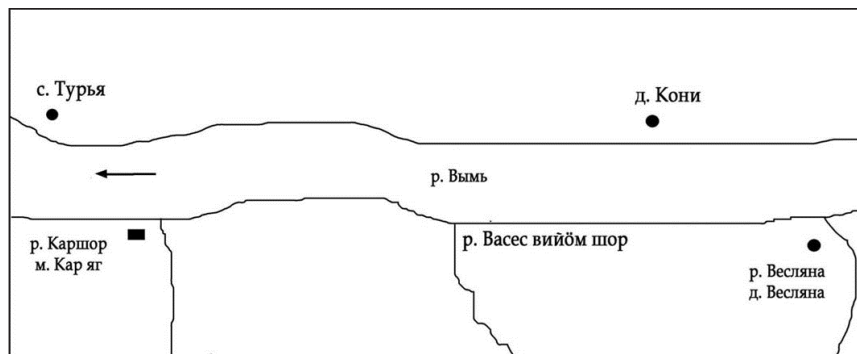
Эта событийная матрица уже обладает определенной логической структурой, поскольку финальная субъектно-объектная триада (субъект S – действие A – объект O) **формирует свое «зеркальное» отображение** – т.е. **инициальная** часть потенциально обладает подобной же субъектно-объектной «триадой», но зеркально противопоставленной ($S^{-1} - A^{-1} - O^{-1}$), как, собственно, начало и конец. Соответственно, возникают контуры некоего *анти-события с анти-ролями* (т.е. меной субъектно-объектных позиций):

?	//	Убийство Василия
Жизнь	//	Смерть
A^{-1} «рождение»	//	A – «убийство»
Субъект действия – Василий	//	Субъект действия – ?
Объект действия – ?	//	Объект действия – Василий

Таким образом, мы уже имеем исходную конфигурацию инициальной части: если финал связан с убийством, то в антропоцентрической проекции начало каким-то образом должно быть связано с рождением; если в финале Василий – объект убийства, то в инициальной части он – субъект действия «рождение».

Уровень 4. Далее эта структура, уже имеющая локальную привязку (место действия), проецируется на топографию местности в поисках подходящего хронотопа.

В упрощенном виде топографическая схема местности выглядит так:



Перед нами возникают две возможные топографические проекции:

а) «горизонтальная» (правый – левый берега + река) – в соответствии с которой две части структуры распределяются так:

<i>Инициальная часть:</i>	//	<i>Финальная часть</i>
правый берег	//	левый берег
с. <i>Турья</i> , д. <i>Кони</i>		р. <i>Васес вийём</i> , м. <i>Кар яг</i> , д. <i>Весляна</i>
жизнь – рождение	//	смерть – убийство;

б) «вертикальная» – вдоль левого берега; соответственно

<i>Инициальная часть</i>	//	<i>Финальная часть</i>
м. <i>Кар яг</i> , р. <i>Кар шор</i> / д. <i>Весляна</i>	//	р. <i>Васес вийём шор</i>
жизнь – рождение	//	смерть – убийство

С возможной дополнительной ориентацией на гидронимический план: ручьи *Кар шор*, *Васес вийём шор* и река *Весляна*. В центре фокуса этой проекции оказывается место убийства, а м. *Кар яг* и дер. *Весляна* топографически противопоставлены друг другу.

Уровень 5. Далее, в поле ассоциативно-смыслового притяжения попадает м. *Кар яг*, находящееся ниже «места убийства» на два километра. Помимо того, что этот локус сам обладает сюжетогенным потенциалом, и, возможно, уже имеет определенную фольклорную мотивацию, для первичного взаимопритяжения двух ключевых образов важным становится наличие общих ассоциатов: «шор» (*Кар яг шор* и *Васес вийём шор*) и количественных «человек» (убийство одного человека и город как место, связанное с множеством людей).

Уровень 6. Возникает ключевая для дальнейшего развития сюжета ассоциативная связка (условно ее также обозначим словом «мотив»): «рождение» + «город» => мотив «строительство города/городища». Далее этот мотив строительства города/городища стимулирует выравнивание противоположной пары:

«убийство Василия» => «убийство строителя Василия».

Обобщенный результат структурирования:

<i>Инициальная часть</i>	//	<i>Финальная часть</i>
м. <i>Кар яг</i> , р. <i>Кар шор</i> / д. <i>Весляна</i>	//	р. <i>Васес вийём шор</i>
жизнь – рождение	//	смерть – убийство
<i>шор</i> + <i>кар</i> + «человек» + «много»	//	<i>шор</i> + «человек» + «один»
рождение города/городища	//	убийство Василия
строительство города	//	убийство строителя Василия

Таким образом, в результате несложных ассоциативных аттракций возникает общий контур искомого нами событийного ряда: некто Василий строил город в местечке *Кар яг* и его убили у ручья *Васес вийём шор*.

Уровень 7. Дальнейшее усложнение ассоциативно-смысловых связей уже направлено на конкретизацию и детализацию этого «контура».

Поскольку ключевым для понимания специфики этого сюжета является мотив строительства города, рассмотрим вначале его «детали». В силу своей необычности мотив строительства *кар'а* – городища/города естественным образом противопоставляется традиционным для исторических преданий мотивам строительства-основания местных деревень и гибели *кар'ов*-городищ, связываемых обычно с чудью. Кроме того, мотив строительства здесь получает денотативные «закрепки»: место городища в *Каряг* представляет собой ровную площадку, как бы подготовленную под строительство; на самой поверхности земли находятся около десятка скоплений камней, оставшихся от оборонительных сооружений [Савельева, Кленов 1992]. Это уже предопределяет появление предиката «каменный», в проекции на нашу структуру противопоставленный «деревянному» деревням. Далее, качественно-количественные связи конкретизируют образ городища/города и приводят к появлению мотива строительства «большого» = «каменного» города.

Мотив «строительство каменного города» проецируется на субъектно-объектный уровень событийной матрицы; соответственно: субъект действия «строительство» – строитель Василий («один»); объект действия – город (с уточнением – «город + жители города», «много»); на противоположном полюсе структуры роли противоположны: объект действия «убийство» – строитель Василий («один»); субъект действия – город (потенциальные «горожане», «много»). В соответствие с «вертикальной» топографической схемой роль потенциальных «горожан» может быть отведена жителям д. Весляна (общие связи: «много», «люди»). Противопоставления «один – много»/ «сильный – слабый» закрепляют и другие ассоциации, в том числе и предопределяют противопоставление один убитый – много убийц.

Далее происходит ассоциативно-смысловое «выравнивание» – т.е. комплементарное взаимодополнение акциональных составляющих: действие «строительство» => конструирование, собирание частей (камней) в целое (город); на противоположном полюсе – «разрушение» = разделение целого на части (ассоциативно связанное с «камнем») => «расчленение». Обратный ассоциативно-смысловой перенос мотива убийства в технологический план *делания* (разрушение – «антистроительство») приводит к дальнейшему выравниванию образов: если делание-убийство = разрушение – «антистроительство», то делание-строительство в антропоморфном плане – зарождение – зачатие города. Соответственно, если «строительство» = «зарождение-зачатие», то «убийство» = антизачатие => оскопление. Таким образом, основные ассоциации как бы образуют конечные циклы: рождение – убийство – зачатие – антизачатие; строительство – разрушение – со-

бирание – расчленение; то есть комплементарные пары закрепляются еще и диагональными связями.

Теперь попробуем суммировать наши результаты и представить их в виде единой ассоциативно-смысловой структуры:

<i>Инициальная часть</i>	<i>Финальная часть</i>
кар 'город, городище'	место убийства <i>Васес вийом</i>
жизнь	смерть
зорождение	убийство
зачатие	антизачатие (оскопление)
строительство	разрушение
сочленение	расчленение
камни – «много»	камни – «один»
части в целом	целое на части
субъект действия – <i>Василий</i> –	<i>Василий</i> – объект действия
объект – город (+ горожане)	(«горожане») – субъект действия
действие «из частей в целое»	действие «целое на части»
объект – «много»	объект – «один»
субъект – «один»	субъект – «много»
субъект – «большой/сильный»	субъект – «маленький/слабый»

Можно попытаться записать эту структуру в виде логически связанного выражения: *Один сильный человек по имени Василий совершает зачатие-строительство города из камней в местечке Кар яг – много слабых жителей разрушают-расчленяют Василия на части с камнем у ручья Васес вийом шор.*

Как видим, перед нами уже достаточно насыщенный конкретными деталями каркас «протосюжета», который может быть развернут в рассказ об убийстве Василия-строителя.

Причинно-следственная связь

Теперь вернемся к третьему необходимому для сюжета компоненту – причинно-следственной связке (далее – ПСС) между инициальным и финальным событиями. Поскольку наиболее близким к протосюжету является вариант предания о богатыре *Ён Вась*, остановимся на нем подробнее, тем более что и устные, и летописная версии о князе Василии весьма скупое передают причину убийства. В сюжете о богатыре *Ён Вась* ПСС представляет собой достаточно развернутый микросюжет: *Вот однажды он дал в долг денег везлянским мужикам. Везляныцы обещали за это город построить. Но везляныцы не пришли на работу. Трижды он просил вернуть долги, но везляныцы не вернули. Пошел он в страдную пору к должникам. Взрослых в это время никого не было, все были на сенокосе. Он пришел в Везляну. И за то, что долги ему не вернули, он все их дома разрушил. Пришли везляныцы со*

страды, а дома разрушены, все развалены. Собрались веслянцы, посовещались и решили убить Василия (см.: [Панюков 2014]). На фоне основного и общего для всех версий событийного ряда этот компонент представляется чем-то дополнительным и не столь существенным для развития действия – неким микросюжетом – отроском, который можно озаглавить как «Поиск компромиссов»: Василий пытается договориться с веслянцами, те его обманывают; Василий в ответ разрушает деревню – веслянцы решают его убить. Кажется совершенно естественным, что эта часть выпадает из «соцреалистической» трактовки сюжета о князе-эксплуататоре; вероятно, и в летописном каноне эта событийная «деталь» выглядела столь же невозможной.

Однако если попытаться спроецировать содержание этого микросюжета на представленную выше ассоциативно-смысловую структуру, то нетрудно заметить, что основные ассоциации (предикации) те же самые, но здесь они зеркально «вывернуты»: «нищие» веслянцы становятся «богатыми» и дают согласие быть «строителями»; Василий становится «нищим» и трижды просит вернуть «богатство», после чего «строитель» становится «разрушителем» – и еще конкретнее и ближе к тексту – «строитель каменного» становится «разрушителем деревянного». Кроме того, на акциональном уровне всего событийного ряда эти ассоциаты-предикации также распределены на две части («до» и «после»), но абсолютно по иному: в первой части все персонажи – «строители», во второй – «разрушители»: В инициальной части: строитель *Ён Вась* нанимает местных жителей (имплицитно – строителей деревни, которую он разрушает), они получают аванс и дают согласие строить город – в финальной части все превращаются в разрушителей: *Ён Вась* разрушает деревню, а деревенские «разрушают» его самого (еще раз обратим внимание – ничего «богатырского» здесь нет).

Совершенно очевидно, что ПСС развивает ту же самую двоичную структуру ассоциаций, добавляя в нее диагональные «стяжки», составляющие ассоциативно-смысловой ряд ПСС. Отсюда уже нетрудно перейти к образу двоичной спирали, в которую сворачивается структура ДНК в результате возникновения подобных перекрестных связей между связками-нуклеотидами молекулы. Принципиально важно, что выраженная в таком виде структура сюжета содержит не только информацию о сюжетных событиях, персонажах, о пространстве-времени сюжета, но и четко предопределяет конкретику многих «мелких» деталей, таких как, например, оскопление на камне. Более того, именно они определяют уникальность данной сюжетной структуры.

Таким образом, ассоциативная-смысловая основа, которую мы определили как «структуру сюжета» представляет собой явный аналог комплементарной структуры, возникающей в результате супрамолекулярной самосборки «снизу вверх».

Продолжая продвижение от частных случаев к общему построению концепции самосборки сюжета, обратимся к еще одному традиционному повествовательному жанру фольклора – быличке.

В наиболее обобщенном понимании быличка представляет собой суеверный рассказ небольшого объема, в котором представлен конкретный случай встречи с мифологическим существом. В основе большинства подобных мифологических повествований лежат сюжеты причинно-следственного типа с мифологической связкой (мифологические представления и верования, регламентирующие отношения между миром людей и миром демонов), личным хронотопом (пространственно-временные координаты ориентированы на рассказчика и его ценности), строгой или нестрогой достоверности со следующим возможным набором функций: идентификационной, дидактической, регулятивной, ориентационной, психотерапевтической [Веселова 2000]. Будучи одной из нарративных форм трансляции традиционных знаний о мире, быличка может быть определена как мифологическое повествование, актуализирующее ряд фундаментальных мифологических представлений в виде дискретных повествовательных формул (мотивов-явлений, действий и т.п.), «разворачивающих» (в индивидуальной интерпретации, в применении к отдельной человеческой судьбе) совокупность мифологических образов, в основном, являющихся персонификациями сакральных сил, не развившимися до уровня высших божеств. Таким образом, быличка играет роль своеобразного демпфера между человеком и вероятностным миром природы, с одной стороны, и отдельным, индивидуальным событием человеческой жизни и событием архетипическим – с другой [Власова 1992].

Отталкиваясь от такого понимания этого повествовательного жанра, проанализируем один текст русской былички и попытаемся ответить на вопрос: как она возникла?

Лошадка у нас была. Стучал кто-то ночью долго в дому, нам спать не давал. Колотил и колотил всю ночь. Утром мама встала, помелом постучала, положила торугу в дырку и говорила: “Батюшко милостливый, какое ты нам горе принес? Какую беду принес?” Он еще три раза постукал. Федя поехал, лошадь помчалась аж по всему Соликамскому тракту, добежала до поленницы у завода и пала. А тут татары работали, побежали и давай стучать по ушам. Федька добежал, а лошадь уже мертвая была. Сдал он ее на мыло [Рассказы о полтергейсте 1993: 64].

Предложенный фольклорный текст соответствует большинству характеристик элементарного повествования: перед нами простейший «концентрический» – сконцентрированный вокруг одного события сюжет; этот сюжет представляет простейший вариант причинно-следственного типа «осюжетивания» – когда событиям текста присваиваются значения события-причины и события-следствия, и они связываются отношениями

каузальности. Кроме того, сюжет идеально подходит для вышеприведенного определения «былички»: индивидуальное событие – неожиданная гибель лошади обретает статус архетипического события – «предсказанное несчастье», воплощенного в столкновении человека с демонологическим персонажем.

Вариант интерпретации 1. Быличка – актуализированная демонология.

Мифологический рассказ имеет традиционную мотивировку: домовый показывается перед несчастьем. Однако этот элементарный с точки зрения поэтики сюжет в «Указателе сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах» [Указатель сюжетов] оказывается разорванным на несколько мотивов: БИ-9б «Домовой предсказывает будущее (показывается или воет перед несчастьем)» – но здесь отсутствует «стучит»; БИ-5г «Домовой ночью в доме: “шалит”» (?); Кроме того, сюжет осложнен еще и устойчивой семантической связью «стук – гроб – смерть» и не менее устойчивыми для современной демонологии представлениями о полтергейсте или *барабашке* (от слова *барабанить* – термин, принятый в нашей стране как обозначение полтергейстных явлений). Полтергейст объединяет в себе широкий спектр явлений, как обычных и легко объяснимых, так и физически необъяснимых, зачастую предполагающих вмешательство некоего квази-разумного начала, являющегося невидимым для человека. Сообщение об «отечественном полтергейсте», облетевшее всю страну, было опубликовано в газете «Труд» за 5 октября 1988 г. Речь шла о невидимом духе, объявившемся в одном из московских общежитий и названном *барабашкой*. Обнаружил он себя стуком. Девушки наладили контакт с ним, установившись, что один стук означает «да», а два стука – «нет». Встреча с этими девушками состоялась в новогоднем (1 января 1989 г.) выпуске передачи «Очевидное – невероятное», причем в ней принимал участие и невидимый *барабашка*. На этот раз стук *барабашки* услышали миллионы телезрителей. Этот выпуск передачи повторялся в телеэфире еще два раза, после чего публикации о феномене *барабашки* прошли волной по многим газетам. В дальнейшем *барабашка* исчез из поля зрения журналистов, однако само имя осталось за названием феномена, означающего наш, отечественный, полтергейст. Анализируемый текст был опубликован в 1991 г., точную дату записи нам пока не удалось выяснить, но, по нашему убеждению, исключать эту связь нельзя. О явных аналогиях с образом *барабашки* говорит и включенный в фабулу анализируемой былички окказиональный обряд «вызывания домового»: домового вызывают стуком, ставят угощение и спрашивают; тот, как и *барабашка*, отвечает стуком – подтверждая негативный смысл своего «предсказания». Этот обряд «слепен» из вполне вычленимых компонентов: традиционные ритуалы угощения домового;

устойчивый сюжет «диалога» с МП: домовый давит, на вопрос человека отвечает «ху-у-у» («к худу»). Кроме того, несмотря на то, что тема «стук – смерть» реализуется и в традиционных святочных гаданиях, очевидно, что здесь образ домового слился с образом «стучащего» духа. Таким образом, при сюжетно-тематическом подходе сюжет данной былички может быть представлен как «сложносочиненная» конструкция из нескольких мифологических «заготовок»:

- 1) БИ-5г «Домовой ночью в доме: “шалит”»;
- 2) БИ-9 «Домовой предсказывает будущее»;
- 3) традиционные гадания на будущее с акустической семантикой «стук – (сколачивание гроба) – смерть»;
- 4) не менее устойчивые для современной демонологии представления о полтергейсте и/или о барабашке;
- 5) включенное в фабулу описание окказионального обряда «вызывания домового», в свою очередь, скомпонованного из обрядового угощения домового, мотивов диалога с домовым и стучащим духом – барабашкой.

Остальная, «немифологическая», часть в соответствии с жанровыми критериями реализует «установку на достоверность» и статус «свидетельского показания» былички. Даже если отбросить «немифологические» подробности как периферийные детали фабулы, возникает явное несоответствие между «однособытийным» сюжетом и «сложносочиненностью» «дискретных мифологических представлений», воплощенных в нем. Поэтому попытаемся еще раз перечитать текст, и обратить внимание на его стилистику.

Вариант 2. Лингвосемантический подход к тексту.

Этот подход, предложенный и опробованный нами в ряде публикаций [Панюков 2004, Панюков 2006], основан на попытке связать сюжет мифологического рассказа не с архетипическим «авантекстом», а с языком его изложения. Несмотря на то, что анализ собственно содержания уже предполагает несколько вариантов «расшифровки» сюжета, лингвосемантический подход позволяет вычленить из текста ту конкретную деталь, которая послужила ключом к реализации устойчивого мифологического мотива. Мы выделили два фрагмента: мифологический интекст: *«кто-то стучал и не давал спать»* и его контекстуальный «двойник»: *«татары... давай стучать по ушам... мертвой лошади»*, которые в таком виде текстуально связаны между собой. На уровне логической структуры они идентичны:

Субъект	–	действие	–	объект
МП		будит стуком		спящих людей (интекст)
Татары		будят стуком		мертвую лошадь (контекст)

На «языке» интекста контекст можно выразить так «татары будят стучком спящую мертвым сном лошадь», и наоборот – «МП *стучит/бьет по ушам* спящим людям». Соответственно, буквальное (сигнификативное) значение идиом «стучать/бить по ушам» (сильный источник звука оказывает неприятное воздействие на слух человека) и «мертвого разбудить» (издавать такой назойливый звук, громкий шум, от которого нельзя не проснуться) и реализуется как истинный смысл мифологического события – последующего, «предсказанного» несчастья, когда татары *стали стучать по ушам*, чтобы поднять, *разбудить мертвую* лошадь.

При этом возникает возможность совершенно иного перераспределения «реального» и «вымышленного»:

<i>Мифологическое</i>	<i>Реальное</i>
МП «стучит/бьет по ушам» так, что «мертвого разбудит».	татары «стучат по ушам» павшей лошади, пытаясь разбудить мертвую

При таком распределении компонентов данный сюжет приобретает специфическую лингвосемантическую структуру:

1. Происходит реальное событие, четко зафиксировавшееся в памяти рассказчика: *...лошадь помчалась аж по всему Соликамскому тракту, добежала до поленницы у завода и пала. А тут татары работали, побежали и давай стучать по ушам. Федька добежал, а лошадь уже мертвая была.*

2. Выраженное в таком виде это событие парадоксальным образом накладывается на языковые метафоры («стучать/бить по ушам», «разбудить мертвого») и на основе демонологических знаний исполнителя возникает мифологический «дубликат»: домовый стучит, предвещая последующее несчастье. Образ этого «стучащего» домового, явно восходит к представлению о *барабашке*.

Однако именно парадоксальность этих метафорических наложений вызывает целый ряд вопросов, связанных с предикацией «достоверности»:

Вопрос 1: Насколько случайно у «заведенной» (т.е. ставшей «неуправляемой машиной») лошади заканчивается «завод» точно у стен завода?

Вопрос 2: Насколько случайно возникает образ соликамского тракта?

Соликамский тракт – современное название одной из улиц г. Соликамска; исторически – часть Сибирского тракта (Бабиновский тракт «Соль-Каменская – Тобольск»). На первый взгляд, топоним *Соликамский тракт* естественным образом ассоциируется с городом Соликамском и его заводскими предприятиями, начиная от знаменитых солеваренных заводов, закрывшихся в середине прошлого века, и заканчивая известными на весь мир предприятиями горнохимической промышленности. Мы не можем однозначно опровергать реальную приуроченность описываемого случая

гибели лошади к хронотопу «Соликамский тракт – поленица у завода». Тем не менее, для носителя данной повествовательной традиции сама ассоциация «тракт – Соликамск – завод» явно обладает особой маркированностью – качеством некоего «идеального» места для трагической с точки зрения исполнителя гибели центрального персонажа («большое горе» = «большая дорога» = «большой завод»).

Вопрос 3: Насколько случайно именно в момент гибели лошади появляются «татары» и пытаются привести ее в чувство?

На первый взгляд, для Пермского края, где был записан данный текст, и где татары занимают второе место по численности (около 5 % населения Пермской области), появление такого этнического маркера вполне допустимо. Однако нельзя отрицать и того, что ассоциативная связь «лошадь – татарин» характерна для русских представлений о татарах, а для пермских русских еще более очевидна. Так, например, из ассоциативно близких к теме «лошадь-конина-татарин» паремий можно отметить пермский фразеологизм *татара наверно съели его с кобылой вместе* (о человеке, долго не возвращающемся) [Сироткина 2007]. Но для данного сюжета обнаруживается еще более конкретный образ, поскольку именно в пермском диалекте русского языка (т.е. там, где была записана эта быличка) зафиксирован фразеологизм *татара (молотят) в голове*. Этот фразеологизм метафорически обозначает головокружение, головную боль, тяжесть: «Сёдни я ничё не скажу, у меня татара молотят в голове» [Сироткина 2007]. Для наших лингвосемантических рассуждений важно, что эта метафора может быть связана не только с идиомой *стучать в висках*, но и с тем, что этноним *татара* в русском языке явно имеет звукомысловую связь с образами стука: *та-та-та, тар-тар-тар*. Таким образом, перед нами открывается еще одна структурная связка между инициальной и финальной ситуациями «домовой стучит – *татара молотят в голове* – татары стучат по голове павшей лошади».

Опираясь на анализируемый текст, можно отметить еще ряд «периферийных» аттракций, которые тоже могли быть задействованы здесь:

«на мыло» – татарин: фитонимы *татарское мыло, татарские мыльца*;

«мыло-татарин-тоска/горе» (в пермских говорах): «Эта трава от тоски помогает. Вот ведь если не татарские мыльца, то уж не знаю, чё бы со мной было – ведь сколько я тосковала»; «От тоски пили татарские мыльца, у воды растут, цветки красные, а листики-те узкие, длинные» [Прокошева 2002; цит. по: Сироткина 2007].

«татарин – голова – башка»: *не бей по голове, колоти по башке* (поговорка); идиома *секир-башка*;

учитывая этническую специфику населения Пермской области, стоит иметь в виду и *татарские фразеологизмы*, например: *Адам башы белән ат*

баши курэ (дословно: Все переносят головы человечья да конская) = Беда вымучит, беда и выучит;

демонологические аттракции: Шапка-татарка (синонимично – *чертова шапка*) *вся в заплатках* (отгадка: *каменка*).

Ну и здесь уместно вспомнить еще одну метафору, связанную с образом татарина – это метафора тишины: фразеологизм *татарин родился* – о моменте наступившей мгновенной тишины (известный во множестве других вариантов). В контексте нарративной реальности эта метафора тишины как бы и создает за-текстовый, за-событийный фон.

Таким образом, при всех соответствиях традиционному представлению о быличке, совершенно очевидно, что данный сюжет возникает в результате многочисленных «внутренних», языковых аттракций, не связанных с «мифологическими мотивами» или мифологическими «ментальными матрицами». Эти аттракции можно представить в виде тандема ассоциативных пар, создающих оппозицию «мифологическое / реальное»:

<i>Мифологическое</i>	<i>Реальное</i>
татара молотят в голове	татары стучат по голове лошади
«та-та-ра» (стучать, барабанить)	татара
МП «бьет по ушам» так, что	Татары бьют по ушам лошади,
«мертвого разбудит»	пытаясь разбудить мертвую лошадь

Представленная в таком виде структура повествования обладает зеркальностью, только «зеркалом» оказывается не мифология, а сам язык. Две части структуры разворачиваются в нарративе как две составляющие традиционной картины мира, однако двуединство мифологического и реального вторично по отношению к комплементарности спонтанно возникших ассоциативно-смысловых аттракций, абсолютно не имеющих отношения к мифологическим представлениям.

Вариант интерпретации 3. Самосборка структуры сюжета.

Чтобы понять, как из этого множества ассоциативно-смысловых аттракций возникает сюжет, попытаемся и здесь повторить тот путь дискурсивизации, который должно пройти нарративное сознание, направляемое сюжетным «вектором» с известной координатой «*гибель лошади*».

Уровень 1. Происходит *со-бытие*, выбивающееся из обыденного круга происшествий: неожиданная гибель лошади в дороге.

Уровень 2. Получив событийную предикацию эта смысловая связка «неожиданная гибель лошади в дороге» начинает структурировать вокруг себя ассоциативно-смысловое поле, очертания которого определены тем, что:

– Мотив гибели обладает минимальным набором предикативных позиций:

Время-место действия – субъект действия – действие – объект действия

	S	A	O
День / в дороге	?	падеж	лошадь

Уровень 3. Вокруг этой связки-мотива возникает событийная матрица с «пустыми» позициями, требующими заполнения. Структуру этой матрицы можно представить в виде трехчастной схемы: *начало*, *финал* и некая *причинно-следственная связь*, превращающая события в сюжет.

В соответствии с событийной логикой мотив гибели занимает в матрице позицию финала.

инициальная ситуация – причинно-следственная связь – финальная ситуация

ИС	–	ПСС	–	ФС
?	–	?	–	гибель лошади

(Для удобства выражения заменим срединный элемент «причинно-следственная связь» знаком «//»; мы к нему вернемся позже).

Уровень 4. Эта событийная матрица уже обладает определенной логической структурой, поскольку финальная субъектно-объектная триада (субъект S – действие A – объект O) формирует свое «зеркальное» отображение – т.е. инициальная часть потенциально обладает подобной же субъектно-объектной «триадой», но зеркально противопоставленной (S^{-1} – A^{-1} – O^{-1}), как, собственно, начало и конец. Соответственно, возникают контуры некоего *анти-события с анти-ролями* (т.е. меной субъектно-объектных и качественно-количественных позиций):

антисобытие				//	событие			
S^{-1}	–	A^{-1}	–	O^{-1}	//	S	–	A – O
?		?		?	//	?	–	гибель – лошадь
Тема жизни				//	Тема смерти			

– Мотив гибели обладает минимальной топологией, соответствующей событийной последовательности «до» – «после», которой соответствует хронотоп «днем на дороге». К этому хронотопу подбирается комплементарная пара. Объективные знания о причинах подобных происшествий (лошадь могла понестись, сильно испугавшись чего-то / кого-то) определяют психофизиологический вектор последующих ассоциаций: *ФС* связана со страхом, с открытым пространством, с агорафобийными ощущениями; соответственно, *ИС* осмысливается как закрытое, узкое, тесное, клаустрофобийное пространство (с возможными звуко-смысловыми аттракциями «страх-пространство / ужас-узость»):

ИС
ночью в доме
клаустрофобия

ФС
днем на дороге
агорафобия

Уровень 5. Пустые позиции начинают заполняться наиболее сильными ассоциативными компонентами. Поскольку синтаксическая конструкция «лошадь понеслась и пала» не предполагает позиции «субъект действия», заложенной в событийной матрице, комплементарность частей можно выразить в виде обобщенных формул: «нечто / некто приводит к падению / умиранию лошади» – «нечто / некто приводит к анти-действию, т.е. к подъему / оживлению (чего-то / кого-то)». Ассоциативные пары «лошадь – хозяин», «лошадь – всадник / возничий, кучер», возможно, еще и «лошадь – татарин», образуют своего рода «первичную» структуру. С образом мертвой лошади возникают две основные связки «мертвая лошадь – падаль» и «мертвая лошадь – конина – татары», которые далее разворачиваются в крупные ассоциативные блоки, организующие «вторичные» структуры. Кроме того, дальнейшее заполнение матрицы связано с появлением качественно-количественных ассоциаций. «Первичную» структуру можно выразить так:

A^{-1} «подъем; оживление»	//	A – «падение» = «падеж», «умирание»
Объект действия – человек (много)	//	Объект действия – лошадь / не человек (один)
Субъект действия – не человек (один)	//	Субъект действия – люди / татары (много)
Время – ночь	//	Время – день
Место – в доме	//	Место – на дороге

Уровень 6. При наложении анти-хронотопа *ночью в доме* и анти-субъекта *не человек* совершенно естественно возникает образ домового:

S^{-1}		S
Субъект – домовый	//	? люди / татары
(не человек, один, ночью, в доме)	//	(человек, много, днем, на дороге)

Если в этом месте «разорвать» возникшую структуру, то перед нами возникает контур сюжета, вполне соответствующий сюжетной схеме или мотиву «домовой предвещает несчастье». Однако в нашем случае контуры (многомерность) комплементарного сближения двух частей (*ИС* – *ФС*) макромолекулы задают именно «вторичные» связи.

«Вторичная» структура

Основой выделения ассоциативных связок во «вторичную» структурную цепь является обособленный уровень заполнения событийной матрицы $S^{-1} - A^{-1} - O^{-1} // S - A - O$, «второстепенный» по отношению к основному событию, или, корректнее, – параллельный «первичной» структуре. Процесс сборки вторичной структуры можно выразить так:

Уровень 1. Происходит *со-бытие*, выбивающееся из обыденного круга происшествий: неожиданная гибель лошади в дороге.

Уровень 2. Это событие переживается (вероятно, неоднократно) и осмысливается нарратором, что вызывает состояние психофизиологического дискомфорта (головокружение, головную боль, тяжесть), соответствующее идиоме «татара молотят в голове». Вероятно, это состояние соотносено с отмеченным выше фобийным вектором: субъективное, закрытое, внутреннее, клаустрофобийное ощущение «татара в голове молотят» – открытое пространство переживаемого события – гибели лошади.

Уровень 3. Идиома «татара молотят в голове» включается в ассоциативно-смысловое поле «первичной» структуры, возникают ассоциативные связки «лошадь – татарин», «мертвая лошадь – конина – татары».

Уровень 4. Эти ассоциативные связки разворачиваются в крупные ассоциативные блоки: <«татара в голове стучат» / татары стучат по голове> – <«стучать, бить по ушам» – «будить мертвого» / стучать, бить по ушам – будить мертвую лошадь – татарин – лошадь> – <«бить по ушам» – «барабанить» (бить в барабанные перепонки) – «та-та-ра» / стучать, барабанить – татара>.

S ⁻¹	–	A ⁻¹	–	O ⁻¹	//	S	–	A	–	O
?	–	?	–	?	//	?	–	гибель	–	лошадь

Тема жизни	//	тема смерти
«татара» «стучат в голове» человека	//	татары стучат по голове лошади
звук «та-та-ра» «будит мертвого» человека	//	татары будят мертвую лошадь
издающий звук «та-та-ра» «бьет по ушам» человека	//	татары бьют по ушам лошади

издающий звук «та-та-ра» «барабанит» (бьет в барабанные перепонки) человека // татары барабанят по ушам лошади

Уровень 5. Возникает ассоциативная связка «татара – та-та-ра – стучать – барабанить – барабашка – домовой», соединяющая «первичную» и «вторичную» структуры в единую макроструктуру. Возможно, здесь задействован и ассоциативный стимул «нечистый» (конина – «нечистое» мясо, татарин – нехристианин, фольклорные аттракции «татарин – черт»), закрепляющий компоненты «домовой – татарин».

Обратим особое внимание, что именно появление этого уровня определяет специфику анализируемого сюжета былички, то есть сюжет самозарождается именно тогда, когда возникает аттракция «татара – та-та-ра – стучать – барабанить – барабашка». Гипотетически в данном случае мог проявиться эффект «отложенного знания», то есть воспоминание о гибели лошади, отложившееся в подсознании нарратора (в виде «первичной» структуры, текста-примитива или довербальной «ментальной матрицы») «запустило» механизм самосборки сюжетной структуры.

Уровень 6. Происходит дальнейшее комплементарное сближение частей ИС и ФС: <«заводиться» / призаводиться (прискакать к заводу) – «завод» / завод> – (? < конина – «на мыло» / татарские мыльца>); дальнейшее расширение фобийных ассоциаций.

Структура макромолекулы сюжета

Инициальная часть

Жизнь

Подъем

Пробуждение

S⁻¹ – не человек

S⁻¹ – один

O⁻¹ – «человек»

O⁻¹ – много

время «ночью»

место «в доме»

клаустрофобийное

«татара в голове молотят»

A¹ «мертвого разбудить»

«бить, стучать по ушам»

«барабанить» (бить в барабанные перепонки)

«та-та-ра»

барабашка

«завод»

«заводиться»

Финальная часть

Смерть

падеж

засыпание

S – человек

S – много

O – «не человек»

O – один

время «днем»

место «на тракте»

агорафобийное

татары стучат по голове

A «будить мертвого»

стучать по ушам

бить по голове лошади

татара

татара

у завода

«призаводиться»

(прискакать к заводу)

Причинно-следственная связь (ПСС)

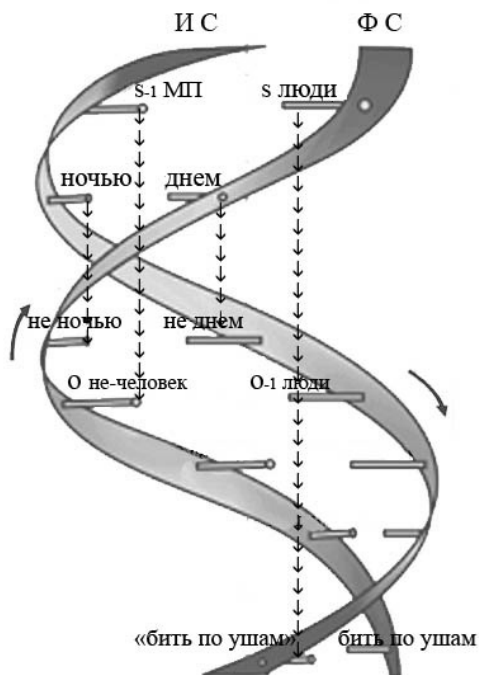
Теперь вернемся к третьему необходимому для сюжета компоненту – причинно-следственной связи между инициальным и финальным событиями. В данном тексте этот компонент достаточно легко вычленяется, поскольку обладает своим хронотопом («утром в доме») и своим набором «действующих лиц»: *Утром мама встала, помелом постучала, положила творогу в дырку и говорила: “Батюшко милостливый, какое ты нам горе принес? Какую беду принес?” Он еще три раза постучал.*

Выше мы уже отмечали, что этот микросюжет «слеплен» из целого ряда окказиональных «фрагментов», по сути, представляющих собой гиперссылки к целому спектру этнографических знаний. На фоне основного мифологического события этот компонент может быть выделен как самостоятельный микросюжет. Если попытаться спроецировать содержание этого микросюжета на представленную выше ассоциативно-смысловую структуру, то нетрудно заметить, что основные ассоциации (предикации) те же самые, но здесь они «вывернуты» (негативны) и скомбинированы: «раз-

буженные стуком» люди «будят стуком» «стучавшего» домового, задают ему вопрос человеческим языком, на который тот утвердительно отвечает стуком. Троекратный стук может быть интерпретирован как троекратное «да». Соответственно, хронотоп ПСС «слеplен» из двух хронотопов ИС и ФС и противопоставлен обеим частям: время «не день и не ночь = утро»; пространство «в доме, но нейтральное (не агорафобийное и не клаустрофобийное; «не там и не здесь / не внутри и не снаружи»); в контексте семиотики дома, основное событие ПСС происходит на границе мифологического и нейтрального пространств (под «дыркой», куда ставится угощение домовому, здесь может иметься в виду как отверстие в подпечье, так и подполье). Этому комбинированному хронотопу соответствует комбинация субъектно-объектных отношений: в микросюжете ПСС можно выделить две субъектно-объектные пары, инверсированные друг другу: 1) субъект действия «стучать» – «человек», объект действия – МП, скомбинированный из ИС и ФС ($S^1 = S$ «люди» + S^{-1} «один»; $O^1 = O^{-1}$ «разбуженный стук» + O «разбуженный людьми»); 2) субъект действия «ответить» – «МП», объект действия – «человек» ($S^2 = S^{-1}$ «стучающий МП» + S «люди»; $O^2 = O^{-1}$ «люди» + O «один»). Соответственно, каждой субъектно-объектной паре соответствует A^1 «постучать помелом = обратиться с вопросом, а не «молотить всю ночь», A^2 «стукнуть три раза в ответ, а не «молотить всю ночь».

В двоичной структуре сюжета эти «комбинации» могут быть отражены как диагональные, перекрестные связи ассоциативный пар. В трехмерном представлении диагональные «стяжки», противодействуя первичным, горизонтальным и вертикальным связям, сворачивают двоичную цепь в спираль.

Далее в этот образ спиралевидной структуры вносим уже знакомую нам корректировку: когда в ассоциативном «прочтении» сюжета доходим до последней предикации и переходим к ассоциативному ряду



ПСС, мы непротиворечивым образом «считываем» ту же структуру, но как бы с обратной стороны или ее «негатив» («не днем – не ночью», «не в доме – не на улице» и т.д.; при этом левая цепь структуры проецируется на финальную часть, и наоборот). В соответствии с «линейным» текстом былички в качестве последней предикации можно принять ассоциаты времени: «...*колотил всю ночь. Утром мама встала...*». Для того чтобы, не пересекая ассоциативных рамок, попасть на оборотную сторону, наша двойная цепь должна быть замкнута в виде «ленты Мебиуса». Соответственно, набор ассоциативных пар не просто конечен, но и циклически замкнут. Ну и далее, уже в ходе создания нарративного дискурса сознание повествователя расщепляет двоичную структуру сюжета и превращает ее в линейный текст повествования.

Таким образом, сконструированная нами структура сюжета весьма точно отражает принципы супрамолекулярной (надмолекулярной) самосборки «снизу вверх» (в порядке иерархического усложнения надмолекулярной структуры), лежащей в основе многих биохимических процессов. Аналогом химических нековалентных, «слабых» взаимодействий в «супрамолекулярной» интерпретации текста выступают ассоциативно-смысловые связи, возникающие в сознании автора в результате аффективно-ассоциативного восприятия объектов действительности. Аналогами стерической и химической комплементарности, соответственно, являются комплементарность по форме и содержанию спонтанно возникающих в ходе «осюжечивания» событий (N-ной степени рефлексии над действительностью [Веселова]) ассоциаций. Множество ассоциаций соединяют комплементарные, взаимодополняющие компоненты в двоичную структуру, которая в ходе наррации разворачивается в линейное повествование.

В общем контексте изоморфизма «супрамолекулярных» процессов кажется вполне закономерным, что одна из нативных (соответствующих природе нарративного сознания) конформаций элементарного событийного сюжета представляет собой двойную спираль, составленную из комплементарных инициальной и финальной частей.

Очевидно и то, что многие наработки в области сюжета здесь приобретают новое осмысление. Так, например, в «супрамолекулярной» интерпретации тот же мифологический «бриколаж» как механизм решения фундаментальных противоречий, в проекции на нарративное сознание может быть увязан со сборкой аффективно-ассоциативных (комплементарных) пар, структурирующих представления об окружающем мире. Однако, прежде всего, в контексте обозначенного нами подхода к структуре повествования возникает явная потребность еще раз пересмотреть все наработки, связанные с понятием «сюжет».

Литература и источники

Веселова – *Веселова И.С.* Событие жизни – событие текста // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova5.htm> (Дата обращения: 05.05.16).

Веселова 2000 – *Веселова И.С.* Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2000. (На правах рукописи.).

Власова 1992 – *Власова М.Н.* Былички (Базовые мотивы в их эволюции): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1992. (На правах рукописи.). URL: <http://cheloveknauka.com/bylichki-bazovye-motivy-v-ih-evolyutsii> (Дата обращения: 11.04.2016).

Литвиненко 2005 – *Литвиненко Т.Е.* К вопросу о статусе единиц с формантом «– текст» в современной науке о тексте // Вопросы теории текста, лингвистилистики и интертекстуальности: Вестник ИГЛУ. Сер. Лингвистика. Иркутск: Изд-во Иркутского государственного лингвистического университета, 2005. №. 11. С. 73–81.

Нанотехнологии и наноматериалы – Федеральный Интернет-портал «Нанотехнологии и наноматериалы». URL: <http://portalnano.ru/read/tezaurus/definitions/self-assembly> (Дата обращения: 01.04.16).

Панюков 2004 – *Панюков А.В.* Семантические модели языкового концепта «водить воду» // Фольклор и художественная культура: современные методологические и технологические проблемы изучения и сохранения традиционной культуры. Серия «Сохранение и возрождение фольклорных традиций». М., 2004. Вып. 13. С. 194–200.

Панюков 2006 – *Панюков А.В.* К проблеме поэтики устных мифологических рассказов: лингвосемантический подход // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. научных статей по материалам конференции. М., 2006. Вып. 9. С. 86–105.

Панюков 2013 – *Панюков А.В.* Феномен самосборки в фольклоре: сюжет об убийстве князя Василия Вымского // Семиозис и культура: интеллектуальные практики: монография / Науч. ред. И.Е. Фадеева, В.А. Сулимов. Сыктывкар: Коми пединститут, 2013. С. 199–211.

Панюков 2013а – *Панюков А.В.* Назад в будущее: Убийство князя Василия Вымского // Традиционная культура. 2013. № 4(52). С. 61–69.

Панюков 2014 – *Панюков А.В.* Назад в будущее: Убийство князя Василия Вымского // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/panyukov1.htm>

Переслегин – *Переслегин С.Б.* О соотношении гуманитарного и естественнонаучного познания в междисциплинарных исследованиях. URL: <http://lizard.jinr.ru/~tina/Sistema/Kosmos/pereslegin/per210.html> (Дата обращения 05.05.16).

Прокошева 2002 – *Прокошева К.Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002. 432 с.

Рассказы о полтергейсте 1993 – Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе и бане / Сост. К. Шумов, Н. Преженцева. Пермь: Янус, 1993.

Савельева, Кленов 1992 – *Савельева Э.А., Кленов М.В.* Пожеское городище. Сыктывкар, 1992. 34 с. (Серия препринтов «Науч. докл.» / Коми НЦ УрО РАН. Вып. 278).

Сироткина 2007 – *Сироткина Т.А.* Речевые маркеры этнического компонента народной культуры (на материале этнонимии Пермского края) // Традиционная культура Русского Севера: история и современность. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера / Отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск, 2007. URL: http://kizhi.karelia.ru/specialist/pub/library/rjabinin2007/4_lang/sirotkina.htm (Дата обращения: 01.04.16).

Указатель сюжетов – *Айвазян С., Якимова О.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ayvazan1.htm>

**Страшные истории в детской фольклорной прозе коми
(по материалам, записанным в естественных условиях
в 2011 и 2013 годах)**

А.Н. Рассыхаев

Страшные истории, страшные рассказы или «страшилки» – жанр современной детской мифологической прозы, пик исследования которого в русской фольклористике пришелся на 1990-ые гг. Изучая эти повествовательные произведения, ученые обращали внимание, как правило, на тексты, записанные взрослыми от детей в ситуации интервьюирования, а также на тексты-самозаписи учащихся и студентов. Опираясь на подобные методики фиксации материала, были собраны и проанализированы сотни и тысячи текстов русского детского фольклора, опубликованы монографические исследования. На основе этих произведений изучены композиционно-поэтические особенности детской прозы, мифопоэтические представления, составлены указатели сюжетов и мотивов. Вместе с тем следует подчеркнуть, что тексты, записанные во время опросов, не в полной мере характеризуют исполнительскую детско-подростковую традицию, не учитывают взаимоотношения «исполнитель – слушатель», установку на достоверность и т.д. Необходимо признать, что в научной литературе опубликовано небольшое количество нарративов, записанных в момент непосредственного исполнения или, используя терминологию К.В. Чистова, в обычных «естественных условиях» [Чистов 1955: 260]. Несмотря на теоретическое признание важности роли контекста для осмысления фольклорных явлений, в полевой практике, по мнению О.Ю. Бриценой, до сих пор не достигнут необходимый уровень интереса собирателя к контексту исполнения [Брицына 2010: 71]. В рамках данной работы в какой-то степени также затронута указанная проблематика: автор несколько раз наблюдал за исполнением страшилок в непринужденной (реальной) обстановке, что облегчает интерпретацию устных рассказов детей. Различные методики фиксации полевого материала подталкивают применять разные подходы при исследовании

довании страшилок (страшных историй, фольклорных рассказов), записанных в искусственно сформированном «поле», и нарративов, исполненных в естественных условиях в строго определенном месте и времени.

В качестве исследуемого материала в нашей работе привлекаются страшные рассказы, записанные автором в 2011 и 2013 гг. в момент непосредственного (реального) исполнения от 13–15-летних гимназистов, учащихся 8–9 классов Гимназии искусств при Главе Республики Коми им. Ю.А. Спиридонова, занимающихся в Школе юного фольклориста и выезжавших в этнокультурные экспедиции с автором работы. В 2011 г. наблюдения за рассказыванием в группе производились перед сном в школьной столовой с. Куратово Сысольского р-на Республики Коми, в 2013 г. – в старинной деревенской избе с. Мыелдино Усть-Куломского р-на Республики Коми. Первоначально перед исследователем стояла задача зафиксировать от подростков страшилки, которые они помнят с детства. Однако в ходе записи выяснилось, что гимназисты нередко собираются в школе-интернате и рассказывают друг другу различные истории, практически все они связаны с темой опасного, таинственного, страшного.

Во время этнокультурной экспедиции в с. Мыелдино Усть-Куломского р-на гимназисты спонтанно выступили инициаторами рассказывания страшных историй, невероятных случаев, произошедших с ними, родственниками или неопределенными лицами. Происходило это в вечернее время, после завершения предусмотренной образовательно-исследовательской программы, перед сном. Обстоятельства исполнения подтверждают мнения исследователей о желании коллективного переживания страха в детско-подростковом возрасте.

Целью данного исследования является описание сюжетов, записанных в рамках двух актов исполнения во временных коллективах коми подростков.

Прежде чем перейти к анализу прозаического репертуара, стоит обратить внимание на некоторые аспекты исполнения и состав групп, в которых происходило рассказывание историй. Немаловажным фактором для исследования является то, что наблюдения проводились во временных коллективах, состоящих из учащихся разных классов одного образовательного учреждения. В такие новые коллективы дети и подростки стремятся привнести свой личный опыт коммуникации и взаимоотношений. Все ученики относят себя к коми, проживают в школе-интернате Гимназии искусств и являются уроженцами нескольких сельских районов, в которых преобладает коми население – Корткеросского, Удорского и Усть-Куломского р-нов Республики Коми. В ходе рассказывания не было ведущего исполнителя, хотя в коллективе выделялись гимназисты со способностями к рассказыванию и определенным репертуаром. Между тем, не все учащиеся делились своими историями, оставаясь в роли обычных слушателей, внимательно

следящих за финалом увлекательных сюжетов. В двух группах не было замечено и тех, кто игнорировал рассказчиков. В обоих случаях в составе коллективов были разные гимназисты, преобладали девушки, и только в 2013 г. в группе был один молодой человек.

В 2011 г. в рамках одной сессии, длящейся около получаса, от пяти учащихся было записано 20 историй, в 2013 г. за тот же промежуток времени от четырех гимназистов – 14. В с. Куратово Сысольского р-на к рассказыванию подключились также сопровождающие учащихся преподаватели, своей заинтересованностью поддержавшие атмосферу таинственности в коллективе. Стоит также подчеркнуть, что в ходе двух исполнений ни одна из записанных историй не повторилась.

Из особенностей рассказывания необходимо отметить тенденцию к группировке историй по тематике. К примеру, когда один из учащихся вспоминал о случившемся в их селе пожаре, следующий рассказчик подхватывал эту тему и предлагал послушать его историю. Таким же способом группировались нарративы о показывающемся в зеркале силуэте, о привидениях в заброшенных домах, о чудесном спасении во время военных действий и другие. Подростки практически всегда реагировали на рассказы, высказывая недоверие или веру в происходящее и подтверждая репликами знание аналогичных историй.

В общем корпусе записанных текстов в жанровом и тематическом отношении можно выделить детские страшилки, былички, рассказы о сновидениях, мемораты о сверхъестественных силах, непонятных опасениях, истории о реальных событиях, обросших вымыслом и собственными предположениями. Несмотря на разножанровость, их объединяет тема таинственности явлений и событий в жизни реальных людей, которую подростки стремятся постичь коллективно.

Приступая к анализу зафиксированных историй, нужно отметить разнообразность сюжетных групп и образов. В орбиту внимания подростков попадают многие рассказы, объединенные темой опасного и смерти. На наш взгляд, тяготение подростков к этой тематике имеет непосредственное отношение к современной детской мифологической прозе, доминирующей в 7–11-летнем возрасте. Исполнение в этом возрасте страшных рассказов, по мнению одного из компетентных специалистов в области детского мифотворчества М.П. Чередниковой, становится «коллективным поиском ответа на вопросы, разрешить которые индивидуальное сознание ребенка не в состоянии. Этот поиск, как показывает анализ, по-прежнему идет в русле “мифологической логики”. Чтобы понять непонятное, ребенок вспоминает то, что уже известно ему, что было однажды пережито» [Чередникова 1996: 7]. После этого периода рассказывание страшных историй идет на угасание [Чередникова 1996: 3]. Тем не менее репертуар детских страшилок не пре-

дается забвению, а всего лишь переходит в пассивную память и актуализируется при воспоминаниях, попытке донести свой опыт младшим по возрасту родственникам. Особенности исполнения страшилок на коми языке и некоторые разновидности бытующих в детском фольклоре произведений рассмотрены автором в ряде работ [Рассыхаев 2012а; Рассыхаев 2012б]. В рамках данного исследования отметим только, что при опросе группы в 2011 г. от подростков было зафиксировано две страшилки, исполнение которых, как они сами утверждают, проходило на коми языке.

Одна из них была рассказана в ответ на просьбу собирателя; страшилка исполнена кратко с описанием фабулы, без принятой для этого жанра композиционной специфики (сказочный зачин, троекратность):

*Тайӧ быттьӧкӧ мамыс ньӧбис фотоаппарат да шуис нывлы – оз позь фотографируйтчаны. А нывыс фотографируйтис ассьыс кыӧ, да кысьыс вӧдзӧ скелет лоис. Татшӧм?*¹ (Зап. в 2011 г.).

Это как будто мать купила фотоаппарат и сказала дочери – нельзя фотографироваться. А ее дочь сфотографировала свою руку, и вместо рук остался скелет. Такой [рассказ нужен]?

Прямых аналогов данного сюжета в подготовленных Указателях сюжетов детских страшилок пока не обнаружено. Другой рассказ, исполненный вслед за первым в реальной ситуации, примечателен во многих отношениях. Текст не только обладает характерными для страшилок композиционно-поэтическими особенностями, но и в его сюжете используется известный слушателям локус – с. Мыёлдино Усть-Куломского района. Упоминание села, видимо, направлено на то, чтобы подчеркнуть правдоподобность произошедших в рассказе событий:

А Мыёлдинон, но мян Тимшер, сэні сикт эм – Мыёлдино. Сэні мыйке, ну мен висьтавлісны, мый сэні абу жӧ уна магазинъяс, ну, лавкаяс, вот. И воис коркӧ коммерсантъяс важӧн нин, вузавны кӧлуйяс тай волӧны, вот. И мамыс нывыскӧд сійӧ этійӧ мунісны. Сійӧ уӧд: «Мам, ньӧб меным носки». Найӧ мунісны, и сійӧ юаліс: «Вайӧ мен носки». А сэні продавецыс шуис: «Менам носкиыс куш алӧйӧсь колісны». Сылы кажитчис, нывыслы, шуис: «Мам, босьт меным». Продавецыс и шуис: «Оз ков татшӧм носки босьтны. Тайӧ ме оз рекомендуйт тіянылы

А в Мыёлдино, ну наш Тимшер, там [рядом] есть село – Мыёлдино. Мне рассказывали, что там не так много магазинов, лавок, вот. И как-то давно приехали коммерсанты, приезжают ведь продавать одежду, вот. И мать с дочкой отправились [туда]. Она <дочь> говорит: «Мам, купи мне носки». Они пошли, и она <мама> спросила: «Дайте мне носки». А там продавщица сказала: «У меня только алые носки остались». Ей, дочке, понравились [носки], сказала: «Мам, возьми мне [носки]». Продавщица сказала: «Не нужно такие носки

¹ Здесь и далее указывается только год записи; полные данные информантов не раскрываются из этических соображений. Переводы оригинала с коми на русский язык выполнены автором работы.

босьтны, мыйла тайё мен вузалис кутиймкё баб». Но нылыс шуис: «Но ньбб меным, ме косья тайё носкисё». Мамыс ньббис, да ся мунёны найё гортё. Сэни кузь сиктыс, ну вот, найё мунёны. И нылыс шуё: «Менам мыйкё кокёй лудё». Сийё шуис: «Но терпит, сяс уже гортё локтам!» Мунёны водзё, шуис нылыс: «Ну, менам вообще кокыс ёна лудё!» «Но терпит, терпит!» Мунёны, мунёны. «Мам, ме ог вермы, всё». Эсся сийё, но мыйкё: «Пёрччы!» Пёрччис – а сылён уже джын кокийс абу (Зап. в 2011 г.).

покупать. Эти я не рекомендую вам покупать, потому что их мне продавала какая-то бабка». Но дочь сказала: «Ну купи мне, я хочу эти носки». Мама купила, и они потом пошли домой. Там село длинное, ну вот, они идут. И дочь говорит: «Что-то мои ноги чешутся». Она <мать> сказала: «Ну потерпи, скоро уже придем домой!» Идут дальше, сказала дочка: «Ну мои ноги очень сильно чешутся!» «Ну терпи, терпи!» Идут, идут. «Мам, я больше не могу, всё». Потом она <мама> [говорит]: «Снимай!» Сняла [носки] – а половины ноги уже нет.

Несмотря на локальную привязанность события, которое якобы имеет место быть в реальности, сюжет страшилки является общераспространенным. Аналогичные страшные истории с красными носками / гольфами, причиняющими физический вред или смерть девочке, зафиксированы в русском детском фольклоре (См. Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй – ДС XIII) [Лойтер 2001: 127–128; Детский фольклор. Частушки 2001: 167, № 653].

В записях 2011 и 2013 гг. немало устных историй, которые можно отнести к общераспространенным в несказочной прозе коми. Отличительной чертой многих текстов, позволяющих их рассматривать в рамках детского фольклора, является их ориентированность на детско-подростковую аудиторию (назидательность), возраст и статус действующего персонажа (ребенок, подросток или родственник в опасной ситуации).

В записанных материалах можно выделить былички, в которых действуют различные мифологические персонажи. В одной из них девушка ночью встает выпить воду; в зеркале она видит черный силуэт взрослого парня, который кладет свои руки на плечи девушке и успокаивает ее: «Эн повзвы! Ме тэныд нинём лёктор ог вёч!» (Не бойся! Я тебе ничего плохого не сделаю!) (Зап. в 2011 г.). Продолжая тему встречи с нечистой силой, второй информант вслед за первым рассказывает о том, что некрещеный мужчина через зеркало видит себя в образе черта с рогами и хвостом. После обряда крещения в церкви и освящения своего жилища святой водой подобные видения прекратились (Зап. в 2011 г.). По рассказам, в с. Усть-Кулом РК женщину, в результате пожара оставшуюся без жилья и решившую заночевать в бане, выгоняет из своего пространства банник (*пывсян олысь*), напугавший женщину о традиционном запрете оставаться в полночь в бане:

Сэсся сіе синсё восьтіс и повзис, и аддзис пывсян олысьсё. И вот сія типа шуис сэсся, типа оз пё позь баняд двенадцать бёрад узыны, и мёдысь мед пё ме тэно эг аддзыв ли мый ли, типа тадз шуёма (Потом она <женщина> открыла глаза и испугалась, увидела банника. И вот он якобы сказал потом, мол, нельзя в бане после двенадцати спать, и чтобы в следующий раз тебя не видел. Типа так сказал [банник]) (Зап. в 2013 г.).

Подростки между собой охотно делятся историями о смерти. В одном из рассказов Смерть персонифицирована. Она приходит за больной бабушкой, но по ошибке чуть не «уносит» с собой ее дочь, заснувшую не на своем месте:

Менам пёдругалён мыйкё, ыджыд мамыс висьмис, и больницаё водтёдбмась сійёс. Но как бы водянка мозга ли мыйли-майли вёлма. Сэсся но как бы менам пёдругалён мамыс – но как бы ыджыд мамыслён нылыс, водёма рытнас мийке, но видз вывсьыс локтёмась. Шуёмась, мийке пе, ачыс висьталіс, мамыс висьталіс сылы. Как бы ме ачым сэн присутствуйті, мамё пё мёд лунас нин висьталіс. Воді пё мамёлён крөвать вылас, но ыджыд мамыслён крөвать вылас, и войнас пе мийке, пёдтыны пё битте кутіс. И как бы пё дзик душитёны пё, и всё. И өдде пё чеччыліті, и кодкё пё быттьё чаинитіс – этітён пё даже шрамыс коліс. И өдде пё бисё өзті, и кодкё биттен шуис: абу пё тайё вёлма! И мийке, мёд лунас либё асывнас этія, ыджыд мамыс кулёма. Смертьыс биттен волёма. Да, дзик реально вёлма (Зап. в 2011 г.).

У моей подруги бабушка (мать матери. – А.Р.) заболела, и ее уложили в больницу. Но как бы водянка мозга или что было. Потом мать моей подруги – ну, как бы дочь этой бабушки, легла вечером, как только пришли с сенокоса. Сообщили, сама рассказала, мать сама рассказала ей <подруге об этом>. Я как бы сама там присутствовала, мама, мол, на другой день рассказала. Легла, мол, на кровать матери, то есть на кровать бабушки <подруги>, и ночью, мол, кто-то как будто стал душить. И как бы пытаются задушить, и всё. Потом, мол, быстро прыгнула, и кто-то как будто цапнул – здесь, мол, даже шрам остался. И быстро свет включила, и кто-то будто бы сказал: «Оказывается, это не она, мол!» И на другой день ли утро, бабушка умерла. Смерть как будто приходила. Да, это реально было.

Прикасаясь к тайне смерти, подростки приводят и другие необъяснимые совпадения. В одном из рассказов говорится о том, что учительнице во сне приснилось, как у нее выпали два зуба. После этого умирают ее отец и тетя (Зап. в. 2011 г.). В другом рассказе мужчина умер после того, как перед домом треснуло дерево (Зап. в 2011 г.).

Популярны в детской прозе рассказы о привидениях, появляющихся в различных опасных местах. Одним из таких универсальных локусов для встречи с привидениями является дорога. В рассказанной в 2013 г. истории призрак в образе женщины с длинной косой и белом платье с рукавами останавливает проезжающие по трассе машины:

И ешиё, короче, ме вёлі где-то четвертой классын, и век вёлі – ме ог тёд, ылёдлёны ли повзёдлёны, мый типа остановка вылын олё белая женщина с колоко... ну, типа сылён сэтиём кёса длинной и тані рукава типа белой платтьё, и тадзи машинасо суетёдё, быттёё колокольчикъяс.

И ми, кор асывнас тёвнас вёлі мунам, водз, нёль час асылын, вит, и кыдз бы сэні век пемыд. Ме век вёлі пола сэтчё мунны. <...> Прёстё пёрийёдлёны. Ме ог тёд, правду ли пёрийёдлёны. Ме думайта, мый тайё пёрийёдлёны (Зап. в 2013 г.).

И еще, короче. Я была где-то в четвертом классе, и всегда было – я не знаю, обманывают или пугают, что типа на остановке живет белая женщина с колоко[льчиком] ... ну, типа у неё такая длинная коса и здесь рукава белого платья, и так машины останавливает, будто колокольчики.

И мы, когда утром зимой рано едем, в четыре часа утра, в пять, и там всегда темно. Я всегда боялась туда идти. <...> Просто обманывают. Я не знаю, это правда или обманывают. Я думаю, что так обманывают.

Рассказчик проявляет недоверие к существованию и появлению белой женщины, называя это обманом со стороны взрослых. Стоит отметить, что в работах по несказочной прозе коми исследователи не приводят тексты о привидениях, хотя фольклору коми эти образы известны.

В ряде устных детских рассказов действуют иные сверхъестественные силы, проявляющие свои свойства пугающего характера, однако не причиняющие людям физического вреда. Так, учащаяся гимназии рассказывает о случае, когда перед ее глазами кочерга, висящая на печке, внезапно падает на пол, а потом обратно зависает на печи (Зап. в 2011 г.).

В ходе коллективного исполнения страшных историй подростками была затронута также тема Божьей помощи в кризисной ситуации. О том, что в жизненно опасный момент Бог чудодейственно спасает от смерти, герои рассказов узнают уже после того, как возвращаются домой. При этом им необязательно быть верующими, за их спасение молятся родственники. К примеру, российский солдат, служивший водителем и возивший генерала, благодаря необъяснимой силе остается живым, и только дома узнает о мольбах отца за сына:

Мамлён верёсылён вок – вот сійё то ли Чечняын, то ли Аф[ганистанын] кёнкё служитёма, и вёлі новлёдлё генералёс машинаён. Машинасо дзик нин лыйлёны ставнас, изрешитёма. Ме пё вайи генералёс, а ачым пё муна, а пемыд нин. И кодкё пё быттёё менё йёткыитіс одзёстіс. И менам пё оти кыис одзёс ручка вылын, вот привычка нин, медым чеччыитны ли мый ли. И вот менё пё быттёё кодкё йёткыитіс,

Брат мужа моей матери – он то ли в Чечне, то ли в Аф[ганистане] где-то служил, и на машине возил генерала. Его машину полностью обстреляли, изрешетили. Я, мол, привез генерала, а сам обратно уехал, а уже темно. И как будто кто-то меня вытолкнул через дверь. И, мол, одна моя рука находится на ручке двери, привычка уже такая, чтобы успеть выпрыгнуть. И вот меня, мол, как будто кто-то вытолкнул, рука

меням пō киōн не тишйтчис, и ме ачым машинасыс уси. Но уси пō, и туй боксяныс, сэтиѡм гōп туй бокас, и ме пō сэтчō тюри. А машинаыс пō босьтис и взорвитчис. Кодкō пō быттьō йōткыштōма. А гортас локтис да, батьыс шуд: мыйкō пō чайтi, мый тэныд лѣк лōѡ, да тэ вōсна Енмыслыс пō кори, мед тэно коляс. Сэтиѡмторсѡ уна висьталісны (Зап. в 2011 г.).

Из детских рассказов можно узнать о потенциально опасных и страшных местах, существовавших в деревнях. Такими локусами могут быть кладбища, заброшенные церкви, нежилые крестьянские избы. В с. Мыелдино Усть-Куломского р-на рассказали историю о том, что возвращающиеся с дискотеки домой молодые люди видят ночью поднимающийся с могилы белый дым. Слушатели предполагали, что белый дым означает вырвавшуюся из тела душу:

Эта тоже, кызд мен висьталōны, типа меням мам томдырсянъ вот, типа найѡ ... Раньше Джеджимын вōлі клуб и часовня. И ная рядом вōліны. И типа, корная вōлі мунōны клубсянъ гортѡ, Джеджимсянъ то есь, кладбище вылын типа, ну типа сэн кладбище между Шерьягом и Джеджимом, и сэн типа, ну крест вывсьыс типа, ну вот тані крест, тані гу, и татысь типа вōлі еджыд дым (Зап. в 2013 г.).

моя оторвалась, и я сам из машины выпал. Упал, мол, вдоль дороги есть такая канава, и туда скатился. А машина взяла и взорвалась. Как будто кто-то вытолкнул. А когда домой возвратился, отец ему говорит: почему-то подумал, мол, что тебе плохо будет, и за тебя у Бога попросил, чтобы тебя живым оставил. Таких историй много рассказывали.

Это тоже мне рассказывали – моя мама с молодости, вот... Раньше в Жежике были клуб и часовня. И они рядом были. И когда они возвращались из клуба домой, то есть с Жежика, на кладбище, ну ну типа там кладбище между Шерьягом и Жежимом, и там ну с креста, ну вот здесь крест, здесь могила, и отсюда типа был белый дым.

В современной фольклорной прозе коми немало историй связано с сохранившимися и утраченными зданиями церквей, которые в народных представлениях имеют семиотически положительный статус. Оскверненный и разрушенный в годы советской власти храм в детских нарративах обретает негативную оценку: недействующая церковь становится источником опасного, обителью нечистой силы. Так, со слов одной из гимназисток, в с. Усть-Кулом люди не могут долгое время находиться в старой церкви, когда приходят на восстановительные работы¹:

¹ Автор статьи в детстве в с. Усть-Кулом не раз слышал страшные истории о располагавшихся в селе двух церквях – о якобы доносившихся из колодца, находящегося в храме, страшных голосах, просьбах о помощи и т.д.

Коркѡ во кум сайын волі манакъ-яс дорѡ. Найѡ век вѡлі висъталѡны, типа важ църковыс тай эм, кодѡс восстанавливайтѡны вроде бы кыз, сѣні жѡ некымын вроде бы, да? Отыкыс – дзик важ. Оти действующій, а мѡдыс вроде восстанавливайтѡны. <...> Короче, дзик важ, сы йылысь священникыс вѡлі висъталѡ, мый сѣні, говорит, типа оз вермыны восстанавливытны, сїя типа, мый типа ну не привидение, а короче, мыйкѡ эм сѣтиѡм, мый найѡс, йѡзыс, оз вермыны прѡстѡ сѣні некымын тѡлысь выдержитны, восстанавливайтны. Типа то кисяс мыйкѡ, то ешѡ мый (Зап. в 2013 г.).

Как-то года три назад приходила к монахам. Они всегда говорили, старая церковь ведь есть, которую восстанавливают вроде бы как, там же несколько вроде бы, да? Одна – очень старая. Одна действующая, а вторую вроде восстанавливают. <...> Короче, очень старая [церковь], о ней священник рассказывал, что там типа не могут восстановить, там ну не привидение, а короче, что-то есть такое, что они, люди, не могут там несколько месяцев выдержать, восстанавливать [церковь]. То осыпается что-то, то еще что.

В нескольких записанных детских рассказах действие разворачивается вокруг заброшенного дома, от которого исходит опасность. Нежилое помещение становится местом обитания нечистой силы, проявляющей себя различными способами. Исполнитель из Усть-Куломского р-на приводит историю о том, что в старом доме, принадлежавшем прабабушке, постоянно слышатся звуки, что наводит на людей страх. В этом же доме родственнику рассказчика в детстве мерещилось, что у окна сидит бабушка и прядет, хотя дом был на замке (Зап. в 2011 г.). Другой рассказчик, родом из Удорского р-на, приводит устную историю о том, как в недостроенном и заброшенном доме соседи видят умершего старика, бывшего хозяина дома, достраивающего свое жилище, в который не захотели поселиться родственники (Зап. в 2011 г.).

Молодые исполнители в своих рассказах часто обращаются к местным историям, событиям деревенского масштаба, услышанным от родственников и сверстников. В июле 2011 г. в с. Богородск Корткеросского р-на случился пожар, в результате которого в огне погибли две девушки, о чем было сообщено в СМИ [Вовк 2011]. Односельчанка-гимназистка в 2011 г. поведала об этой трагедии с элементами мистики, проявляющейся в том, что якобы на месте сгоревшего дома после пожара летает привидение в белом:

Бабушка дінас локтісны внучкаыс – Висерын оліс, сѣся муніс карѡ овны. Сійѡ пѡдругасѡ вайис, карсасѡ. И найѡ вот войѡдзыс гуляйтісны, локтісны гортас, вот. И ѡти час мысти керкасѡ сотісны. (Да, тайѡ газетын гижлісны). И вот

К бабушке приехала внучка – в Богородске жила, потом уехала жить в город. Она привела подругу, городскую. И они до ночи гуляли, домой пришли, вот. И через час дом подожгли. (Да, об этом в газете писали)¹. И вот они, бабушка

¹ Реплика преподавателя Гимназии искусств.

наяс, бабушкaс-дедушкaс, вермѡмась петны и внукѡ босьтѡмась, а кык нылыс колемась. И наяс задохнитѡмась, и вобицем, дзоньнас сгоритѡмась. Наяслѡн только костыас, лыторъяс вѡлі сюрѡмась – кык кило вылѡ только скодитѡні, вот. И вѡлі сѣсся висыталѡны мыйке: сійѡ места вылас пѡ быттьѡкѡ еджыд ру ɛтшиѡм, ночнушкаа быттьѡ мыйкѡ лѣбалѡ вѡлі. Но сійѡ дзоньнас керкас сотчис, дзик-дзик дзоньнас. (А асьныс унмовсисны да ɛз кывны?) Да, унмовсьѡмась и найѡ кѡсйѡмась чеччышитны, но кык судтаа как бы керкас, имѡд судтаа вылас вѡлѡмась, и повзьѡмась, навернѡ, чеччышитны ѡшиньѡдыд. А ыд-жыд мамныс да бабу..., ой-я, ыд-жыд мамыс да дедушкaс вунѡдѡмась наяс йылысь. Но мый нѡ? Кыкѡн олѡны-й, кыдзкѡ вунѡдѡмась тадзи. Ся бѡрыннас вспомнитѡмась: миян ɛнѡ челядь пѡ вѡлі. А ѡтар нылыс только-только дас вит арѡс исполнитчис (Зап. в 2011 г.).

с дедушкой, смогли выбраться и внука взяли, а две девушки остались [в горящем доме]. И они задохнулись, и вообще, полностью сгорели. От них только кости остались – на два килограмма примерно, вот. И после этого говорили: на том месте, мол, как будто белый туман такой, в ночнушке как будто что-то летало. Ну, этот дом полностью сгорел, совершенно полностью. (А они сами заснули и не слышали?)¹ Да, заснули, и они намеревались выпрыгнуть, но дом двухэтажный, а они были на втором этаже, и испугались, наверно, прыгнуть через окно. А бабушка и бабу..., ой-я, бабушка и дедушка забыли про них. А чего ж? Они вдвоем живут, как-то забыли про них. Потом вспомнили, мол, там у нас дети были. А одной из девушек только-только пятнадцать лет исполнилось.

Элементы мистицизма проявляются и в рассказанной в 2013 г. страшной истории, основанной на реальном событии, случившемся в 2011 г. во время половодья на р. Вычегда. В тот день перевернулась лодка с шестью пассажирами, из которых трое утонули. По версии гимназистки, утонувший и не найденный лодочник часто мерещился жителям и различными знаками показывал свое местонахождение:

Лодка перевернитчис кык во сайын тай. Но, короче, ме вѡлі седьмой классын, и как раз вѡлі пятница, тринадцатое. О нет, четверг вѡлі, а тая вѡлі тринадцатое мая, и пятница тринадцатое ме должен вѡлі мунны лагерьѡ Анапа. И короче, ми жѡ Тимшерьсян понтонсѡ вуд-жам, и короче ɛтѡя, и лодка, четвергѡ вѡлі двенадцатое, и асывнас, весной же ɛтѡя, ваыс ыд-жыд, и понтонсѡ уберитѡны. И короче – лодкас перевернитчис. Он тѡдѡй? (Да, висыталісны!)

Два года назад лодка перевернулась. Ну, я была в седьмом классе, и как раз была пятница, тринадцатое. О нет, четверг был, а это было тринадцатое мая, и в пятницу тринадцатого я должна была ехать в лагерь, Анапу. И мы ведь, [когда едем] с Тимшера, понтонный мост переезжаем, и эта лодка утром в четверг двенадцатого, весной же вода высокая, и понтонный мост убирают. И короче – лодка перевернулась. Не знаете? (Да, рассказывали!)² Было шесть человек

¹ Реплика преподавателя Гимназии искусств.

² Реплика гимназиста-слушателя.

*Вөлі квайт морт: куйим – вермисны, а куйим – вөйисны. Кыксö, кык трупсö, аддзисны, а мыйкö, коймöдö эз ад-
дзей – лодочниксö, кодi вöлі этя. И
вöлі висьталöны, мый типа, ме ог тöд,
правду или неправду, типа тайö трупыс
шöйтö и ... Абу трупыс, а духыс, типа,
и Мыёлдиноти шöйтö типа и повзöдö
ставнысö. И типа шуöны, знакяс сетö,
медым аддзисны сies. И колян, абу ко-
лян, ну летом, кöнкö арланьджык,
ближе, колян во летос вöлі, две тыщи
двенадцатой год. Типа знакяс сетö,
кöні сiя ближе, и век вöлі неткöдлöны:
ну вөр, типа вөр, но кöні типа быдмöны
мыйкö байдöгяс¹ сэни, кустяс вобщем.
А бöрынджык, а сiя жö быдлат корсис-
ны, весиг Усть-Куломöдз волisны, типа
течение ли мыйли-майли типа вермас
вайны. <...> И сiя лодочниксö аддзисны
прямо танi, понтон дорын, кустяс до-
рас. Но öни ме ог тöд, шöйтö ли оз шöйт
духыс <...> Меным тайö висьталis,
прöстö пöдругакöд век вöлі мунам, и
вöлі висьтовлас, сылön мыйла ыджыд
мамыс, семьяыс этая Мыёлдиноыс,
ыджыд мамыс сэни, ыджыд батыс.
И сiя волевлö тиöкыда татчö. И по-
моему, даже сiя родственник тая ло-
дочникыс сылы, кызкö лоас. Сэсся сiя
гуалисны тиöтици вроде бы. А век сылön
вöлі семьяыс, сылön вöлі кага, колис тая
лодочникыслön. Вöлі церковö ветлöны
век, молитчöны, типа, мед аддзыны
сies. Эсся аддзисны (Зап. в 2013 г.).*

человек, трое смогли [выбраться из воды], а трое утонули. Два трупа нашли, а третьего [утопленника] – лодочника – не нашли. И рассказывали, что, я не знаю, [это] правда или неправда, этот труп бродит и ... Не труп, а дух [утопленника], он бродит по Мыёлдину и пугает всех. И говорят, знаки подает, чтобы нашли его. И в прошлом году, ну летом, где-то ближе к осени, лето прошлого года – две тысячи двенадцатый год был. Знаки подает, где он ближе, и всегда показывали: ну лес, типа лес, где растет ива, там, в кустах, в общем. А потом, а его же везде искали, даже до Усть-Кулома ходили [искать], якобы течением или как-то может смыгть. <...> И этого лодочника нашли прямо здесь, у понтона, возле кустов [ивы]. Но сейчас я не знаю, бродит или не бродит дух [утопленника] <...> Мне об этом рассказывала, просто с подругой всегда ходили, и она рассказывала, так как ее бабушка [мать матери], семья из Мыёлдино, там бабушка, дедушка. И она часто сюда приезжает. И, по-моему, она даже как-то приходится родственником этому лодочнику. Потом его похоронили тоже вроде бы. А у него была семья, у него был ребенок, у этого лодочника. В церковь всегда ходили, молились, чтобы найти его. Потом нашли.

Источниками получения информации могут быть также печатные и электронные средства массовой информации, радио и телевидение. Гимназисты иногда сами называют источник, из которого узнали о страшной истории. Так, со ссылкой на газету Усть-Куломского района «Парма гор» (Глас Пармы) [Лютюев 2012] и республиканскую газету «Трибуна» учащаяся приводит рассказ о пойманном в р. Вычегде на берегу с. Усть-Кулом

¹ Информант оговорился, имел в виду «бадьяс» (ива), а не «байдöгяс» (куропатки).

речном животном, которое женщина, рыбак с большим стажем, не смогла идентифицировать ни с одной из рыб и назвала «динозавром»:

«Парма горын» вöлі гижöма этія. Колян во тоже гожöмнас петіс номер, сэсся ме адзылі, кыз нö шусе сія, газета республиканскöй, «Трибуна». Гижöмась вöлі типа кутишöмкö история, мый Усь-Куломын типа кутишöмкö нывбаба, аддзöмась животное кутишöмкö, динозавр кодь.

– Кыйöма удочкан.

– Донса кыйöма, бабушка кутишöмкö.

– Донса. Да, шубöны, гижлöмась, и кыйöма пö удочкан.

– Сэсся пуктöма песок вылас, мунöма корны внучасö. И пока корöма, сіяс локтöмась и аддзöмась уже куш кок туйяссö, кызд сія лэччöма бөр этія ваяс. И типа, жаль, мый эз фоткайт. И примернö рисуноксö, кызд сія помнитö, вöлі публикуйтöма (Зап. в 2013 г.).

В [газете] «Парма гор» было написано об этом. В прошлом году летом вышел номер, потом я видела, как она и называется, республиканскую газету «Трибуна». Было написано, что какая-то история, что в Усть-Куломе какая-то женщина нашла какое-то животное, похожее на динозавра.

– На удочку поймала¹.

– Донская² поймала, бабушка какая-то.

– Донская. Да, говорят, писали, и поймала на удочку, мол³.

– Потом на песке оставила, пошла звать внучку. И пока звала, они пришли и увидели только следы, как оно обратно в воду заползло.

И жалко, что не сфотографировала. И примерный рисунок, как она помнит, был опубликован.

Новость об этом событии была моментально растиражирована не только многими республиканскими СМИ и через социальные сети, но и устно, что породило различные слухи и версии о выловленном речном обитателе. Рассказчик также верит, что женщина выловила «динозавра», однако сомневается, что из-за одной публикации ученые будут исследовать этот уникальный для науки XXI века феномен.

Судя по наблюдениям, сделанным в последние годы, на формирование современного детского репертуара оказывает влияние и телевидение. Так, один из рассказов гимназистов связан с телеисторией, озвученной в популярном телешоу «Битва экстрасенсов», транслируемом по российскому федеральному каналу ТНТ: на трассе под Москвой случаются автоаварии из-за внезапно появляющейся девушки-призрака в белом платье (Зап. в 2013 г.).

Из обзора полевых материалов можно заметить, что в 13–15-летнем возрасте меняется фольклорный прозаический репертуар. С одной стороны, редко исполняются детские страшилки, а с другой – происходит обращение к темам «взрослого» фольклора. При этом гимназисты опираются

¹ Реплика гимназиста.

² Донская – женщина родом из с. Дон Усть-Куломского р-на.

³ Реплика того же гимназиста.

на нарративный опыт сверстников-учащихся и родственников; истории «замимствуются» также из газет и телевизионных передач.

Наблюдения над историями, рассказанными гимназистами, позволяют говорить о путях обновления современного устного репертуара посредством проникновения сюжетов из печатных и электронных источников. На подобные тенденции указывают и исследователи русского фольклора, отмечая, что происходит «влияние на формирование жанра страшных историй фантастической и детективной литературы, а в последнее время более активно – массовой культуры и СМИ: кинофильмы – боевики и триллеры (“ужастики”), хроники происшествий вперемежку с городскими слухами и т.п.» [Новицкая, Райкова 2002: 42]. М.П. Чередникова также подчеркивает, что благодаря не только устной, но и опосредованной передаче знаний традиции, многие литературные сюжеты «входят безымянными в репертуар детской прозы» [Чередникова 1996: 34–35].

Обзор записанных от подростков историй позволяет заключить, что устный детско-подростковый репертуар оказывается чрезвычайно подвижным. Детские страшилки с участием главного героя – мальчика или девочки – со временем уступают место новым сюжетам, которые интересны в подростковом возрасте, и, как правило, все они связаны с темой опасного и таинственного. Этому сопутствует то, что среди населения не иссякает интерес к аномальным явлениям, сверхъестественным силам, а в СМИ постоянно появляется и тиражируется информация о встрече людей со снежным человеком, неизвестным кровавым животным «чупакаброй» и т.д. Учитывая тот факт, что временный коллектив состоит из уроженцев коми сел, не удивительно, что в репертуаре обеих групп учащихся «деревенская» тематика с быличками о баннике, черте легко соседствует с «городскими» сюжетами о привидениях, необъяснимых явлениях.

До момента фиксации страшных рассказов учащиеся не раз рассказывали друг другу различные истории в гимназии. Об этом стало известно из реплики, высказанной в ходе исполнения в адрес одного из слушателей: *«это же ты сам рассказывал»* (Зап. в 2013 г.). Таким образом, в образовательном учреждении происходит постоянный обмен устными историями. Возможно, в памяти молодых информантов в будущем произойдет некая сортировка текстов – забвение неинтересных моментов или запоминание и дальнейшая шлифовка увлекательных мотивов, ранжирование их по степени важности, достоверности.

Само собой разумеется, что записанными текстами не ограничивается репертуарный список устных историй. Обзора текстов достаточно, чтобы сказать, что во время двух сессий исполнения не были рассказаны истории, связанные с лагерями отдыха, в которых побывали дети, нарративы, основанные на телефильмах («ужастиках»), и т.д.

В некоторых рассказах, по нашим наблюдениям, проявляется личный опыт исполнителя, пытающегося донести до сверстников важную для них информацию, связанную с правилами поведения при определенных опасных ситуациях, при встрече с нечистой силой, незнакомыми людьми. Подростками вырабатываются также навыки исполнения, что крайне необходимо для их социализации во временном коллективе.

Анализ записанного материала показывает, что учащиеся делятся со сверстниками не только страшилками, о которых узнали в детском возрасте, но и историями, прочитанными или услышанными из средств массовой информации (газет, телевидения, радио), от родственников, сверстников и знакомых. В последнем случае устные рассказы представляют собой традиционные детские запугивания, былички о мифологических персонажах (покойник / утопленник, банник, нечистая сила). Удалось установить круг сюжетов и тем, наиболее популярных для рассказчиков данного возраста (утопленник показывает место смерти, в заброшенном доме внезапно зажигается свет, Смерть приходит за больным человеком, некрещеный человек видит себя в образе черта, предчувствие или неопознанная сила помогает избежать несчастья или смерти, и т.д.). Несмотря на разножанровость и разноплановость, все истории объединяет тема опасного и страшного, которое необходимо коллективно почувствовать, осознать и объяснить. Опробованная методика сбора материала в естественных условиях исполнения текстов позволяет сформировать примерное представление о сюжетном составе современной прозы коми детей, охватывающей, как оказалось, не только классические страшилки, но и иные фольклорные жанры.

Литература

Брицына 2010 – *Брицына О.Ю.* Исполнитель – текст – контекст (о методологической доминанте и практическом смысле интереса собирателя к контексту исполнения) // *Фольклор: текст и контекст. Сборник статей.* М.: ГРЦРФ, 2010. С. 67–79.

Вовк 2011 – *Вовк Л.* Две девушки в Богородске погибли из-за поджога? // *Красное знамя.* 2011. 28 июля.

Детский фольклор. Частушки 2001 – *Детский фольклор. Частушки / Вступ. статьи, сост., коммент. Т.М. Ананичевой, Е.Г. Борониной, А.Н. Мартыновой, М.Ю. Новицкой, Е.А. Самоделовой.* М.: Наследие, 2001. Т. 4. 496 с. (Научное серийное издание «Фольклорные сокровища Московской земли»).

Лойтер 2001 – *Лойтер С.М.* Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001. 296 с.

Лютюев 2012 – *Лютюев Н.* Эжваысь шедіс ... «динозавр» // *Парма гор.* 2012. 9 июля.

Новицкая, Райкова 2002 – *Новицкая М.Ю., Райкова И.Н.* Детский фольклор и мир детства // Детский фольклор / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой. М.: Русская книга, 2002. С. 5–54.

Рассыхаев 2012а – *Рассыхаев А.Н.* Жанр страшилки в детском фольклоре коми // Филологические исследования на рубеже XX–XXI веков: традиции, новации, итоги, перспективы. Сборник статей по итогам Всероссийской научной конференции (19–21 октября 2011 г., Сыктывкар). Сыктывкар, 2012. С. 73–77.

Рассыхаев 2012б – *Рассыхаев А.Н.* К вопросу о бытовании некоторых жанров в современном детском фольклоре коми // Фольклористика Коми: Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 136–148. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

Чередникова 1996 – *Чередникова М.П.* Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии: Автореф. дис. ... д.филол.н. СПб., 1996. 43 с.

Чистов 1955 – *Чистов К.В.* Народная поэтесса И.А. Федосова: очерк жизни и творчества. Петрозаводск: Гос. изд-во Карело-Финской ССР, 1955. 376 с.

К проблеме вариативности в песенном фольклоре коми

Г.С. Савельева

Песенная культура коми, в том виде, каком ее застали собиратели и исследователи фольклора коми, представляет собой результат сложного и динамического процесса межкультурного взаимодействия коми и русской традиций. Заимствования и инновации, возникшие в ходе освоения русского музыкально-поэтического фольклора, представляют собой особый феномен традиционной культуры коми, общие черты которого обозначены в ряде исследований. Так, А.К. Микушев выделяет три формы бытования заимствованного песенного фольклора у коми: 1) «механический перепев русских песен», 2) «сплошь и рядом были так называемые “кыдъя роч песни”, в которых содержание недоступно уразумению ни русских, ни коми слушателей», 3) переводы русских песен. Только последнюю форму исследователь определяет как «творческое восприятие достижений русской песенной культуры» [Микушев, Чисталев 1993: 14]. Тем не менее большая часть песенного фольклора представлена именно русскоязычными заимствованиями, где лексико-фонетические искажения незначительны, и «кыдъя роч» (букв. ‘русский с примесью’) образцами¹, лексическое содержание которых максимально размыто. Более того, принципиально важным для определения специфики рассматриваемой традиции является сосуществование первых двух групп в репертуаре одних и тех же исполнителей независимо от уровня знания русского языка.

Естественная вариативность в интерпретации заимствованных песен, которая зависит как от индивидуального языкового опыта исполнителей, так и от функциональной специфики жанра, определяет условия для создания многочисленных песенных новообразований. П.И. Чисталев отмечает нестатичность и вариативность коми песенных музыкальных форм, которые определяются возможностью создания пересекающихся на уровне темы, но, тем не менее, самостоятельных песенных текстов: «Песенно-

¹ Явлению «кыдъя роч» в коми культуре посвящен ряд работ А.В. Панюкова [Панюков 2003а; 2009: 27–30].

музыкальная форма не статична. При многократном повторении напева он варьируется, приобретает новые выразительные средства. В некоторых песнях – шуточных, плясовых, величальных – наблюдается сквозное развитие темы-основы. Дальнейшие поиски средств выразительности, стремление певцов к собственной интерпретации приводят к созданию самостоятельных вариантов песен» [Микушев, Чисталев 1993: 20].

А.К. Микушев называет импровизационность одним из характерных признаков ижемской песенной лирики и в качестве примера приводит широко популярные песни с зачином «Мича зонмей-молодечей, гётрасны эмый мёдан?» (Красавец молодец, не жениться ли ты надумал?) и «Мамей, мамей, мамулей» (Матушка, матушка, матушка моя): «Тексты этих песен редко совпадают друг с другом. Они варьируются не в деталях, а в композиционно-образной структуре, различаются даже по своей функции: в одном случае оказываются любовно-лирическими, во втором – семейно-бытовыми, в третьем – величальными» [Микушев, Чисталев 1994: 16].

Анализу импровизационного начала в коми лирике посвящена специальная статья Ю.Г. Рочева. В зависимости от той роли, которую играет импровизация в песнях у коми, исследователь выделяет три группы: «1) песни с устойчивым текстом и с завершённым, постоянным сюжетом (например, «Ёксинья пö краса» (Аксинья красота. – Г.С.)); 2) песни, имеющие определённую сюжетную схему, каждый стих которой имеет тенденцию к устойчивости и автономности; чаще всего такие песни являют собой набор клишированных сочетаний (ср. «Шондібанёй олёмой» (Солнцеликая жизнь моя. – Г.С.)); 3) песни с неустойчивым текстом и свободной композицией; как правило, они имеют локальный характер бытования, сильно варьируются, легко вступают в контаминации с разнородными текстами или во взаимодействие с мотивами иной тематики (ср. «Ёк-ёк-ёк, пöлянёй» (Ох-ох-ох, моя дуда. – Г.С.))» [Рочев 1988: 18, 19].

По отношению к коми песенной традиции в большинстве случаев не применим термин «варианты сюжета». Чаще всего тексты объединяют общие формулы, большинство которых существует в различных контаминациях и, что особенно важно, в произведениях, абсолютно разных в жанровом и функциональном плане. Примером тому могут служить пометки в комментариях к песням в сборнике «Коми народные песни». Например, в пояснении к песне «Сьёд вөр шöрын вöб гёрдлö» (Лошадь ржет в глухом лесу) говорится: «Величальная. Зачин песни часто контаминируется с шуточными песнями» [КНП 1993: 186 № 61]; или к песне «Кань вор вылö пуксисны» (В кошкино корыто сели): «Величальная шуточная. Редкая. Иногда зачин песни контаминируется с песнями частушечного типа и с русскими плясовыми песнями» [КНП 1995: 235 № 28] и т.д.

Исследованию формул, «которые без изменений или с несущественными вариациями могут переходить из песни в песню, не теряя своего внутреннего, формульного единства», посвящена статья Ю.Г. Рочева. На примере «особого разряда» песенного фольклора – шуточных песен, которые изначально выполняли функцию плясовых, исследователь выделяет 16 таких формул. Им приводятся варианты каждой из них и возможные более или менее устойчивые комбинации песенных фрагментов в определенных локальных традициях, а также по возможности отмечается использование их в других песенных жанрах [Рочев 1991]. Отметим, что подобные формулы типичны не только для шуточных песен, они свободно «циркулируют» в своеобразной жанровой триаде: детский фольклор – игровой репертуар молодежных собраний – шуточные песни. Прагматика последних связана с контекстом бытовых ситуаций и спонтанных высказываний (коммуникаций) и развлекательно-эстетической функцией. Приведем показательный комментарий к одной из таких песен, зафиксированной на Выми в 1964 году Ю.Г. Рочевым: «Основное деление песни на быстрые и протяжные. Быстрые еще имеют подразделения. Шутливые быстрые песенки – *варола* (букв. ‘быстро, бойко, живо’. – Г.С.) вызывают у них параллель с анекдотом. «“Тур-тур парка” – *тайё прѣстой варола, анекдот кодъ съыланкыѣ*» («Тур-тур парка» – это просто *варола*, как анекдот, песня) [ИЯЛИ: Полевой дневник Рочева: Вымско-Вычегодская экспедиция, 1964. Л. 15–16]. Приведем текст песни:

*Тур-тур парка,
Пома вѣрѣтенька,
Далеко ли струбила,
Из море до море,
До Киева городе,
Сарписа на столе,
Зона мужа мила,
Карсы золот,
Костень-мостень,
На кривой лошадей,
На сивой кобылей,
Гындѣй вокей,
Настасьязѣй чоей,
Шурина сапога,
Доверенной локтѣ,
Пилатей-Малатей.*

Валяльщик брат,
Настасья сестра,
Шурин с сапогами,
Доверенный идет,¹
Пилатей-Малатей¹.

(Зап. в 1964 г. от П.А. Габовой, 1901 г.р., Д.А. Подоровой, 1907 г.р., дер. Удор Княжпогостского р-на РК. Соб.: Микушев А.К., Рочев Ю.Г.) [ИЯЛИ: А0620-3].

¹ Переводы текстов здесь и далее сделаны автором статьи.

С другой стороны, формульный состав, концентрирующийся в шуточных песнях, является своего рода поэтическим источником (заготовкой) для создания сюжетных версий. Один из самых продуктивных и простых способов развертывания песенного сюжета связан с «именными» формулами. Они имеют устойчивую синтаксическую структуру, которая включает собственное имя и предикат, в качестве которого может выступать достаточно разнообразный образно-предметный ряд, в том числе лексически затемненные обозначения либо глагольные сочетания, характеризующие именной объект. В тексте они предстают в качестве сопологающихся композиционных звеньев. По тематической общности предикативного ряда могут объединяться в блоки, которые конструируют текст как единое целое. При этом конкретизация любого имени позволяет верифицировать антропонимически «нейтральный» песенный текст в функционально определенный вариант (припевание, хуление, дразнилка и т.п.). Приведем некоторые примеры, в которых исполнители комментируют межжанровые переходы.

– Взаимодействие шуточной и припевочной¹ версий:

Саръёв-саръёв Таттяна,

Выбёрная Олена,

Сёво Пекла вина курня,

Вышей башмак со Даръя,

Пирёг чулки то Маръя,

Красной шубья Уल्याна,

Алэй копточка Педбёсса,

Вит и квайт сваття

Вит и квайт Устиння.

Собиратель: *Сьылёдчан сьыланкы?*

Исполнитель 1: *Тая абу сьылёдчан*

Исполнитель 2: *Тая позе жё сьылёдчины*

Вит-б-квайт-б Педбёсса

Да витйэ-квайтэд Иванушка.

Вот тадз и сьылёддні (Вот так и припевают [т.е. если конец спеть по-другому, можно и как припевочную. – Г.С.]).

Пять и шесть сваття,

Пять и шесть Устинья.

(Припевочная песня?)

(Эта не припевка).

(Этой тоже можно припевать):

Пять-шесть Федосья,

Да пятый-шестой Иванушка.

(Зап. в 1962 г., исполнители не указаны, с. Сторожевск Корткеросского р-на РК. Соб. Чисталев П.И.) [ИЯЛИ: А20р13-4].

– Взаимодействие игровой («на жениха») и шуточной песен. Они объединены формулой «Пёле-пёче рбсуж, Домна Микол завод (замуж)», часто

¹ Одной из разновидностей игровых форм молодежной женитьбы является «перезенивание» посредством песни. При этом исполнялись специальные песни – припевки, в коми традициях они имели устойчивое название сьылёдчан ‘припевание’. Основным признаком данной группы песенно-игрового фольклора является название по имени-отчеству парня и девушки [Колпакова 1962: 89; Власов, Канева 1992: 9].

встречающейся в игровом репертуаре (например, в тексте, сопровождающем игру в прятки [Панюков, Савельева 1999: 33], в вопросно-ответном варианте «игровой шуточной» песни [КНП 1993: 183–185] и др.):

*Ун локтэ,
Степ локтэ,
Кузова рѳдтэ,
Пестера гѳнитѳ,
Рузым да разым,
Пѳле-пѳче рѳсуж,
Домна Микол завод,
Ключ Степан жѳник,
Ключнича мельнича,
Зубернича забернича.
Коднэ тэнад жѳникид?*

Сон идет,
Степан идет
С кузовом рысью,
С пестерем бежит,
Рузым да разым,
Дедушка-бабушка рѳсуж,
Домна Николай завод,
Ключ Степан жених,
Ключнича мельнича,
Зубернича забернича.
Кто твой жених?

Сідз тай вѳлі шуывлам: «Жытнича мельнича, домовольнича, код тэнад жѳникид?» Тадзи тай тувкнитам вѳлі. Ворсѳгад. Абу ворсэм, сьылѳдчигад, тадзи вѳлі шувам: «Код тэнад жѳникид? Дзѳладжыкдырѳйд. Тадзи и помасе (Так вот приговаривали: «Жытнича мельнича, домовольнича, кто твой жених?»). Тыкали так [ту, кому вопрос задавали. – Г.С.]. Во время игры. Это не игра, это когда припевали, так говорили: «Кто твой жених?». В детстве. Так и завершается [песня]).

Далее следует остановка записи и собиратель объявляет: «Шуточной сьыланкыв» (шуточная песня).

*Турун юр да вила вож,
Табак кашник – мед на бур.
Дарѳья чѳйѳ – дзирѳья юр да,
Педѳсь чѳйѳ – славнича.
Рузым да разым,
Пѳле-пѳче рѳсуж,
Домна Микол замуж.*

Копна сена и вилы,
Кошель табака – лучше всего.
Сестра Дарѳья – вертихвостка,
Сестра Федосья – славница.
Рузым да разым,
Дедушка-бабушка рѳсуж,
Домна Микол замуж.

Тая тай бара сѳтче муніс да. Тая сѳтче и мунѳ вѳлі. Быдногыс ѳд вѳлі больгам томдырѳид да (Вот эта опять туда же [к предыдущей песне. – Г.С.] подошла. Эта туда и подходит, стыкуется. По-всякому ведь болтали (пустословили) в молодости). (Зап. в 1962 г., исполнитель не указан, с. Сторожевск Корткеросского р-на РК. Соб. Чисталев П.И.) [ИЯЛИ: А1140-4,5].

Опираясь на существующее в фольклористике понятие «жанровой миграции» – явление «когда один и тот же текст оказывается встроенным в разные жанровые модели» [Калуцков, Иванова 2006: 98], обозначим рассматриваемые в статье устойчивые песенные фрагменты как мигрирующие формулы.

Мигрирующие формулы могут выступать в качестве устойчивых экспозиционных элементов. Например, приговорка «Йи кылалѳ, дѳлалѳ, / Каз-

на ыбӧс волялӧ» (Лед плывет, сверкает, / Дверь казны блестит) бытовала и как самостоятельный текст, и в качестве зачина:

*Йи кылалӧ, волялӧ,
Казна ӧбес дӧлялӧ,
Няр гач кылалӧ да,
Дӧва баба куталӧ.*

Лед плывет, блестит,
Дверь казны сверкает,
Замшевые штаны плывут,
Вдовая баба ловит.

Пели или приговаривали дети во время ледохода [Панюков, Савельева 1999: 74–75]:

*Йи кылалӧ, дӧлялӧ,
Казна ӧдзӧс волялӧ,
Кык сись ӧзйӧ,
Кык акань йӧктӧ.*

Лед плывет, сверкает,
Дверь казны блестит.
Две свечи горят,
Две куколки пляшут.

Неприуроченная детская песенка [Рочев 1994: 43]:

*Йи кылалӧ, дӧлялӧ,
Казна ыбӧс волялӧ.
Ыджыд ыбӧс сиптыссьӧ,
Дзоля ыбӧс вощьӧ.
– Коді жӧ да восьталӧ?
– Аннаыс жӧ восьталӧ.
– Коді жӧ да сипталӧ?
– Василейыс сипталӧ.*

Лед плывет, сверкает,
Дверь казны блестит.
Большая дверь закрывается,
Маленькая дверь открывается.
– Кто же открывает?
– Анна открывает.
– Кто же закрывает?
– Василий закрывает.

Припевочная песня [Микушев 1980: 20].

Ряд возможных комбинаций с этим зачином можно продолжить. В каждом из них эта формула задает параметры дальнейшего разворачивания текста. В детских вариантах присоединяются аналогичные по структуре строфы (ритмико-синтаксическая парность, фонетические повторы). Сквозной является семантическая соотнесенность образов: сверкающий лед – блестящая дверь казны – свеча – куколка (*акань кодь* ‘как куколка’ – в коми языке и фольклоре устойчивая метафора красоты); *няр гач* – помимо приведенного значения – замшевые, из мягкой тонкой кожи штаны (характеристика богатства), *няр* имеет негативное значение ‘облезлый (о мехе, шкуре), голый’, кроме того, в коми языке есть сочетание *няр йи* ‘шуга, тонкий, мелкий лед на реке (перед ледоставом)’. Такая многозначность предполагает более широкую цепь семантических ассоциаций. Сюда же можно отнести и образ вдовой бабы (вар.: *Ёма баба* ‘Баба яга’), противоположный положительным коннотациям «блестящий лёд» и «сверкающая казна».

В припевочном варианте все формально-смысловые уровни взаимосвязаны с идеей парности. Заданная в зачине тема развивается в соответствующем ритмико-синтаксическом ключе. Строки *Ыджыд ыбӧс сиптыссьӧ, / Дзоля ыбӧс вощьӧ* (Большая дверь закрывается, / Маленькая дверь открывается) уже сами по себе являясь синтаксической парой, в содержательном плане включают в себя парность качественную (большая /

маленькая) и акциональную (закрывается / открывается). Эти бинарные оппозиции проецируются на основную для сюжета пару «парень – девушка», которая появляется в диалоговой части: большую дверь открывает Анна, маленькую – закрывает Василий. Таким образом, возникает не только структурная, но и смысловая организация всего текста песни.

В качестве аналогичного примера приведем припевочную песню «Сьод вөр шёрын вёё гёрдлэ» (Лошадь ржет в глухом лесу). В экспозиции здесь также используется мигрирующая формула, бытующая и в детском фольклоре, и в шуточных песнях.

*Сьод вөр пе шёрын вёё гёрдлэ,
Вёё вылас пе зон бёрдэ,
– Зонмей, зонмей, да мый бёрдан да?
– Айид-мамид Час улін,
Чойид-вокид рок пуве,
Кеня-Веня да вый сыдэ.*

Лошадь ржет в глухом лесу,
На лошади парень плачет.
– Парень, парень, что ты плачешь?
– Мать с отцом под Часовым,
Брат с сестрою кашу варят,
Кеня-Веня масло топит.

Далее сюжет разворачивается на противопоставлении действий *чунишитэ* – *крукишитэ* (макает – подцепляет):

*– Коді же пе чунишитэ?
– Марьяис же чунишитэ.
– Мыйоона чунишитэ?
– Семеновна чунишитэ.
– Коді же пе крукишитэ?
– Семене же крукишитэ.
– Мыевич же крукишитэ?
– Иванёвич крукишитэ.*

– Кто же макает?
– Марья макает.
– Как по отчеству макает?
– Семеновна макает.
– Кто же подцепляет?
– Семен подцепляет.
– Как по отчеству подцепляет?
– Иванович подцепляет.

(Зап. в 1962 г. от хора, запекает М.С. Габова, 1911 г.р., дер. Троицк Корткеросского р-на РК. Соб.: Чисталев П.И., Муравьева Г.А.) [ИЯЛИ: А20р47-4]¹.

Разворачивание начальной части в припевку выглядит вполне логично: «парень-девушка» становятся продолжением парного ряда: *айид-мамид* – *чойид-вокид* – *Кеня-Веня*.

Еще один вариант межжанрового перехода представлен песней «Олексея-Мосея», которая функционирует в качестве дразнилки, детской прибаутки [Рочев 1994: 58; КНП 1995: 100; КНП 1994: 176] и оригинального зачина припевочной песни:

*– Олексея-Мосея,
Пыж кылалё.
– Кутін-ё?
– Пельыс воши.
–>Addзин-ё?
– Пуклӧс поті.
– Вӧчин-ё?*

Алексей- Моисей,
Лодку несет.
– Поймал ли?
– Весло потерялось.
– Нашел ли?
– Сиденье лопнуло.
– Починил ли?

¹ Варианты: [КНП 1993: 148; Осипов 1986: 46-47 № 29].

Пыж кылалё, дёлалё да.

– Коді жё сійё кутё?

– Олексейыс кутё.

– Кодёс жё да пуксьёддё?

– Настасьясё пуксьёддё.

– Мыйовнасьё пуксьёддё?

– Арсеньёвнасьё пуксьёддё.

– Кытчё жё да нуёддё?

– Горт дорас жё нуёддё

Берег дорас сувтёддё.

– Кытчё жё да чеччёддёс?

– Виж лыа вылас кё чеччёддёс.

– Кытчё жё да нуёддёс да?

– Аслас гортё нуёддёс да,

Пызан саяс пуксьёддёс.

Чай-сакарён юкталёс,

Преник-калачён вердёс.

[Микушев 1980: 20].

Лодка плывет, виднеется да.

– Кто же ее ловит?

– Алексей ловит.

– Кого же да сажает?

– Настасьё сажает.

– Как по отчеству сажает?

– Арсентьевну сажает.

– Куда же да ведёт?

– К дому ведёт.

К берегу пристал.

– Куда же высадил?

– На желтый песок высадил.

– Куда же повел да?

– В свой дом повел да,

За стол усадил.

Чаем-сахаром напоил,

Пряником-калачом накормил.

В данном случае сюжет возникает за счет контаминации двух самостоятельных текстов, взаимосвязанных на уровне образа лодки, плывущей по реке. В первой части некий Олексей-Мосей не может поймать лодку (весло потерялось, сиденье лопнуло), во второй – уже конкретное лицо по имени Алексей ловит лодку, дальнейшее действие разворачивается по устойчивой схеме поэтической идеализации взаимоотношений парня и девушки. В структуре песенно-игровых текстов подобного рода сочетания связаны с актуализацией игровой сущности молодежной женитьбы. Приведенный пример является одним из возможных вариантов реализации двухчастных игровых моделей, например, таких как хуление – величание.

Бытование мигрирующих формул может выходить за рамки песенного фольклора и охватывать различные области традиции. В качестве примера приведем универсальную для коми фольклора формулу упряжи с соответствующими производственными орудиями. В исследовании Н.С. Коровиной приводятся варианты сказочной формулы, которая сопровождает появление Бабы-яги: *Гыр – вёв, тойын – орсыс, а пач чышкан лыскён туйсё чышкас* (Ступа – лошадь, пест – кнут, а помелом дорогу подметает); *Ёмаыс доддяслас: гыр – вёв, шердын – додь, тойин – плеть* (Ёма запрягла: ступа – лошадь, берестяной лоток – сани, пест – кнут). Здесь же проводится параллель с русскими сказками: «В ступе едет, пестом погоняет, помелом след заметает» [Коровина 2009: 28]. В календарной традиции эти сказочные формулы иномирности зафиксированы в виде паремии-мифологемы трескучего мороза *кбч-вёла шердын додьнас стенмас инмалё* ‘запряженный

заяц задевает об стены санями-лотком' [Панюков 2012: 89]. Формульный вариант упряжи представлен в детской приговорке печи:

<i>Пачѡ, пачѡ, яр, яр,</i>	Печка, печка, яр, яр,
<i>Уль пу доддѡ мунѡ,</i>	Сани с сырыми дровами уезжают,
<i>Кос пу доддѡ локтѡ!</i>	Сани с сухими дровами подъезжают!
<i>Гыр пѡ и вѡлыс,</i>	Ступа – лошадь,
<i>Шердын пѡ и доддѡыс,</i>	Берестяной лоток – сани,
<i>Пач кымѡс мегырыс,</i>	Верх чела печи – дуга,
<i>Идзас сийѡсыс,</i>	Соломенный хомут,
<i>Сюмѡд шлияыс,</i>	Берестяная шлея,
<i>Тоин плетьыс,</i>	Пест – плеть,
<i>Пу акань гѡстяыс.</i>	Деревянная куколка – гостя.

[Рочев 1994: 33]

По внешним аналогиям эти же образы становятся основой загадки о безмене: *Гыр – вѡв, тоин – орс, шердѡн – додѡ* (Ступа – лошадь, пест – погоняло, лоток – сани) (Зап. в 1920-х гг., с. Лоптюга Удорского р-на РК. Соб. Старцев Г.А.) [НМ РК: КП-12488. Л. 4об.].

В песенном репертуаре эта формула занимает свое устойчивое место в широко распространенной у коми припевке «на спасибо – не спасибо»: если девушка благодарила поющих за упоминаемого в песне «жениха», ей пели величальную часть, если не благодарила – то хулительную. В последней представлены аналогичные образы инверсированного, карнавального «поезда», в данном контексте свадебного: *Гыр-вѡѡ валитчѡ, валитчѡ, Шердын-додѡ кыскасьѡ, кыскасьѡ, Тоин-орсѡн нѡйтѡны* (Ступа-лошадь валится, валится, Лоток-сани тянутся, тянутся, Пестом-погонялом бьют) (Зап. в 1964 г. от хора, дер. Луг Княжпогостского р-на РК. Соб.: Микушев А.К., Редей К.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 233д. Л. 127]; *Гыр – вѡлѡн, Тоин – вожѡн, Шердын – доддѡѡн* (Ступа – лошадь, Пест – оглобли, Лоток – сани) (Зап. в 1964 г. от Н.И. Кучмёновой, 1892 г.р., с. Турья Княжпогостского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 233д. Л. 175, 176]; *Гыр – вѡлѡн, Тоин – вожѡн, Изки карнан – плетен, Шердын – доддѡѡн* (Ступа – лошадь, Пест – оглобли, Ручка жернова – погоняло, Лоток – сани) (Зап. в 2000 г. от Г.М. Ларуковой, 1922 г.р., с. Нившера Корткеросского р-на РК. Соб.: Панюков А.В., Савельева Г.С.) [ИЯЛИ: В1113-12].

Включенность формул в фольклорную реальность прослеживается и на примере величальной антитезы, устойчиво присутствующей в другой части песни «на спасибо»: *Лѡз гынѡн доддѡѡн, Пеганѡн вѡлѡн* (На санях с синим войлоком, На пегой лошади). Определение *лѡз гын* ‘синий войлок’ в коми традиции является устойчивой метафорой богатства, благополучия: *лѡз гын вьвѡтѡ чотны* (живя в полном достатке, жаловаться на бедность, букв. ‘хромать на синем войлоке’) [Плесовский 1986: 90]; *лѡз ноен туйсэ сэтче вольсалѡма* (‘синим войлоком туда дорога устлана’ – желанность

какого-либо пути, выбора) [Уляшев 2011: 305], *лѡз гын туй* (сине-войлочная дорога) – эпитет идеальной дороги в свадебных причитаниях [Плесовский 1968: 266]. В одном из описаний масленичных саней отмечается, что «выезжали на расписных санях, кто побогаче, покрывали их синим сукном» (Зап. в 1967 г., Троицко-Печорский р-н РК. Соб.: Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 13. Д. 159. Л. 57].

В целом же игровой текст «на спасибо – не спасибо» уникален в плане обрядовой насыщенности присутствующих в нем образов, и очевидно, что весь формульный арсенал, используемый здесь, порожден и отточен традицией (например, формулы обработки конопли, пути=беспутья и т.д.). Сама трехчастная модель является универсальной и ключевой для идейно-содержательной стороны молодежной игровой «женитьбы», поскольку в ней реализуется и актуализируется возможность выбора и многократного переживания. И соответственно вполне закономерным является то, что именно в этом тексте происходит концентрация устойчивых формул, рассредоточенных в многочисленном репертуаре игровых (в т.ч. из детского фольклора), припевочных, плясовых и шуточных песен. Оставляя в стороне подробный текстологический анализ песни «на спасибо – не спасибо», для наглядности приведем два самостоятельных текста с рассмотренными выше формулами упряжи (хулительной и величальной).

Шуточный вариант:

*Гыр вѡѡ валитчѡ, валитчѡ,
Шердын додь кыскасьѡ, кыскасьѡ,
Тоин орсѡн нѡйтѡны, нѡйтѡны,
Нѣзь гору – нѣзь вочча ыскоотѡ,
ыскоотѡ,
Ныла-зонма пукалѡ, пукалѡ.*
[КНП 1995: 92]

Ступа-конь валится, валится,
Сани-лоток волочатся, волочатся,
Пестом-плетью лупят, лупят,
Под гору – в гору катится,
катится,
Парень с девицей сидят, сидят.

Припевочный вариант:

*Лѡз гынйѡн дойдѡн,
Лѡз серѡй вѡлѡн.
– Коді нѡ тѣнды колѡ да?
– Свет Марпушка да,
Свет Олександровна!
[КНП 1995: 86]*

На санях с синим войлоком,
На серо-синей лошади.
– Кто же нужен тебе?
– Свет Марфушка,
Свет Александровна!

В некоторых случаях речь идет не только о мигрирующих формулах, но и о мигрирующих сюжетах. К их числу, например, может быть отнесен «Пан тшын» (Дым пана). Различные сферы бытования этого текста перечислены в исследовании А.В. Панюкова, посвященном заговорной традиции коми: «список зафиксированных жанровых версий достаточно широк: считалка, игровая прелюдия, байка, колыбельная, докучная сказка, детский шуточный рассказ, шуточная песня, лирическая, величальная (в виде диа-

лога), величальная (в контаминациях — как композиционная вставка), заговор («нимкыв»), текст-запуг (как перечисление демонологических персонажей)» [Панюков 2003б: 21–22].

Свободное использование устойчивых сюжетов приобрело специфическое разрешение в ижемской песенной традиции. А.К. Микушев в отчете о фольклорной экспедиции на Ижму говорит о взаимодействии лирических протяжных и припевочных (величальных) песен: «Часто наблюдается переход песен разных жанров в величальные песни. В роли таких песен почти везде по Ижме выступают исторические песни про Платова казака «Далеко слава прошла про Платова казака», «Вниз по матушке по Волге», «Как одним городе подъезжали», «Ехали ребята из Нова-города», особенно любовно-лирические, которые по своему содержанию и форме близки к величальным песням. И даже грустная семейно-бытовая «Выдала меня матушка далече за муж» становится величальной песней» [Микушев 1958–1959: 32].

Наравне с заимствованными сюжетами русской лирики сосуществуют их производные формы, которые могут функционировать и в качестве достаточно устойчивых в жанровом отношении текстов, и возникать окказионально. Так, лирическая протяжная песня «Вниз по матушке по Волге» бытует и в своем исходном варианте, и в качестве припевочной (с названием имен парня и девушки): при сохранении сюжетной основы меняется ритмико-мелодическая структура и присоединяется именная формула. Описание внешности Стеньки Разина, или хозяина, вероятно, и определяет логику включения этой песни в припевочный цикл:

... на корме сидит хозяин...

Вот хозяин во наряде...

Во наряде, во кафтане...

Черном бархатном картузе,

Свет Эдисон да Иванович,

Свет Марьюшка да Федоровна.

(Зап. в 1958–1959 гг. от М.И. Истоминой, 70 лет на момент записи, У.И. Ануфриевой (подробных данных об исполнителях не зафиксировано), с. Гам Ижемского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 194. Л. 313].

Можно привести еще один пример, в котором текст «Вниз по матушке по Волге» выступает в роли композиционной рамки к припевочно-плясовой части:

Вниз по матушке по Волге, по Волге,

/протяжный распев/

По широкому раздолью, вот раздолью,

Разыгралась погода, погода,

Погодушка не малая волновая.

Ничего в волнах не видно, не видно,

Только лодочка чернеет, вот чернеет.

*Паруса на ней белеют, белеют,
 На гребцах ильпы чернеют, вот чернеют,
 Сам хозяин во наряде, наряде,
 В черном бархатном кафтане, вот кафтане.
 Усы мои, усики перестали виться, /плясовой напев/
 Жена моя барыня стала чепуриться,
 Чепчик носит, чаю просит – нельзя приступиться,
 Вот она, вот она Евлампия Марковна
 Жена мужу баяла: «Я у тебя барыня».
 Вниз по Волге... /остановка записи/ /протяжный распев/*

(Зап. в 1958 г. от Е.Ф. Семяшкиной, дер. Порожск Сосногорского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [ИЯЛИ: К8-13].

Варианты песен из цикла про Платова казака связаны с сюжетом «Платов в гостях у француза»¹ [Атаман Платов в песнях и преданиях 2001: 61–156]. Общая сюжетная линия сохраняется в одном из вариантов смешанного русско-коми текста. При этом повествование коми части отличается большей стройностью (диалог француза и казака, француз просит паспорт, Платов выбегает на крыльцо и зовет казаков, чтоб подали коня)². Отдельные вкрапления русской части связаны скорее с образным рядом любовно-лирических мотивов:

*Ты, Российская земля,
 Прославилась хороша.
 Прославилась хороша,
 В одном-часье про тебя,
 Протекралочка Казанка
 Не широка, глубока.
 Не широка, глубока,
 Каменистра, не быстра.
 Каменистра не быстра,
**Переводчик за рекой,
 Зареводчик перекой,
 Губернатора люблю,
 Своего сына возьму.**
 Про Платова казака...
 И в окончании текста:
 ... А для чего казну тирать,
 Можно его так признать.
**Его лице комбеленька,
 Возленилось на меня.***

(Зап. в 1960 г. от А.В. Терентьевой, 58 лет на момент записи, дер. Чика Ижемского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [ИЯЛИ: К40-25, К41-1].

¹ У коми помимо Ижмы бытовал на верхней Вычегде и Вашке.

² Именно эта часть и зачин песни опубликованы в сборнике «Коми народные песни» [КНП 1994: 103-104 № 28].

Тема взаимоотношений парня и девушки находит свое развитие в других вариантах этой песни. В них сохраняются отдельные композиционные фрагменты, но основное развитие сюжета представлено:

– или традиционной для любовной лирики схемой «парень-девушка-разлука»:

*Далеко слава прошла
До Платова казака,
Необрита борода,
Нестрижались волоса.
Француз его не узнает,
За купчика прочитал,
Румку водки наливал.
Выпил румку, выпил две,
Защумело голова.
Они вместе в гости шла,
Душа с гори, сердце с гори,
Я не знаю ютишево.
Переехал – перешел,
Переходу не нашел.
Сударочки ручкой,
Я поеду дальней край.
Во чужой во деревню,
Свет Михайло Иванович,
Свет Марьюшка Степановна,
Сполюбуюсь с тобой,
Почелуюсь три раза,
За любимым поцелую
Сорок раз.*

(Зап. в 1958 г. от А.Т. Терентьевой, 1908 г.р., А.И. Семьяшкиной, 1905 г.р., дер. Винла Сосногорского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 189. Л. 96];

– или же появляется развернутая формула величального описания внешности парня:

*...Про Платовес казакес (2),
Удалэй головаэс (2) да,
Нестриженнэй волоса (2) да,
Оз тусь койд югыд вира (2) да,
Кӧч гӧн койд еджыд яя (2) да,
Рӧча мича пельнома (2) да,
Умыльезй мича синма (2) да,
Уплатнэй дона кыла (2) да,
Веж зарниа юрсия (2) да,
Сӧдз эзыся синкыма (2) да,
Бобровея шкотика (2) да,*

*...Про Платова казака,
Удалую голову,
Нестрижены волоса,
Как малина, кровь ярка,
Как мех зайца, тело бело,
Плечи сильные, крутые,
И умильные глаза,
Уплатные все слова,
Золотые волоса,
Брови, как из серебра,
На нем шапка – мех бобра,*

*Кӧзлӧвья сапега (2) да,
 Волялана холоша (2) да,
 Сьӧд ной мича пара (2) да,
 Туйсэ южсэ поткедэ (2) да,
 Весь мирсэ и краситэ (2) да,
 Уна народ сулалэ (2) да,
 Быд вежныссы петкедлэ (2) да,
 Быд завидныссы босьтэ (2) да.
 – Код инэ нин этшимыс (2) да?
 – Иванэ Васильевич (2) да!
 – Код инэ нин параыс (2) да?
 – Павла Конановна!
 [КНП 1994: 104]*

Во козловых сапогах,
 И калоши-то блестят,
 На нем черная пара из сукна,
 Путь-дорогу рассекает,
 Весь мир красит,
 Весь народ любит,ся,
 Зависть каждого берет,
 Зависть каждого берет.
 – Кто такой-то?
 – Да Иван Васильевич!
 – Кто же его пара?
 – Павла Конановна!

В обоих случаях тексты заканчиваются именной формулой, указывающей на припевочную функцию этих песен.

Широкое поле обрядово-ритуальных переходов связано с песней «Цветики, цветики лазорьевые». Плясовой вариант бытования является в ижемской традиции самым распространенным. Приведем пример, записанный в с. Сизябск:

*Цветики, цветики лазаровые,
 Расцветайте да во саду,
 Разгуляйте да во меду...
 Я такие государь уж я сам я люблю...
 Во казане, во казане,
 Что белья белы...
 Что уехал моя радость,
 Вольна вольная полка...
 Вольна вольная полка,
 Да сам породил капитан.
 Сам породил капитан,
 Да прозавидованный кафтан,
 Прозавидовали
 Да мое-мужичом-бычом....
 Всем богачество.*

(Зап. в 1997 г. от В.Ю. Чупровой, 1923 г.р., А.Н. Вокуевой, 1923 г.р., с. Сизябск Ижемского р-на РК. Соб.: Панюков А.В., Савельева Г.С.) [ИЯЛИ: В0309-18].

Здесь же был записан припевочный вариант этой песни. Его появление определено характерным для плясовых песен принципом нанизывания устойчивых сюжетных блоков:

*...Ее русая коса сушит-крушит молодца,
 Молодецкое сердце не стерпиво,
 Он ударил красну деву что-й по белому лицу,
 Ее брызнула краса из румяного лица,*

*Покатились камешки из огмазные серьги;
– Ты не бей, моя невежа, не твоя теперь надежа.
Когда я была твоя, тогда слушалась тебя.
Еще звал меня мил на свою сторону,
– Переди, красна девица, на мою сторону.
– Рада, рада перешла, переходу не нашла,
Переходушки часты, сё калиновые,
Сё калиновые, сё малиновые.
Свет Тимофей Семенович,
Свет Елена Степановна.*

(Зап. в 1958 г. от П.Н. Чупровой, 73 г. на момент записи, с. Сизябск Ижемского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 194. Л. 354].

Специфичная версия бытования этого текста связана с причетной традицией, получившей самобытное развитие в ижемской песенной культуре. Так, песня «Цветики» становится знаковым образом девичьей дозамужней жизни и включается в качестве сюжетообразующей основы в клевильный свадебный причет. Зафиксировано два варианта в с. Гам:

*Цветики-киес нин ми бõрдэдам лазаревые,
Росьцветалиес, э-э-эс розгуляйте-е-ес.
Во медуэс, я на такомезс государе-е-ен с-ужсьяласа,
А рад я люб(и)лювес, вот кафтанэс, вот камзоле-эс бõрдэдам,
Что уехал моя(а-а-)э радõсьтес,
Записалсе вое-вольну да полкуэс, сам корово-де капитаянэс.
(Цветики уже мы оплакиваем лазаревые,
Расцветали, разгуляйте,
Во меду, я на таким государем с-уж-я,
А рад я люблю, вот кафтане, вот камзоле оплакиваем,
Что уехал моя радость,
Записался вольну полку, сам корово-де капитан).*

Другой вариант:

*Цветикиес нин ме бõрдэда да лазаревые,
Расьцветайтис ме нин бõрдэда да разгуляйте во медуэс,
Я таким государес нин ме бõрдэда,
Уж я сам я люблюэс нин ме бõрдэда.
Уж я сам я люблю я таким государ уж я сам.
(Цветики уже я оплакиваю да лазорьевые,
Расцветайте я уже оплакиваю да разгуляйте во меду,
Я таким государь уже я оплакиваю.
Уж я сам я люблю я таким государь уж я сам).*

(Зап. в 1959 г. от У.И. Ануфриевой, М.И. Истоминой, 70 лет на момент записи, с. Гам Ижемского р-на РК. Соб. Микушев А.К) [ИЯЛИ: К23-17].

В экспедиционном отчете на Ижму А.К. Микушев дает следующий комментарий к этим причетам: «*Висьталõны, мый тадзи дразнітісны невестаõс Гамын, мед сыйõ бурджыка да гораджыка бõрдас. Картаёлын*

сідз жё неважён на бёрдіс невеста, кор сійёс сетісны пёрысь жёник сайё» (Рассказывали, что так дразнили (клевили) невесту в Гаме, чтобы она лучше и громче плакала. В Картаёле также недавно плакала невеста, когда ее выдали за старого жениха) (Зап. в 1959 г. от У.И. Ануфриевой, М.И. Истоминой, 70 лет на момент записи, с. Гам Ижемского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 194. Л. 314-315]. В этом же отчете приводятся сведения о включении «Цветиков» (и других русских лирических песен) в репертуар трудовых причитаний: «Исполнила [«Цветики». – Г.С.] как трудовое причитание Истомина Марья Ильинична, 70 лет, уроженка с. Ижмы. Записал 18 июня 1958 г. с помощью учителя Николая Павловича Жилина. По его словам эту песню в Бакуре и Мошьюге исполняют как плясовую («йёктыгмёз»). М.И. Истомина указала, что раньше по Ижме исполняли как причитание еще ряд русских протяжных песен, но она забыла, какие эти песни» (Зап. в 1958 г., с. Гам Ижемского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 194. Л. 369].

Межжанровая универсальность различных композиционных элементов придает особое значение такому явлению, как «песня в песне», имеющему широкое распространение в коми традициях. С точки зрения самоорганизации песенных сюжетов такие тексты рассмотрены в исследовании А.В. Панюкова и определены им как тексты с «цитатами», построенные по принципу «текста в тексте». Он анализирует их в плане освоения заимствований, как один из возможных уровней перехода от русскоязычных к собственно коми песням [Панюков 2009: 101].

Повествовательная логика этой группы песен включается в сюжетную схему: некто поет песню. Однозначность и четкость подобного строения является одним из способов смысловой организации размытых в языковом и сюжетном отношении текстов. Один из примеров такой трансформации общеизвестной песни «Виль слёбёда тыдалё» (Слободка новая видна; сюжет о старом муже и молодой жене) зафиксирован А.К. Микушевым в Прилусском р-не:

*Миян вежай пашня потиё,
Мича сыланкыв сыёл:
«Виль слёбёда тыдалё,
Сэні олё том дёва.
Сэні олё том дёва да,
Том дёвалён ныв быдмё.
Да том дёвалён ныв быдмё,
Тё, ёсинь дорас пукалё.
Ёсинь дорас пукалё,
Пё ёмедз вирыс ворсёдчё.
Дай ёмедз вирыс ворсёдчё,
Чужём насътас банійма.*

*Крестный пашню городит,
Песню красивую поет:
«Слободка новая видна,
Там живет молодая вдова.
Там живет молодая вдова,
У молодой вдовы дочь растет.
У молодой вдовы дочь растет,
Вон, у окна она сидит.
У окна она сидит,
Кровь малиновая играет.
Кровь малиновая играет,
Лицо все раздумянилось.*

*Чужо́м пасьтас банё́ма,
Да абы кузь и не дженьы́д.
И абы кузь и не дженьы́д,
По́ самой шё́ркодьём ту́ша».*

(Зап. в 1963 г. от А.И. Морозовой, 1895 г.р., дер. Юговская Прилузского р-на РК. Соб. Микушев А.К.) [ИЯЛИ: А1518-8].

Лицо все разрумянилось,
Не высока и не низка.
Не высока она и не низка,
Ростом она в самый раз».

Модель «песня в песне» может появляться как вариант сосуществования исходного русскоязычного текста и его переводной версии. Для примера можно взять весьма распространенную в коми локальных традициях лирическую песню «Горе горькая кукушка под зарю она летала». Приведем один из зафиксированных в коми традиции вариантов:

*Горе горькая была да
Кокушка подзорела.
Куда летала да и все летала,
Всю летала да дружка с горевала.
Да и нашлая дружка,
Да дружка ненадолго,
Да ненадолго.
Да ненадолго да на денечек,
Мало верема время на часочек.
Да и уж ты сад,
Уж ты сада ли мой да и садочек.
Во саду девки да и гуляли,
Головым платки да и стирали,
Стирали да мне не жаль платок,
Платки своей да и алого,
Да и только жаль дружка своей
Да не милово.
Пойду я выйду
С горя на крылечко
Да посмотрю я на быструю речку,
Да не плавьёт ли сверкуя лодка.
Да и плавьёт же лодка,
И лодка со гребцами,
Со гребцами да они с молодцами.
Да наш то молодцы,
Черные шляпы,
Черные шляпы да и пуховые.
Пуховые шляпы надели,
Да и алой ленточкой связали.
[НМ РК: КП-12481. Л. 101–102]¹*

¹ Варианты этой песни, на примерах которых прослеживается путь песенных инноваций, приводятся в монографии А.В. Панюкова [Панюков 2009: 102–103].

В варианте на коми языке, представляющем вольный перевод оригинала, появляется образ девушек, поющих исходную для данного текста песню:

*Кокас тюпель, тюпель бёк вылас
талялö,
Юрас чышгян, чышгянсö вошталö.
Этия чышгян, чышгян мен абу жаль,
Мен сёмын жаль аслам милой другой.
Другсö корсьö, корсис, другыс югдыс,
Югдыс веськö да, веськöн недыр кезлö,
Öти лун кезлö, нач öти час кезлö.
Рытъя кыа, кыа сёр лэбалö,
Вылысянь пыжаяс, пыжаяс кывтöны,*

*Сынысьясыс молодечьясöй,
Бöжалысьясыс бурлакьясöй,
Пыж шöрын пукалысьяс мича нывъяс,*

*Найö силöны: «Горе горькая кукушка
Под-нö зорела она летала,
Все летала, летала, братски горевала,*

*Нашла дружка, дружка ненадолго,
Нет ненадолго на денечек,
На один часочек».*

(Зап. в 1920–1930 гг., с. Слудка Сыктывдинского р-на РК) [НМ РК: КП-12480. Л. 185об.].

На ногах туфли, туфли на бок
сбивает,
На голове платок, платок теряет.
Этот платок, платок мне не жаль,
Жаль только своего милого друга,
Друга ищет, искала, друг показался,
Показался бы, да ненадолго,
На один день, только на один часочек.
Утренняя заря, заря рано летает.
Сверху на лодках, на лодках спускаются,

Гребцы молодцы,
Рулевые бурлаки,
В центре сидящие девушки-красавицы,

**Они поют: «Горе горькая кукушка
Под зарю она летала,
Все летала, летала, братски
горевала,
Нашла дружка, дружка ненадолго,
Нет ненадолго на денечек,
На один часочек».**

Важно отметить, что лирический текст, попадая в новую модель «песни в песне» начинает варьировать в широких пределах, иногда просто «сворачиваясь» в гиперссылку к традиции. Например, в одном из похоронных причитаний в качестве финальной строфы дается отсылка к известному песенному сюжету «Как умру я, умру я», уже освоенному традицией:

*...Мутöм муö тай, конерöй, мунін дай, некор
Кывлытöм вылö ни аддзывтöм вылö.
Кыдзи öд силанкылас силöны:
«Тэяд гу вылад некод волысьыс абу,
Тувсов птичкаясыс толькö тэныд силöны...»*

(На тот свет (букв. в землю без земли) ушла, горемычная, ты,
Чтоб тебя не слышали, не видали более.

Как в той песне поется:

«На твою на могилку уж никто не придет,
Только раннею весною соловей пропоет...»). [КНП 1993: 239].

Таким образом, модель «песня в песне», благодаря принципиальной открытости сюжетного построения, дает возможность для различных вариаций с общим формульно-сюжетным фондом песенной традиции.

Мы рассмотрели некоторые приемы использования одних и тех же формул и сюжетов в различных жанрово-функциональных группах. Механизм такого межжанрового взаимодействия можно назвать одной из специфических черт песенной традиции коми. По сути, любой элемент этого общего фонда может быть актуализирован в качестве ключа к новому песенному сюжету и, соответственно, привести к появлению новой жанровой версии. Такое освоение и трансформация песенных заимствований потенциально сопоставимы с переводным творчеством и связаны с феноменом формульности фольклорной лирики.

Литература и источники

Атаман Платов в песнях и преданиях 2001 – Атаман Платов в песнях и преданиях / Сост. В.Г. Смолицкий, В.Е. Добровольская, И.Е. Посоха, А.Н. Иванов. М., 2001.

Власов, Канева 1992 – *Власов А.Н., Канева Т.С.* Игровой фольклор Усть-Цильмы // А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Сост. А.Н. Власов, З.Н. Бильчук, Т.С. Канева, муз. расшифровки А.Н. Захарова. СПб., 1992. С. 7–15.

Калуцков, Иванова 2006 – *Калуцков В.Н., Иванова А.А.* Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006.

КНП 1993 – Коми народные песни: В 3-х т. 2-е изд. / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Сыктывкар, 1993. Т.1: Вычегда и Сысола.

КНП 1994 – Коми народные песни: В 3-х т. 2-е изд. / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Сыктывкар, 1994. Т. 2: Ижма и Печора.

КНП 1995 – Коми народные песни: В 3-х т. 2-е изд. / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1995. Т. 3: Вымь и Удора.

Колпакова 1962 – *Колпакова Н.П.* Русская народная бытовая песня. М., Л., 1962.

Коровина 2009 – *Коровина Н.С.* Опыт сопоставления коми и русской сказки (стилистические аспекты). Сыктывкар, 2009. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН. Вып. 505).

Микушев 1958–1959 – *Микушев А.К.* Ижемская народная поэзия. Записи 1958–1959 гг. (Рукопись) // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 11. Д. 194.

Микушев 1980 – Ипатьдорса фольклор (Фольклор села Ипатово) / Сост. А.К. Микушев. Сыктывкар, 1980.

Микушев, Чисталев 1993 – *Микушев А.К., Чисталев П.И.* Песни Вычегды и Сысолы // Коми народные песни: В 3-х т. 2-е изд. / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Сыктывкар, 1993. Т. 1: Вычегда и Сысола. С. 5–21.

Микушев, Чисталев 1994 – *Микушев А.К., Чисталев П.И.* Народные песни Ижмы и Печоры // Коми народные песни. В 3-х т. 2-е изд. / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Сыктывкар, 1994. Т. 2: Ижма и Печора. С. 7–20.

Осипов 1986 – Висер вожса сыланкывъяс да мойдкывъяс (Вишерские песни и сказки) / Чукӧртӧс да лӧсьӧдӧс И.А. Осипов. Сыктывкар, 1986.

Панюков 2003а – *Панюков А.В.* Роч ‘русский’ в коми традиционной картине мира // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения–2003»). Петрозаводск, 2003. С. 216–218.

Панюков 2003б – *Панюков А.В.* Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: *нимкыв видзем*. Сыктывкар, 2003. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН. Вып. 462).

Панюков 2009 – *Панюков А.В.* Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009.

Панюков 2012 – *Панюков А.В.* Образ мороза в календарной мифологии коми-зырян // Известия Коми научного центра Уральского отделения РАН. Сыктывкар, 2012. №1 (9). С. 89–92.

Панюков, Савельева 1999 – Традиционная культура коми: этнография детства. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995–1998 годов / Сост. А.В. Панюков, Г.С. Савельева. Сыктывкар, 1999.

Плесовский 1968 – *Плесовский Ф.В.* Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968.

Плесовский 1986 – *Плесовский Ф.В.* Коми фразеологизмы. Сыктывкар, 1986.

Рочев 1988 – *Рочев Ю.Г.* Импровизация в коми народной лирике // Жанровое развитие коми фольклора и литературы на современном этапе. Сыктывкар, 1988. С. 13–25. (Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Вып. 45).

Рочев 1991 – *Рочев Ю.Г.* Шуточная песня коми и проблема ее бытования // Общее и особенное в жанрах коми фольклора и литературы. Сыктывкар, 1991. С. 24–33. (Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Вып. 48).

Рочев 1994 – Челядь сыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки) / Лӧсьӧдӧс Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1994.

Уляшев 2011 – *Уляшев О.И.* Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обско-угорских народов. Екатеринбург, 2011.

Список сокращений

Архив РГО – Архив Русского географического общества (г. Санкт-Петербург)

ГАКО – Государственный архив Кировской области (г. Киров)

ИЯЛИ – Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, фольклорный фонд

НА Коми НЦ – Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН

НА РК – Национальный архив Республики Коми

НМ РК – Национальный музей Республики Коми, фольклорное собрание

РК – Республика Коми

РО РНБ – Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург)

СыктГУ – Сыктывкарский государственный университет, фольклорный архив

А – аудиозапись

В – видеозапись

АФ – аудиофонд

ВФ – видеофонд

Содержание

От редактора	3
Истомина П.А. Устные рассказы о явлении умерших во сне, записанные от русского населения заводских поселений Республики Коми	5
Коровина Н.С. Устные сказки о Портупей-прапорщике в коми фольклорной традиции	20
Крашенинникова Ю.А. Заговорно-заклинательный репертуар лоемской локальной традиции Республики Коми (обзор материалов в записях начала XXI века)	38
Лимеров П.Ф. Нехристианская версия эсхатологии по материалам легенд коми	59
Лобанова Л.С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношении на Ильин день в с. Ношуль Прилузского района Республики Коми	69
Низовцева С.Г. Заместительные номинации в загадках коми.....	92
Панюков А.В. Самосборка сюжета в фольклоре	114
Рассыхаев А.Н. Страшные истории в детской фольклорной прозе коми (по материалам, записанным в естественных условиях в 2011 и 2013 годах)	137
Савельева Г.С. К проблеме вариативности в песенном фольклоре коми	152
Список сокращений	172

УДК 398.2 (=161.1)

Истомина П.А. Устные рассказы о явлении умерших во сне, записанные от русского населения заводских поселений Республики Коми // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 5–19. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

В статье сделано описание устных рассказов с мотивом явления покойника во сне. Используются материалы, записанные от русского населения, проживающего в заводских поселках Республики Коми (пос. Ньючим, Кажим, Нючпас) в период с 2008 по 2013 г. Рассмотрены сюжеты, основные мотивы, защитные меры от явившегося во сне покойника. В Приложении представлены ранее не публиковавшиеся тексты, связанные с обозначенной темой.

Ключевые слова: суеверная проза, суеверные представления, мифологические персонажи, покойник, сон, демонология.

In the article the author presents the description of oral stories about the appearance of the deceased in a dream. The materials recorded from the Russian population living in the settlements with iron foundries of the Komi Republic in the period 2008–2013 years. The motives, functions of the dead, protective measures from it are considered in the article. Some unpublished texts are presented in the end of the work.

Key words: prose superstitious, mythological personages, the dead, dreem, demonology.

УДК 398.21 (= 511.132) (=161.1)

Коровина Н.С. Устные сказки о Портупей-прапорщике в коми фольклорной традиции // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 20–37. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

Основная задача статьи – определение роли русской народной книги, в частности, лубочной, в формировании сюжетного состава коми сказки. На основе текстологического анализа коми сказок о Портупей-прапорщике выявлены зависимые от книги тексты, определены характер и степень этой зависимости.

Ключевые слова: лубочная литература, лубочная сказка, коми народная сказка, текстология, устная традиция, книжная традиция.

The main purpose of this article is the definition of the role of Russian folk book, in particular, the primitivistic book, in the forming of the plot of komi folk fairy tales. On the basis of the textual analysis of komi folk fairy tales of the Portypej-praporshik the book dependent texts were extracted and the character and the degree of this dependency were defined.

Key words: primitivistic style literature, primitivistic fairy tale, komi folk fairy tale, textual criticism, spoken folklore tradition, bookish tradition.

УДК: 398.3(=161.1) (470.13)

Крашенинникова Ю.А. Заговорно-заклинательный репертуар лоемской локальной традиции Республики Коми (обзор материалов в записях начала XXI века) // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 38–58. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

В работе сделан обзор заговорно-заклинательного репертуара, записанного в XXI в. от русского населения лоемского куста деревень Прилузского района Республики Коми. Автор рассматривает корпус магических текстов заговорно-заклинательной словесности: заговоры, заклинания, благопожелания, приговоры, ритуальные диалоги, сопровождавшие лечебные, семейные, любовные, календарные, скотоводческие и др. ритуалы. Обозначены некоторые тенденции современного бытования заговорно-заклинательных жанров, структурно-поэтические особенности.

Ключевые слова: заговорно-заклинательный репертуар, русские традиции Республики Коми, Лойма, записи нач. XXI в.

Article is devoted to the review of incantation-conjuration repertoire noted in the twenty-first century from the Russian population living in Lojma situated in territory of Komi Republic. Author analyzes charms (*zagovory*, *prigovory*), incantations (*zaklinaniia*), well-wishing (*blagopozhelaniia*), ritual dialogues accompanying healing, life-cycle, calendrical, animal-husbandry, and other rituals; designates some tendencies of modern existing of incantation-conjuration repertoire, specific features of the structure and poetics of texts.

Key words: incantation-conjuration repertoire, Russian traditions of Komi Republic, Lojma, interethnic folklore connections

УДК 398.222 (= 511.132)

Лимеров П.Ф. Нехристианская версия эсхатологии по материалам легенд коми // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 59–68. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

Статья посвящена изучению эсхатологических нарративов коми фольклора. Существуют две версии представлений о конце света: первая из них восходит к книжной православной христианской традиции, вторая версия обозначена в статье как нехристианская эсхатология и не связана с представлениями о Страшном суде. Речь идёт о рассказах-пророчествах знающих людей и колдунов о будущем конце света вследствие деградации мироздания, а вместе с ним и самих людей. В статье рассматривается версия связи рассказов о чуде с эсхатологическими представлениями. В отличие от христианской эсхатологии подобный сценарий конца света предполагает возникновение нового мира после крушения старого.

Ключевые слова: космогония эсхатологические легенды, эсхатологический прогноз, мифология, карликовая чужь, богатыри, энтропия.

The eschatological narratives of Komi folklore are presented in the paper. There are two versions of ideas about the end of the world: the first one goes back to the book of the Orthodox Christian tradition, the second version is indicated in the article as non-Christian eschatology and isn't associated with the representations of the Last Judgment. The stories of the adept people and sorcerers about the end of the world as a result of degradation of the universe and the people themselves are analyzed. The connection of the stories about the Chud with eschatological ideas is considered.

Key words: cosmogony, eschatological legends, eschatological forecast, mythology, dwarfish people (Chud), epic heroes, entropy.

УДК 398.2 (= 511.132)

Лобанова Л.С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношении на Ильин день в с. Ношуль Прилузского района Республики Коми // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 69–91. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

Статья направлена на решение проблемы выделения фольклорных текстов из экспедиционных записей и определения их жанровой специфики с точки зрения содержания и структуры. Анализ разных типов текстов: путевые заметки (дневник), очерк (литературное произведение), этнографическое описание (научный текст), устный рассказ-воспоминание (монолог носителя традиции), экспедиционные записи (диалог с носителем традиции), в которых представлены сведения об обряде жертвоприношения на Ильин день в с. Ношуль, позволил проследить переход указанного обряда, представленного в этнографических описаниях очевидцев, в предание. Экспедиционные записи не дают сведений об обряде, они не являются описанием обряда или воспоминанием о нем, поэтому не могут определяться как устный рассказ об обряде жертвоприношения; по содержанию и структуре (пересказ прошлого) тексты могут рассматриваться как предания, сюжетообразующим мотивом которых выступает «необычное событие» – хватание ильинского мяса.

Ключевые слова: коми традиция, Ильин день, жертвоприношение, устные рассказы.

In article the problem how to select the folklore text from interview is studied. The analysis of different types of texts in which data on a sacrifice ceremony for the St. Ilyin's Day are presented to the village of Noshul is carried out: traveling notes (diary), sketch (literary work), ethnographic description (scientific text), oral story reminiscence (traditions representative monologue), Interview of folklore expeditions (dialogue with the representative of tradition). It has allowed to track transition of the specified ceremony presented in ethnographic descriptions of eyewitnesses to the legend. Interview of folklore expeditions don't supply with the information on a ceremony, they aren't the description of a ceremony or reminiscence of him therefore can't be defined as the oral story about a sacrifice ceremony. These texts can be considered as the legend: contents is a past event, to structure there is a retelling of the past, the plot forms motive «the unusual event» – to be enough Ilya meat.

Key words: Komi tradition, St. Ilyah's Day, sacrifice, oral stories.

УДК 398.61 (=511.132)

Низовцева С.Г. Заместительные номинации в загадках коми // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 92–113. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

Автор рассматривает загадки коми с позиций структурно-семантического анализа. Основное внимание уделено соотношению структурных элементов загадки – денотата (отгадки) и его образного заместителя. Загадки сгруппированы по типам замещений-трансформаций, отмечены заместительные номинации, обозначенные в текстах. На первый план выдвигается характеристика номинаций по принципу одушевленности-неодушевленности, учитывается, что денотат и его образный заместитель могут быть обозначены как живым существом, так и неодушевленным предметом. На примере загадок коми можно убедиться, что основной вид кодирования в загадках строится на сопоставлении Предмет культуры – Живое существо.

Ключевые слова: загадка, заместительная номинация, предмет культуры, живое существо.

The author considers the Komi's riddles on the basis of the structural-semantic analysis. The main attention is paid to a ratio of structural elements of a riddle – an answer (*denotar*) and his figurative deputy. Riddles are grouped in types of replacements (transformations); the replaceable nominations designated in texts are noted. The characteristic of the nominations by the principle of an animateness-inanimateness is bring to the forefront. It is considered that an answer (*denotar*) and its figurative deputy can be designated by both the living being, and an inanimate object. On the example of Komi riddles it is possible to be sure that the main type of coding in riddles is based on comparison a Culture Subject = the Living being.

Key words: riddle, replaceable nomination, culture subject, living being.

УДК 398 (=511.132)

Панюков А.В. Самосборка сюжета в фольклоре // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 114–136. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

Статья продолжает разыскания автора в области применения синергетических методик к исследованию фольклора. Автор обосновывает и демонстрирует на конкретных примерах основные принципы самосборки сюжетной структуры. Эти принципы тождественны принципам субмолекулярной самосборки «снизу вверх». Аналогом химических нековалентных, «слабых» взаимодействий выступают ассоциативно-смысловые связи, возникающие в сознании автора в результате аффективно-ассоциативного восприятия объектов действительности. Аналогом стерической и химической комплементарности здесь выступает комплементарность ассоциативно-смысловых комплексов по форме и содержанию. Множество

ассоциаций соединяют взаимодополняющие компоненты в двоичную структуру, которая в ходе наррации разворачивается в линейное повествование. Таким образом, одна из нативных конформаций элементарного событийного сюжета представляет собой двойную спираль, составленную из комплементарных инициальной и финальной частей.

Ключевые слова: фольклор, нарратив, самосборка, сюжетная структура.

The article continues on finding the author of synergistic techniques to the study of folklore. The author proves and demonstrates the basic principles of self-assembly of the plot structure on concrete examples. These principles are identical to the principles of self-assembly from the “bottom up”. An analogue of the chemical, non-covalent, “weak” interactions here are *semantic–associative* links that arise in the mind of the author as a result of affective-associative perception of objects of reality. The analog of the steric and chemical complementarity here is complementarity associative semantic complexes in form and content. Many associations combine complementary, mutually reinforcing components in the binary structure, which in the narrative unfolds in a linear narrative. Thus, one of the native conformation of the elementary event of the plot is a double helix composed of complementary initial and final parts.

Key words: folklore, narrative, Self-assembly, plot structure.

УДК 398.2 (=511.132)

Рассыхаев А.Н. Страшные истории в детской фольклорной прозе коми (по материалам, записанным в естественных условиях в 2011 и 2013 годов) // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 137–151. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

В статье анализируются страшные истории, записанные автором в ситуации реального исполнения в 2011 и 2013 гг. Тексты зафиксированы во временных детско-подростковых коллективах, состоящих из учащихся Гимназии искусств при Главе Республики Коми. Опробованная методика сбора материала в режиме непосредственного рассказывания текстов позволяет сформировать примерное представление о сюжетном составе современной прозы коми детей, выявить специфику исполнения. В работе сделан обзор полевых материалов, показаны популярные тематические группы, обозначены источники пополнения репертуара устных рассказов.

Ключевые слова: фольклор коми, детский фольклор, страшные рассказы, временный коллектив, контекст исполнения.

In article the terrifying stories which are written down by the author in a situation of real execution in 2011 and 2013 are analyzed. Texts are recorded in *the temporary* child teenage collectives consisting of learners of the Gymnasium of arts at the Governor of the Komi Republic. The technique of collecting material in the mode of direct telling of texts allows forming the overview about a subject structure of modern prose of the Komi children, to reveal the specifics of execution. The review of field materials is made,

popular theme groups are shown, sources of replenishment of repertoire of oral stories are designated.

Key words: Komi folklore, children's folklore, terrifying stories, temporary collective, execution context.

УДК 398.8 (=511.132)

Савельева Г.С. К проблеме вариативности в песенном фольклоре коми // ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 152–172. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74).

Свободное использование песенных формул в различных жанрах является одной из специфических черт песенной традиции коми. Эта особенность определена двуязычностью фольклорной культуры коми. Поэтика песенных текстов определяется в первую очередь их функциональным назначением. Любой устойчивый элемент общего песенного метатекста может стать ключом к новому песенному сюжету и привести к появлению новой жанровой версии.

Ключевые слова: коми (зыряне), песенный фольклор, поэтика, фольклорная формула

Free use of song formulas in various genres is one of peculiar features of song tradition of the Komi. This feature is determined by a bilingualism of folklore culture Komi. The poetics of song texts is defined first of all by their functional purpose. Any steady element of the general song metatext can become a key to a new song plot and lead to emergence of the new genre version.

Key words: Komi (Zyrians), folk songs, poetic, folk formula

ISBN 978-5-906394-34-7



Научное издание

**ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ.
ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРО-ВОСТОКА
РОССИИ: ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ, ТРАНСФОРМАЦИИ,
КЛАССИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ.**

Рекомендовано к изданию ученым советом
Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН

Оригинал-макет – Н.К. Забоева

*В оформлении обложки использована
картина Ю.Н. Лисовского "Мировое древо".*

Компьютерный набор. Подписано в печать 18.11.2014. Формат 60 x 90 ¹/₁₆.
Усл. печ. л. 11,25. Уч.-изд. л. 10,6. Тираж 300 экз. Заказ № 97.

Редакционно-издательский отдел Института языка, литературы и истории
Коми научного центра УрО РАН.

167982, ГСП-2, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, 26.