



DOI: 10.22363/2618-897X-2026-23-2-400-413

EDN: JGJMOM

Научная статья / Research article

Вербальная магия в охотничьей и рыболовной практике коми-зырян

А.В. Панюков 

Институт языка, литературы и истории ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар, Российская Федерация
✉ apankomisc@mail.ru

Аннотация. В силу фрагментарности знаний о вербальной магии коми-зырян промысловая заговорная традиция еще не была объектом специального исследования. Автором осуществлена попытка представить общую картину бытования вербально-магических знаний в промысловой жизни. Понимая под вербальной магией широкий спектр иррациональных приемов и методов словесного воздействия на окружающий мир, автор обобщает опыт исследований в области заговорно-заклинательной традиции коми. Эта традиция тесно связана как с магическими знаниями, так и регламентацией языкового поведения в промысловой деятельности. Материалом для исследования послужили имеющиеся на сегодняшний день публикации, неопубликованные архивные источники и результаты собственных полевых исследований последних десятилетий. При сборе полевого материала нами были использованы методы интервьюирования и включенного наблюдения. При изучении фольклорных нарративов применялись методы структурно-семантического и прагматического анализа. Для исследования обрядовых описаний применялись методы сравнительно-сопоставительного и структурно-семантического анализа. К анализу привлечены не только сведения о заговорной традиции, но и широкий спектр фольклорных и этнографических сведений, касающихся представлений о промыслах, о промысловой обрядности и мифологии. В выстроенную автором общую картину бытования вербально-магических знаний жизни включен широкий спектр иррациональных приемов и методов словесного воздействия на окружающий мир — все, что связано как с магическими знаниями, так и регламентацией языкового поведения в промысловой деятельности. Такое расширенное понимание вербальной магии представлено как перспективный подход к дальнейшему изучению заговорно-заклинательной традиции коми.

Ключевые слова: коми-зыряне, мифология, фольклор, охота, рыболовство, демонология, заговоры, знахарство

История статьи: поступила в редакцию 15.02.2026; принята к печати 15.04.2026.

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Финансирование. Исследование выполнено в рамках плановой темы ФИЦ Коми НЦ УрО РАН «Фольклор народов Европейского Севера России в контексте этнокультурного взаимодействия», № 126020216214-3.

Для цитирования: Панюков А.В. Вербальная магия в охотничьей и рыболовной практике коми-зырян // Полилингвильность и транскультурные практики. 2026. Т. 23. № 2. С. 400–413. <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2026-23-2-400-413> EDN: JGJMOM

© Панюков А.В., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Verbal Magic in the Hunting and Fishing Practices of the Komi-Zyryans

Anatoliy V. Panyukov^{ID}

Institute of Language, Literature and History, Federal Research Centre “Komi Science Centre of the Ural Branch, Russian Academy of Sciences,” Syktyvkar, Russian Federation,

✉ apankomisc@mail.ru

Abstract. Due to the fragmentary knowledge about Komi-Zyryan verbal magic, the incantation tradition of hunting and fishing has not yet been the object of special research. The author attempts to present a general picture of the existence of verbal-magical knowledge in the fishing and hunting life. Understanding verbal magic as a wide range of irrational techniques and methods of verbal influence on the surrounding world, the author summarizes the experience of research in the field of the Komi incantation tradition. This tradition is closely connected both with magical knowledge and the regulation of linguistic behavior in fishing and hunting activities. The material for the study was provided by currently available publications, unpublished archival sources, and the results of the author’s own field research over recent decades. When collecting field material, we used the methods of interviewing and participant observation. The methods of structural, semantic and pragmatic analysis were applied in the study of folklore narratives. Methods of comparative and structural-semantic analysis were used to study ritual descriptions. The analysis incorporates not only information on the incantation tradition but also a wide range of folklore and ethnographic data concerning ideas about fishing and hunting, associated rituals, and mythology. The general picture of the existence of verbal and magical knowledge constructed by the author includes a broad spectrum of irrational techniques and methods of verbal influence on the surrounding world – everything connected both with magical knowledge and the regulation of linguistic behavior in fishing and hunting activities. This expanded understanding of verbal magic is presented as a promising approach for the further study of the Komi incantation tradition.

Key words: Komi-Zyryans, mythology, folklore, hunting, fishing, demonology, incantations, witchcraft

Article history: received 15.02.2026; accepted 15.04.2026.

Conflict of interest: the author declares that there is no conflict of interest.

Funding. The article was prepared as part of the implementation of the state assignment of the FRC Komi SC UB RAS, the state registration number of the project 126020216214-3 “Folklore of the peoples of the European North of Russia in the context of ethnocultural interaction.”

For citation: Panyukov, A.V. 2026. “Verbal Magic in the Hunting and Fishing Practices of the Komi-Zyryans.” *Polylinguality and Transcultural Practices*, 23 (2), 400–413. (In Russ.) <https://doi.org/10.22363/2618-897X-2026-23-2-400-413> EDN: JGJMOM

Введение

В фольклорных представлениях коми разделение земных богатств между миром людей и миром духов природы сохраняет космологический характер. Ещё мифическое время бог-демиург Ен разделил богатства лесов и рек между людьми и природными духами, и получать свою долю люди могли только по согласованию с духами-хозяевами леса и воды. Эта согласованность определяет лишь общие границы мифологического и реального, и даже освоенное

человеком место обитания не принадлежит ему полностью. Взаимосвязь демонического и человеческого пространства, характерная для традиционных представлений об окружающем мире, в промысловой традиции многократно усилена, поскольку лес для охотника — не столько среда обитания представителей потустороннего мира, сколько пространство, где человек регулярно встречается с демонами и иррациональными проявлениями мира, каждый раз осваивая и обживая свои угоды, обретая новый мистический опыт. Все, что так или иначе связано с промысловой деятельностью, требовало соблюдения определенных поведенческих предписаний, имело и магическую коннотацию: если мужчины ушли на промысел, домашним запрещалось ругаться и шуметь, чтобы не распугать добычу и не вызвать ссору среди охотников. Если мужчина ушел на охоту, принято было на ночь на столе оставлять хлеб и еду, чтобы охотнику всегда попадалась добыча. Жесткая регламентация языкового поведения накладывалась и на самих промысловиков, так как любое нарушение речевого этикета, любое неосторожное слово могло отразиться на промысловой удаче. Промысловые артели, как охотничьи, так и рыбацкие возглавляли «знающие» — *тõдысь*, которые следили как за промысловой работой, так и за соблюдением правил поведения в пространстве *Võr-va*. От соблюдения общепринятых правил поведения на промысле зависела промысловая удача, которая и сегодня сохраняет сакральный смысл и окружена множеством суеверных примет и предписаний. При артельном промысле обеспечение промысловой удачи было возложено на главу артели *вежа видзись* — букв. ‘хранителя святости, духовной чистоты’. И не случайно в коми языке понятие «удача» связано с промысловой добычей *мой вийис* ‘бобровая струя’. Это вещество с древних времен использовалось человеком как ценное медицинское и парфюмерное средство¹.

С обеспечением удачи в промысле связана и практика использования иносказательной речи в особых ситуациях, наличие табуированной лексики и использование эвфемизмов, соблюдения абсолютного молчания в отдельные

¹ Бобровая струя (кастореум) — железа внутренней секреции, ароматическое вещество, вырабатываемое специальными пахучими железами у бобра; использовалось уже с древних времен. Еще в XVI в. препараты из бобровой струи входили в круг средств официальной медицины. В старину бобровая струя ценилась в четыре раза дороже самой бобровой шкуры. Так, в списке товаров, сгоревших при нападении на дом Сухановых в Усть-Сысольске в 1730 г., отмечено, что один фунт струи бобровой сухой стоит 3 рубля, столько же, сколько и десяток шкур куницы (см.: [4. С. 19]). Однако очевидно, что к этому времени товарная ценность бобровой струи уже была утрачена. Так, судя по этнографическим данным, один из последних бобров, случайно подстреленный верхнепечорским охотником в середине девятнадцатого столетия, был для него столь незнакомой добычей, что добывший бобра охотник снял только шкуру, даже не подозревая о существовании «бобровой струи» [4. С. 33, прим. 55]. В современном коми языке понятие *мой вийис* ‘бобровая струя’ утрачено, о чем говорит и появление глагольной формы *мойвины* ‘повезти’, интерпретируемой как «поймать бобра», что как бы и стало расцениваться как большая удача.

моменты, запреты на брань, на разговоры, касающиеся определенных тем и многое другое. От соблюдения этих правил, составляющих основу промысловой морали, зависела промысловая удача, которая и сегодня сохраняет сакральный смысл и окружена множеством суеверных примет и предписаний. Таким образом, не только заговоры и заклинания, но и любое слово, сказанное во время промысла, может быть рассмотрено как вступление в магический диалог с окружающим миром.

Обсуждение

Коми заговорная традиции в своей наиболее сакрализованной части, куда, несомненно, включена и промысловая традиция, и на сегодняшний день является «тайным», эзотерическим знанием, сохраняющим свою актуальность. Из широкого ряда заговорной терминологии можно выделить два основных названия *нимкыв* (букв. «имя-слово») и *вордкыв, ворданкыв* (*вордны* ‘желать’ и *кыв* ‘слово’). При этом заговор-*ворданкыв*, в отличие от *нимкыв*, не требовал специальных умений и использовался охотниками во многих ситуациях как приговорка-благопожелание, предполагающая открытое произнесение заговора. Термин *нимкыв*, обозначающий как собственно ‘заговор’, так и другие формы вербальной магии, в своем буквальном значении ‘имя-слово’ отражает архаичную взаимосвязь понятий «имя собственное» и «заклинание», предполагающую сохранение в коми заговорных текстах древних форм вербальной магии. Так, заговор-*нимкыв* вообще может состоять из одного слова. Обилие русскоязычных заимствований, характерное для многих пластов фольклора коми, в контексте заговорной поэзии объясняется универсальными для традиционных культур представлениями об особой силе «чужой» магии. Поскольку в силу сложившихся культурно-исторических реалий именно русский язык противопоставляется обыденному коми языку, он легко включается в сферу заговорного «словотворчества». Яркий пример появления такого слова-*нимкыв* приводит В.П. Налимов: «По словам известного пожегодского охотника, каждого человека можно погубить, если согласишься принять все его страдания, какие причинишь ему. Стоит только сказать одно слово, как приобретете над ним полную власть. Но он отказывался произносить это могучее слово. Только после долгих уговоров согласился назвать. Это единое слово было „анафема“ (подразумевается себе)»².

Согласно анимистическим представлениям, в какой-то мере сохраняющимся и сегодня, все промысловые животные, все лесные духи понимают человеческую речь, чутко воспринимают отношение человека к ним. Соот-

² Налимов В.П. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi. (1908) // Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto (Архив Финно-угорского общества Финляндии, Хельсинки). I, 143, С.16.

ветственно, с самых первых минут промыслового сезона каждое сказанное слово могло повлиять на успешность предстоящего промысла. В общепринятых правилах и предписаниях отражены представления о самом лесе как о божественной сущности, способной и защитить, и наказать человека. При входе в лес независимо от цели, просили у него разрешения и защиты, при выходе — благодарили и оставляли какое-нибудь угощение: *«Во имя отца» лыддян, кор вӧрас пыран, кор капкан пуктан. «Господи лес, пусти мне вӧрын гуляйтыитны, кыйсины, ягод вотны, сет вӧля меным». <Мыйла рочен?> — Молитвасӧ ӧд рочен лыдьдӧны. А ме комиӧн: «Господи вӧрӧ, лӓдз, видз, мед ог ылав». Лыдьдӧны колӧ. Кыкысь лыдьдӧйтӧг пыралі — кыкысь путайчи. Молитвасӧ лыдьди да бӧр петі. Верман и ошкӧд паныдасьны, а мӧдногыс вӧрыс оз лӓдз, видзӧ* („Во имя отца“ прочитаешь, когда в лес заходишь, когда капкан ставишь. „Господи лес, пусти меня в лесу погулять, поохотиться, ягоды собирать, дай мне волю“. <А почему по-русски?> — Молитвы ведь на русском читают. А я по-коми: „Господи лес, пусти меня в лес, храни меня, не дай заблудиться“. Два раза без молитвы заходил — два раза и заплутал. Молитву прочитал и выбрался. Без молитвы можешь и с медведем повстречаться, а так лес не допустит, охраняет тебя)»³. Воплощением живой природы — «вӧр-ва» могло выступать и эхо, к которому обращались, вступая в лес: *«Йӧл да Йӧлгенья, возьми-ко золотные ключи, отвори царскӧй ворота. Земля-матушка и вӧр-ва матушка, спаси и сохрани, быд скӧтӧс, живӧтӧс, ставӧс, всех нас». Вӧрын кӧ, колӧ горӧдны «Йӧл да Йӧлгенья» — и йӧлаыс шыасяс. «Йӧл да Йӧлгенья» — кыдз бытте вӧр-ваыслӧн кӧзяин да кӧзяйка (« „Йӧл да Йӧлгенья, возьмите золотые ключи, отворите царские ворота. Земля-матушка и Лес-Вода матушка, спасите и сохраните, всякого скота, всякого живота, всех нас“». Если в лесу, надо крикнуть „Йӧл да Йӧлгенья“ — и эхо откликается. „Йӧл да Йӧлгенья“ — вроде как хозяин и хозяйка леса)»⁴. Здесь следует отметить, что по представлениям коми эхо характерно только для мира живых. Отсутствие эха, так же как и отсутствие тени, является признаками «иномирности». Так, коми-зыряне считают, что лай собак лешего не сопровождается звуками эха.*

Промысловики при входе в лес или перед началом промысла делали подношения лесному хозяину: оставляли на пне табак, хлеб и другую домашнюю снедь с просьбой об удаче, например: *Лешакӧ. босьт, вӧрса дядьӧ, босьт тайӧс, ме тэн сета, а тэ мен вай звер-пӧткасӧ* («Лешак, бери, лесной дядя, бери, это я тебе даю, а ты мне дай зверей и птиц») [3. С. 338]. Лесному хозяину могли отдавать и первую добытую дичь — оставляли на пне. Подобные

³ Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми НЦ. Далее — ФФ ИЯЛИ. В1012-8. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева от Доронина П. С., 1920 г.р., д. Шиладор Сыктывдинского р-на РК, 2005 г.

⁴ ФФ ИЯЛИ В1544-11. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева от Лобановой Е.Ф., 1924 г.р., с. Прокопьевка, д. Туся, Прилузского р-на РК, 2006 г.

подношения приносились рыбаками водяному или непосредственно реке или озеру, на котором собрались промышлять: *Ме дзоляна вёлі, айёкед ветлывлі чери кыйні. Ыджыд ты сія сизим верст кузя, дзик весътас, километра кык пасътта пё тайё. И вот шондіыс петё самёй сэтёні, кытён тыыслён помыс. Шонді петіг кежлас тэныд колё петны сэтчё Ыджыд ты водзладорас, вот кутишём и эм охотникъяслён важён, рыбахъяслён примета, да, обычай. Ся сэні ыджыд тыясас вот, Ольгаасяс, ёні пё ми и озеро батюшкатё пё колё угодитны сылы, мед пё мян унджык чери сетас, гёсьтиндзи. Сія сувтіс бёжас, ачыс, мыйкарис, нянь шыбитіс шёрём. Из шёрёмсё, а нянь кёрышыслысь торсё, сія чегъялс, шёраліс крутёя, сакар тор пуктіс, пасъясис шондіыслы, вот и шуис: «Озеро батюшка, ме тэн вайи зэв ыджыд гёстиндзи, няньён, меям пё зэв дзоля отсасъысь да». И сія озероас пуктіс, вылысас. Ог ме тёд, гашкё нё сямёд вылё, может и сямёд вылё пуктёны, ме сія ог помнит нин. Да, мичаа пуктіс, сэсся пуксис и водзё мунам: «Ольга, ёні сэсся мунам вочча шондіыслы» («Я в детстве с отцом на рыбалку ходила. Большое озеро, семь верст в длину, два — в ширину, и солнце всходит над самым концом этого озера. И надо к самому рассвету солнца выйти на озеро Ыджыд ты, вот какая у охотников, у рыбаков когда-то была примета, обычай был. Вот на этом большом озере: „Ольга, сейчас мы озеру-батюшке, чтобы угодить, чтобы нам больше рыбы дал, гостинец дадим“. И вот он встал на корме, ломоть хлеба, корку хлеба крупно наломал, кусок сахара положил, перекрестился на солнце и сказал: „Озеро-батюшка, я принес тебе большой гостинец, с хлебом пришел. Не откажи в промысле, а то в этом году у меня помощница еще маленькая“. И положил на воду. Может и на бересту, я уже и не помню. Положил аккуратно, сел и дальше поплыли: „Теперь, Ольга, направимся навстречу солнцу“»⁵.*

Также широко практиковалось очищение огнём, которое охотничья артель проводила при входе в лес, а рыбаки — перед первым или очередным забросом невода. Проходя сквозь дым, произносили заговор: *Васянь кё — вайё, вёрсянь кё — вёрё, мортсянь кё — биё*» (Если из воды — в воду, если из леса — в лес, а если от человека — в огонь) [4. С. 145]. В промысловой среде и сегодня сохраняются определённые рудименты былого культа огня. При разжигании очага, или перед едой охотники совершали обряд кормления огня, бросая в него крошки хлеба или как особое угощение что-то необычное, принесенное из дома (например, бросали в очаг кусок луковицы и т.п.). Угощение во время первого ужина на промысле также могло быть предназначено Природе: «Угощают лес и воды вином (гостинцы), которое принесли с собой. Прежде чем пьет охотник, налив вино в „чиплюг“ (из бересты) и наотмашь

⁵ ФФ ИЯЛИ А0697-22. Зап. Ю.Г. Рочев в 1981 г. от Шлоповой О.С. в с. Турья Княжпогостского р-на РК.

выливает, приговаривая: *Юышт, вөр-ва матушка, да ачыд эн скупитчы!* („Выпей, матушка Лес-Вода, и сама не скупись!“)⁶.

По поверьям коми, и лес, и все обитатели леса наделены сверхъестественной сущностью. Поэтому прежде чем устроиться на постой под дерево или чтобы переждать под ним дождь, надо попросить разрешения и защиты от возможной угрозы и непогоды: *Вот тэ гымалігъясэ коз улэ ке кутан пырні, пельсь пу колö чегні да тотикедні козйыслі: «Козье, козье не лэдз не патера менö, избавит пö притча-лёкись. Лёкись-притчась не избавит!»* *Пельсь пуөн же колö тотикөдні, сія сөспу шусьö. Пелісьсэ чеган да, дзёляника чегыштан, бедь моз* («Вот, если ты в грозу станешь под ель прятаться, надо отломить рябиновую палочку и постучать об ель: „Ель, ель,пусти меня на постой,избави от притчи-несчастий. От несчастий-притчи избавь!“ Тогда надо рябиновой веткой постучать, она у нас „сөспу“ называется. Отломаешь рябиновую ветку, палочку»)⁷.

Популярны и истории о том, что дерево не пускает путника, в ответ на просьбу о ночевке, оно начинает громко шуметь даже при полном безветрии; охотник устраивается на ночь под другим деревом, а утром обнаруживает, что не пустившее его дерево ночью упало. По рассказам охотников, если не попросишься, то дерево все равно не даст уснуть, будет скрипеть и шуметь всю ночь: *Тэ лодьдя пöрöдын, да ся пуыслы шуан: «Но, тэ другö, менö лодьдя бокас лэдз узыны тая пу улас». А пу улас эд он биясь, а сія пуыслысь же, кондаслысь же ювалан тэ. Ся сія кондасэ чинтан чурка да ся сі вылö и пуктан, ся сэтчи и биясян, мыйкеас, лодьдяас бытье. Эся лыссэ сіе, козйысьлысь сэсса лыссэ кералан аслыд вольсавны. Вот сэсса сія ся миянэс и лэдзас. Ме лодьдя бокад Печерад ёна куйлывлы, гашке сіен на и костэммы да коктэммы. Недельясэдз вöлы ме ветла вöрад. Таны вöзйысены же, кыдзи нö вöзйысьтöгыд ся оз позь. А он кö вöзйысь, узянин спокой миме ловас. Гымалыгъясад да сэки на вöзйысян: «Пуö, пуö пö лэдз менö». Кранитас бытьте, мед гымньöв оз лый. «Вай шуö менö пу лэдз шойчыны, тая гымавыны кутіс зэв ёна да эн кöтöд ёна вывті». А ся козья лап улад пыран да онджык ёна кöтась* («Вот ты нодью приготовил, дерево свалил, и этому дереву и скажешь: „Ты, дружище,пусти меня у нодьи ночевать под этим деревом“. А совсем под деревом костер же не разожжешь, а у этого же сваленного дерева, у сухостоя, и просишь. Вот ты эту конду-сухостой разрубишь, чурку отрубишь и на неё другую положишь, вот это как нодья и есть. Вот дерево тогда нас и пустит на постой. Я у нодьи на Печоре много лежал, может поэтому и спина, и ноги болят. Неделями в лесу ходил. И здесь тоже просят, как, без разрешения нельзя. Затем лапник, у ели

⁶ Фонды Национального музея Республики Коми. Далее — ФНМРК. КП-12481. Л. 239. Записи В.В. Юхнина, с. Занулье Прилузского р-на РК, 1935 г.

⁷ ФФ ИЯЛИ В1104-43. Зап. А.В. Панюковым от М.Д. Михайловой, 1922 г.р., в с. Нившера Корткеросского р-на РК, 1994 г.

лапник нарубишь постелить себе. А если не попросишься, покоя на ночевке не будет. В грозу тоже просишься: „Дерево, дерево, пусти меня“. Чтобы охраняло от молнии. „Дерево, пусти меня отдохнуть, греметь сильно стало, не дай намокнуть“. Затем под ветки ели спрячешься и не так сильно намокнешь»⁸.

Так же было принято перед тем, как войти в лесную избушку, постучаться и попроситься на постой, иначе лесная нежить не даст покоя: *«Когда заходишь в избушку, здороваешься: „Здравствуй! — Чолём!“ Там в моей избушке в одном углу крест висит. Когда приходишь на свой промысловый участок, тогда спрашиваешь у бога, богатый или бедный год. У бога спросишь: „Ен, таво мыйке сетан он, лөседын эн?“ (Ен-бог, в этом году что-то дашь ли мне, приготовил ли?)»*⁹.

В фольклорных представлениях о духах местных промысловых угодий доминируют образы строгих, но справедливых хозяев. Леший — *вёрса* следит за соблюдением правил поведения в лесу, предупреждает о допущенных нарушениях. За серьёзные проступки он может полностью лишить удачи в охоте и, напротив, за оказанную помощь наградить богатым промыслом. При хорошем отношении к охотнику лесной хозяин может помогать ему в промысле: двигаясь параллельно охотнику, сбрасывает снег с деревьев, чтобы он не упал на охотника, добывает дичь в силках, чтобы она не мучилась, и ведёт к подранку охотника: *Шулёны, мый вирыс ворсё да охотникыс ачыс сэтчө, по интуиции мунё* («Говорят, что это „кровь играет“, и охотник сам туда по интуиции идёт»). [3. С. 353]. У лесного хозяина просят вернуть потерянную добычу, которую не могут никак найти сами. Если леший не отдаёт добычу, то могут, наоборот, попросить его забрать добычу с благословением: *Босът Криста ради* («Возьми Христа ради!») — и после этого находят её [3. С. 345]. Как и владыка леса, водяной хозяин, по представлениям коми рыбаков, также строго относился к соблюдению норм и правил промысловой морали, наказывая за их нарушение лишением добычи. За ругательство, произнесённое во время заброса невода, водяной дух мог в ключья изодрать сеть, разломать другие снасти. При правильном отношении к воде и водяному хозяину рыболов никогда не оставался без улова. По рассказам рыбаков, водяной может помочь в трудных ситуациях: если лодка продырявится, водяной помогает добраться до берега. В одном из таких рассказов водяной однажды даже повернул течение реки, чтобы тонущий рыбак доплыл до деревни. Водяному полагалась и первая добыча, иногда и последняя [4. С. 187].

Применительно к использованию заговоров в промысловой деятельности, «знающие» промысловики заговаривали все орудия лова, снасти, ножи и

⁸ ФФ ИЯЛИ Х140-27. Зап. Ю.Г. Рочевым от Нестерова А.П. в с. Аныб Усть-Куломского р-на РК, 1977 г.

⁹ ФФ ИЯЛИ А1114-136. Зап. Г.С. Савельевой от Иванова И.К. 1921 г.р. в с. Нившера Корткеросского р-на РК, 1994 г.

рогатины, лыжи и устроенные на месте хранилища добычи. Заговоры-благопожелания произносились в наиболее важные для промысла моменты. Приступая к охоте, придя в лес, произносят *вордкыв*: *Кӧчлы–урлы не бырны, а ноптыр вайны!* (Зайцам-белкам не кончаться, а полный мешок добыть, принести!)»¹⁰. Когда в лузан (верхняя накидка с карманом для добычи) кладут добычу, приговаривают: *Лазйанӧй тыр да бур* («Лузан мой, заполняйся и добро»).¹¹ Когда опаливают дичь, приговаривают: *Чишки, поришки, Туришитчи да поришитчи сизим ареса ӧш ыжда. Чипэст да чапест айтэ да мамтэ, чойтэ да воктэ, иньтэ да айтэ, рӧдтэ да вужтэ миян чӧстуй вылэ.* («Опались да очистись, топорщись да надуйся, будь таким, как семигодовалый бык, позови, оклики родителей своих, братьев и сестер своих, супруга своего (супругу свою), родственников своих на нашу охотничью тропу») [4. С. 203]. Другой вариант, записанный в этой же традиции: *Чишки-поришки айтӧ мамтӧ чукӧст, рӧдтӧ-вужтӧ чипӧст айлӧн пиштишь водзӧ, айлӧн чӧстуй вылӧ, турышитчы да порышитчы ыджыд кодз меж ыджа!* («Пались-опаливайся, отца мать призови, род-корень высвисти перед отцовское ружьё, на отцовские путики, обернись и свернись с кастрированного барана величиной»); или: *Чишки-поришки аски дасӧн* («Пались-опаливайся, завтра десяток») [5. С. 112]. Зауральские коми при опаливании уток заговаривали: *Жариччы-париччы, вӧр лалаысь дзояджыка, а чукчи дозмерысь ыджыдджыка* («Жарься-парься, (будь) меньше лося, но больше черного глухаря») [6. С. 88]. Чтобы получить богатую добычу, охотники при установке силков произносили следующий заговор: *Порогул ёг мында и пач кымес са мында!* («Сколько мусора под порогом и сколько сажу в дымоходе, столько я хочу поймать в свои силки») [6. С. 88]. Этот же заговор-*ворданкыв* мог произноситься и при разделке дичи, и в качестве финальной закрепки к другим заговорам.

С Петрова дня (дня апостолов Петра и Павла, которые в коми традиции стали персонифицироваться как одно лицо *Петыр-Павел*) начинался летний лов рыбы. Отправляясь на рыбную ловлю, рыбаки приговаривали: *Сет, Петыр-Павел, чери* («Дай, Петыр-Павел, рыбы»), а, съев первый улов, просили у святых удачи и благополучия на будущее: *Господе, Петыр-Павелэ, сет чери кыйысьлы здоровье да лыыс-сьӧмыс мыдта пуд да тув* («Господи Петр-Павел, дай рыбаку здоровья, да рыбы столько пудов и фунтов, сколько чешуи да косточек») [6. С. 89]. По описанию В.П. Налимова, «хороший рыбак пойманную им рыбу сначала несколько оглушает обухом топора, а не убивает ее окончательно; потом ее кладет в лодку и говорит: „Бейся, бейся, плещись! Зови отца, мать, деда, бабушку, прадеда, прабабушку, всех родственников. Не то

¹⁰ ФФ ИЯЛИ К 315-5. Запись Е.В. Ветошкиной, д. Ляли Княжпогостского р-на РК, Данные информанта не зафиксированы. 1981 г.

¹¹ ФНМРК КП-12481. Л. 241. Записи В.В. Юхнина, с. Занулье Прилузского р-на РК, 1935 г.

на том свете одна без родных скучать будешь: не с кем будет тебе резвиться, играть! Зови всех!“. Обыкновенно, рыба, по верованиям зырян, послушно зовет всех своих родственников в загробный мир, и те охотно идут в сети рыбака. Но если рыба оскорблена рыболовом, то она гонит своих родственников от сетей обидчика» [7. С. 47]. Зауральские коми верили, что если рыба при ударе издавала писк, то лов будет удачный, поскольку считалось, что так она сзывает другую рыбу [4. С. 203]. По одному из описаний артельной рыбалки, когда тоня вытаскивается на берег, хозяин артели зачерпывает воду пустой посудиною и окачивает ею мотню невода; затем ополаскивает посудину и выливает воду через край невода к берегу, после этого ставит посудину на берег, напротив от вытаскиваемого невода. Когда невод окачивается водой, произносится особый заговор: *Лысё-сьёмсё. ... Ассид юртё ин янёд* («Кости-чешую. ... Свою голову не опозорь»). Так заговаривают каждую новую посудину для рыбы [1. С. 175]. Очевидно, что, описывая ритуальные действия «первой» тони, рассказчик выдал только фрагмент заговора, чтобы он не потерял свою магическую силу.

Мы уже отмечали, что заговоры-*нимкыв* сохранялись и использовались в строгой тайне из убеждения их взаимосвязи с магическими способностями самого знахаря. Заговоры передавались только тогда, когда сам знахарь уже не мог ими пользоваться, при жестком отборе преемника, его способностей к тайным знаниям. И даже при этом бытовало убеждение в том, что при передаче заговора «тёдысь» знахарь мог скрыть от ученика какую-то её часть: *Нимкыв-заговор передают, только последнее слово не договаривают. И так каждый раз, всё короче и короче. Не знаю, наверно, самому нужно это слово найти*¹². Несомненно, что заговоры, связанные непосредственно с промыслом, составляют наиболее скрытую часть промысловых знаний.

Для того чтобы наглядно представить инновационные процессы, связанные с освоением севернорусской заговорной традиции, приведем два текста – *нимкыв*, бытовавшие в промысловой практике охоты на зайцев.

В комментариях к первому заговору написано, что эту «молитву» читают на заячью тропу, когда ставят капкан, чтобы попался заяц: *Исус Христос клич зысьному глаз устужака море, мою тропу, мой капкан с девяти ручей, с девяти болот — назад не воротись...* (не полный заговор)¹³.

Отметим, что и этот текст заговора записан не полностью, вероятно, исполнитель не досказал до конца из тех соображений, чтобы заговор не потерял свою силу.

Еще один заговор на ловлю зайцев («*кёч кьян нимкыв*») был записан на средней Вычегде: «*Святой Егорий-Гаврило, выгоняй белого зайца из северной*

¹² ФФ ИЯЛИ В1104-8. Зап. А.В. Панюков в с. Нившера Корткеросского р-на РК от В.С. Михайлова 1923 г.р, 1994 г.

¹³ ФНМРК КП-12481. Л. 300. с. Чухлом Сысольского р-на.

*сторон, из восточной сторон, из западной сторон. Не петись, не воротись, если воротиться, правый глаз упадёт или правая нога ломается. Эту мой угодьё чистой как белой снег. Не попадайся злым людям, а только скакивай на мой угодьё»*¹⁴.

Оба заговора представляют собой трансформы русских охотничьих заговорных текстов¹⁵. В них нет эпической части, смысловое ядро составляют два основных заклинательных мотива: собирание добычи со всех сторон к ловушке и запрет сворачивать с тропы. Вероятно, эти мотивы были характерны и для коми заговоров. Для сравнения приведём комиязычный аналог из заговорной традиции коми-пермяков: *Небыт гёна, шондi сина! Тэ бокö эн кеж, бёр эн берт, вевдорöт эн чеччовт. Мун веськыта аслат осьтаö, менам чомö». Лыддьöтöны лыс вылö, кодöн мавтöны кыйсянсö* («С мягкой, пушистой шерстью, с солнечными глазами! Ты в сторону не сворачивай, назад не поворачивай, иди прямо в свою норку, в мой чомик-избушку». Начитывают на лапник, которым обтирают снасть) [8. С. 83].

Для охоты на зайца коми-зыряне использовали разного рода петли, капканы и ловчие ямы, устраиваемые на заячьей тропе. Ловчие ямы на зайцев — «кöч гу» были особенно распространены у вычегодских охотников, представляют собой яму глубиной до 1,5 м размером 0,6–0,8 на 1,2–1,5 м, прикрытую сверху лапником. На шесте, установленном над ямой, укреплялась приманка — молодые осиновые ветки. На дно ямы вбивались пять-шесть кольев такой высоты, чтобы попавший в них заяц не доставал ногами до земли и не мог выпрыгнуть [4. С. 112]. Вероятно, в силу определенной специфики этого промысла именно он оказался наиболее мифологизирован и насыщен рассказами об охотничьей магии. Н.Д. Конаков отмечает, что в ходе полевых исследований ему неоднократно приходилось слышать об охотниках, останавливающих взглядом белок на дереве и заставляющих их спускаться прямо в руки или сгонявших колдовством десятки зайцев в принадлежащие им заячьи ямы — «кöч гу» [4. С. 204]. В рассказе о керчомском охотнике — «тöдысь» говорится о том, что девять упавших в яму в результате использования *нимкыв* зайцев могли бы разбежаться, но не выскакивают и ждут охотника [9. С. 141, прим. 173]. Знающий заговоры охотник может даже призвать зайцев из леса в свою деревню: «*Тöдысь*» с заговором-*нимкыв* поставит прямо у овина — и заяц приходит. Только, мол, самому есть такую добычу нельзя — знания „тöдöм“ — пропадут»¹⁶.

¹⁴ ФНМРК КП-12482 Л.161. Фольклор учащихся педтехникума. Рукопись. Зап. Кипрушев от Забоева В.А. 1904 г.р., д. Коноша Корткеросского р-на, 1934 г.

¹⁵ В качестве примера из русской традиции сошлёмся на текст рукописного охотничьего заговора на удачную охоту, записанного С.Е. Мельниковым в середине XIX в. от удорских коми (Мезень) [9. С. 480–482].

¹⁶ ФФ ИЯЛИ А1159 — 33. Зап. Е.Ю. Жилиной в с. Нившера Корткеросского р-на от Попова Е.Ф., 1994 г.

Завершая экскурс в область магических представлений отметим, что важное место в промысловой традиции коми-зырян занимала детская промысловая магия. Помимо традиционных развлекательно-игровых форм освоения мира охотника с самого раннего детства мальчики в той или иной мере привлекались к реальной промысловой деятельности. Взрослые охотники иногда уже пяти-шестилетних детей брали с собой на ближние угодья, обучая практическим навыкам на месте. Параллельно с этим в этом возрасте у детей началась собственная промысловая деятельность, связанная с добычей мелких лесных птиц: клестов, снегирей, полярных воробьев — пуночек в близлежащей округе с помощью силков, сеток и других ловушек. Вовлеченные в собственную промысловую жизнь, дети приобретали и закрепляли практические навыки «взрослой» охоты, осваивали основы традиционного, мужского мировоззрения. Кроме того, в детской промысловой практике активно использовались не только свой инструментарий, но и свои заговоры на дичь, составляющие особый пласт коми вербальной магии. Общей характеристике этой традиции, ее взаимосвязи с охотничьим промыслом взрослых, принципам поэтической организации этих заговорных текстов посвящена отдельная статья автора [10].

Заключение

Дав общее представление о заговорной традиции коми-зырян, мы затронули ряд проблем, так или иначе связанных с исследованием магических представлений, характерных для промысловой культуры коми. Несомненно, ключевую роль в ней играют заговорно-заклинательные знания, представляющие эзотерическую часть рассматриваемой традиции. Однако такое жанрово суженное восприятие искажает картину мира, на которой основана промысловая жизнь. Представления о духах-хозяевах местности имеют такой же коммуникативный характер. С ними можно установить вербальный контакт с целью задобрить или обратиться за помощью в нужный момент, что во многом снимает психологическую нагрузку: переживания за успех промысла, страх перед реальными опасностями и многое другое. Умение общаться с окружающим миром посредством персонифицированных сил природы входит в круг магических знаний наравне с вербальной магией, оформленной в виде особых, заговорных текстов. Таким образом, в общую картину бытования вербально-магических знаний в промысловой жизни должен быть включен широкий спектр иррациональных приёмов и методов словесного воздействия на окружающий мир, всё, что связано как с магическими знаниями, так и регламентацией языкового поведения в промысловой деятельности. Эта перспектива кажется нам столь же актуальной, как и дальнейшее изучение собственно заговорной традиции.

Использованные сокращения

ФФ ИЯЛИ — фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми Научного центра

ФНМРК — фонды Национального музея Республики Коми

Список литературы

1. Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми : материалы по психологии колдовства. Санкт-Петербург : Алетейя, 1997 (Переизд. 1928 г.).
2. Панюков А.В. Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: нимкыв видзем (Научные доклады / Коми научный центр УрО РАН). Вып. 462. Сыктывкар, 2003. EDN: VAMJNJ
3. Му пуксьём — Сотворение мира / авт.-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар : Коми книжное издательство, 2005.
4. Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в. Москва : Наука, 1983. EDN: VSIVPV
5. Ильина И.В., Уляшев О.И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009. EDN: QOKNVF
6. Ветошкина Е.В. Производственные и семейно-бытовые заговоры у коми // Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре. Труды Института языка, литературы и истории. Вып. 26. Сыктывкар, 1982. С. 87–97.
7. Налимов В.П. Очерки по этнографии финно-угорских народов. Ижевск; Сыктывкар, 2010. EDN: QPSEVZ
8. Кытчö тійö мунатö? (Куда же вы уходите?): Коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора / сост. В.В. Климов. Кудымкар : Пермское книжное издательство, 1991. Т. II.
9. Коми легенды и предания / вступ. статья, сост., прим. и пер. Ю.Г. Рочева. Сыктывкар : Коми книжное издательство, 1984.
10. Панюков А.В. Из детской промысловой магии коми-зырян // Традиционная культура. 2014. № 3 (55). С. 146–157. EDN: SVNKNJ

References

1. Sidorov, A.S. 1997. *Folk healing, witchcraft and damage among the Komi people: materials on the psychology of witchcraft*. Saint Petersburg: Aleteya publ. (Reprint of 1928 ed.). (In Russ.)
2. Panyukov, A.V. 2003. *The ethnolinguistic aspect of the study of the Komi conspiracy tradition: Nimkyy vidzem* (Scientific reports of the Komi Science Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Issue 462). Syktyvkar. (In Russ.) EDN: VAMJNJ
3. Limerov, P.F. (Comp.). 2005. *The creation of the world*. Syktyvkar: Komi Book Publishing House publ. Print. (In Russ.)
4. Konakov, N.D. 1983. *Komi hunters and fishermen in the second half of the XIX — early XX centuries*. Moscow: Nauka publ. (In Russ.) EDN: VSIVPV
5. Ilyina, I.V. and O.I. Ulyashev. 2009. *Man and woman in the traditional Komi culture*. Syktyvkar. (In Russ.) EDN: QOKNVF
6. Vetoshkina, E.V. 1982. “Industrial and family plots in Komi”. In *National and international in Komi literature and folklore. Proceedings of the Institute of Language, Literature and History*, no. 26. Syktyvkar, pp. 87–97. (In Russ.)
7. Nalimov, V.P. 2010. *Essays on ethnography of Finno-Ugric peoples*. Izhevsk; Syktyvkar. (In Russ.) EDN: QPSEVZ

8. Klimov, V.V. (Comp.). 1991. *Where are you going?: Komi-Permyak fairy tales, songs, ditties, children's folklore, conspiracies, small genres of folklore*. Kudymkar: Perm Book Publishing House publ. Vol. II. (In Komi-Permyak)
9. *Komi legends and traditions*. 1984. (Intro., Comp., Notes and Trans. by Yu.G. Rochev). Syktyvkar: Komi Book Publishing House publ. (In Russ.)
10. Panyukov, A.V. 2014. "From the children's hunting magic of the Komi-Zyryans." In *Traditional culture*, no. 3 (55), pp. 146–157. (In Russ.) EDN: SVNKNJ

Сведения об авторе:

Панюков Анатолий Васильевич, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории, Федеральный исследовательский центр «Кomi научный центр Уральского отделения Российской академии наук» (ФИЦ Коми НЦ УрО РАН), Российская Федерация, 167982, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 26. ORCID: 0000-0003-1623-9940; eLibrary SPIN-код: 8783-1778. E-mail: apankomisc@mail.ru

Bio note:

Anatoliy V. Panyukov is a Candidate in Philological Sciences, Associate Professor, Leading Researcher, Institute of Language, Literature and History, Federal Research Centre "Komi Science Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Science." 26 Kommunisticheskaya St, Syktyvkar, 167982, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1623-9940; eLibrary SPIN-code: 8783-1778. E-mail: apankomisc@mail.ru