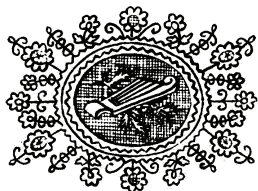


Stanyukovich 2007 – Stanyukovich M. V. Poetics, Stylistics and Ritual Functions of Hudhud and Noh // Hudhud and Noh. A Dialogue of cultures. Japan Foundation. Manila, 2007. P. 62–67, 71–74.

Yabes 1935 – Yabes L. Y. The Ilocano Epic. Manila, 1935.



П. Ф. Лимеров  
*Сыктывкар*

### **К проблеме колдовского эпоса: встреча героев**

В третьей руне «Калевалы» происходит знаменательная встреча двух героев – Вяйнямейнена и Еукахайнена, определяющая дальнейшее развитие сюжета поэмы, а также и сам тип эпического произведения, который С. М. Боур характеризует как шаманский. В центре внимания такого рода произведений герои, обладающие магическими (шаманскими) способностями, в отличие от героев, совершающих великие подвиги благодаря своим «природным способностям» и «естественному превосходству», что имеет место в собственно героической поэзии.<sup>1</sup> Действительно, поединок Вяйнямейнена и Еукахайнена даже близко не напоминает кровавые поединки других европейских эпических героев, хотя по драматическому накалу им и не уступает. Некоторые финские исследователи отмечают шаманский характер силы Вяйнямейнена (М. Хаавио), другие видят источник его силы в «поэтическом даре», «даре Слова»,<sup>2</sup> хотя в данном конкретном состязании природа силы Вяйнямейнена заключена в знании им фундаментальных основ миропорядка, известных ему благодаря непосредственному участию в сотворении мира и установлении законов миропорядка. Поэтому он имеет возможность отменять и изменять эти законы с помощью своих рун – чего не может Еукахайнен, несмотря на то, что вроде бы говорит о мире правильные вещи. Боур не противопоставляет шаманскую поэзию героической, он предполагает, что

---

<sup>1</sup> Боур С. М. Героическая поэзия. М., 2002. С. 5–15.

<sup>2</sup> Виртонен Л. Честь среди мудрецов: сражение словом // Арт. 2003. № 3. С. 111, 116.

шаманский эпос стадильно предшествует героическому, развивается в героический, что шаман более примитивен, по сравнению с героем европейского сказания, так как использует магические силы, а герой полагается только на свою воинскую честь и доблесть. Утверждение далеко не бесспорное, поскольку выделенная самим Боуром так называемая «шаманская поэзия» зафиксирована на огромных евразийских пространствах наряду и одновременно (в смысле хронологии) с европейской героической поэзией. Более того, народы, обитающие в пределах ареалов бытования шаманской поэзии, едва ли согласятся с тем, что герои их сказаний — шаманы — лишены того, что в героических поэмах европейцев называется честью и доблестью.

Коми народ также относится к этносам, у которых нет героического эпоса в традиционном его понимании. Впервые это отметил в 1928 г. А. С. Сидоров в книге «Знахарство, колдовство и порча у народа коми». Вполне обоснованно прозвучало его заявление, что «вместо богатырского эпоса у коми существует колдовской эпос. Все исторические предания, например, о разбойниках, развезжавших по Коми краю, а также о местных героях, сообщают не столько о подвигах физической силы, сколько о подвигах колдовства. Колдовской эпос включает вместе с тем и национальные моменты»<sup>3</sup>. Возможно, тогда же родилась гипотеза о том, что некогда у коми бытовал песенный эпос о колдунах, реликтами которого являются предания, где колдун представлен главным действующим лицом. Данная гипотеза оказалась достаточно востребованной, поэтому среди исследователей закрепилось мнение о том, что песенный эпос о колдунах исполнялся еще в 20-е гг. XX в. и А. С. Сидоров застал еще живую эпическую традицию. По-видимому, исходя из такой точки зрения, современный исследователь Н. Д. Конаков пишет, что А. С. Сидоров выделил «особый фольклорный жанр — „колдовской эпос“»<sup>4</sup>, который будто бы строится вокруг «сюжетов о героических состязаниях между могучими колдунами или колдунов между собой»<sup>5</sup>. В связи с этим уместно было бы обозначить границы того явления, которое А. С. Сидоров обозначил как «колдовской эпос». Под этим термином А. С. Сидоров, видимо, полагал некий прозаический эквивалент жанру героического эпоса, бытующего у

---

<sup>3</sup> Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб.: «Алетейя», 1997. С. 51.

<sup>4</sup> Конаков Н. Д. Колдовской эпос // Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С. 62.

<sup>5</sup> Там же. С. 62.

других народов, в данном нарративе в качестве своих героев народный менталитет вместо традиционных образов богатырей выдвинул колдунов. Сам он включал в эту рубрику циклы локальных сюжетов о Шыпиче (Усть-Сысольск), Тувнырьяке (Деревянск), Йиркапе (Вымский цикл), Яг-морте, Мартине (Ижма), Сьёд Зоне, Люсее, Самее (Удора), Гулене (Локчим), Абае (Усть-Кулом), Елке (Палевицы), Кёрт-Айке (Корт-Керос), Гань-Иване (Печора)<sup>6</sup>. Очевидно, что для А. С. Сидорова «колдовской эпос» представлялся в виде совокупности всех известных ему текстов преданий о колдунах, без каких-либо подразделений. Сам Н. Д. Конаков, осторожно минуя проблему жанровых критериев «колдовского эпоса», также говорит только о составляющих его «легендах и преданиях о колдунах» и дифференцирует их по двум категориям. К первой он относит предания, события в которых «происходят во времена исторические, но весьма отдаленные»<sup>7</sup>. Под историческими временами он понимает эпоху первокрестителя коми св. Стефана Пермского и связанный с этим именем цикл легенд. Сюжет борьбы Стефана с могущественным колдуном-туном он трактует в духе магического состязания двух колдунов. К другой категории Н. Д. Конаков относит нарративы о «деяниях различных колдунов-знахарей, прототипами которых были реальные, еще недавно жившие лица, уже при жизни имевшие славу колдунов»<sup>8</sup>.

Конечно, сегодня говорить о принадлежности подобных прозаических текстов к жанру эпоса вроде бы и не имеет смысла. Из двух основных составляющих героического эпоса: наличия героического начала и песенного исполнения<sup>9</sup> – первое представляется весьма сомнительным, а второго и вовсе нет. С другой стороны, мы не можем отрицать факта наличия в коми фольклоре большого пласта разножанровых текстов, особым образом описывающих события исторического времени и современности. Главным действующим лицом этих текстов является колдун, соответственно, сюжеты этих текстов строятся вокруг «подвигов колдовства», а не «героизма» в общепринятой трактовке. Коль скоро есть термин «колдовской эпос», имеющий сейчас довольно неопределенные границы, то, может быть, и обозначить им эту группу текстов? При этом, разумеется, понимая

---

<sup>6</sup> Сидоров А. С. Указ. соч. 1997. С. 53–54.

<sup>7</sup> Там же. С. 62.

<sup>8</sup> Конаков Н. Д. Указ. соч. 1999. С. 63.

<sup>9</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1999. С. 7.

«эпос» в широком значении этого слова, включая сюда и народную прозу<sup>10</sup>. Во всяком случае, ограничивание термином «колдовской эпос» именно этого пласта преданий снимет ту неловкую напряженность, которая появляется при употреблении этого термина в научном обиходе.

В рамках данной статьи мы ограничиваемся рассмотрением устных рассказов о колдовских состязаниях. А. С. Сидоров в своей известной книге включал эти сюжеты в число «подвигов колдовства» и посвятил им отдельный подраздел книги: исследователь писал о состязаниях как о существующем в то время, т. е. в 1920-е гг., явлении и в то же время отмечал, что «рассказы о колдовских состязаниях распространены повсеместно»<sup>11</sup>. Сюжет такого рассказа прост: два колдуна спорят друг с другом, кто из них сильнее, и, чтобы это выяснить, вызывают один другого на поединок (коми *вынён этшасьём* – состязания в колдовской силе). Смысл поединка заключается в том, что противники поочередно читают заговоры: друг на друга, на отдельные предметы или же на объекты природы, проигравшим оказывается тот, чьи заговоры оказались слабее. «Жил Кире Вань Семэ. Поехал он как-то в Вочь. Половину пути до Вочи уже проделал и встретился с коновалом. Коновал говорит ему: „Отойди!“. Кире Вань Семэ отвечает: „Сам отойди!“. И коновал стал заговор читать на ель. И ель высохла, иголки все опали. Тогда Кире Вань Семэ прочитал заговор на сосну. Высохла сосна, иголки опали. Коновал и говорит ему: „Ах ты, парень, я уж на что сильный человек, а этот еще сильнее оказался!“. Коновал пропустил. Кире Вань Семэ поехал в Вочь». Сюжетообразующая ситуация строится как столкновение противника (антипода) с героем, при этом ответная реакция героя оказывается неожиданно сильной для противника, и он терпит поражение. Единственным положительным результатом столкновения оказывается выявление магической силы героя, соответственно, это и есть ключевой мотив, притягивающий к себе дополнительные сюжетные элементы, благодаря которым образуются повествовательные структуры других рассказов. Можно выделить несколько типов сюжетов, узловым элементом которых является мотив выявления силы героя. 1. Героя вынуждают продемонстрировать свою силу. Сюжет: Антипод сомневается в колдовских способностях героя.

---

<sup>10</sup> Пропп В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Поэтика фольклора. М., 1998. С. 33.

<sup>11</sup> Сидоров А. С. Указ. соч. 1997. С. 50.

Герой молчит. Антипод уходит в свою деревню через лес, встречается медведя и возвращается в деревню героя. Герой объявляет, что это был морок. Антагонист признает силу героя. 2. Герой сам демонстрирует свою силу. Сюжет: Герой спорит с антагонистом, что за ночь перевезет дом за сорок километров ниже по реке. Антагонист сомневается. На рассвете дом героя оказывается в сорока километрах ниже по течению. Антагонист признает силу героя. 3. Герой демонстрирует силу в столкновении с другим колдуном. Сюжет: Антагонист использует вредоносную магию. Односельчане (охотники) обращаются к герою. Герой призывает антагониста снять вредоносную магию. Антагонист сомневается в силе героя. Герой использует свою магию и наносит вред антагонисту. Антагонист признает силу героя. Третий тип сюжета представляет собой одну из версий колдовского состязания в его наиболее распространенной форме. Набор таких версий достаточно ограничен и зависит от времени и места проведения поединка. Место поединка имеет важное значение, поскольку от этого зависит сам характер состязания. Местом может быть лес, тогда это состязание колдунов промысловых артелей, местом может быть и пространство деревни, тогда колдовские поединки инициируются проявлением в поселении вредоносной магии или кражи. Отдельную, третью группу представляют рассказы о колдовских состязаниях на свадьбах. Наконец, в четвертую группу текстов можно отнести рассказы, события которых происходят в ином историческом измерении. Это легенды о поединках Стефана Пермского с языческими колдунами, а также предания о древних колдунах, включающие нередко и мотив колдовского состязания.

Вот в качестве примера один из подобных текстов: «Много лет назад жил Пома (Фома). И теперь еще за деревней Удор есть поле Помавидз (луг Фома) и гора Помакерос (Фомина гора). Ведь если бы он не жил там, так бы не назвали. Так вот Пома когда-то жил здесь. А на Вычегде тогда же оказывается жил Кортайка (Железный старец, богатырь). И вот Пома отправился на лодке на Вычегду, не знаю, с какими целями, может, для того, чтобы помериться с ним в знахарских способностях. Плывет, а Кортайка что-то варит. Пома говорит: „Суло, стой!“ А Кортайка отвечает: „Лодка, стой!“ И суло и лодка остановились»<sup>12</sup>. Текст был записан в 1970-е гг. фольк-

---

<sup>12</sup> Опул. в кннге: Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М. А. Анкудиновой, В. В. Филипповой; отв. сост. М. А. Анкудинова. Сыктывкар, 2005. С. 82.

лористом Ю. Г. Рочевым в с. Княжпогост (совр. — г. Емба), книжной резиденции Пама (Пана)-сотника — противника Стефана Пермского, по Епифанию — главного волхва-кудесника Пермской земли. Соответственно, Ю. Г. Рочев высказал предположение, что древнезырянское имя Пам со временем «видоизменилось в имя Пома» (русское Фома) и уже в этом виде вошло в фольклор и в местную топонимику<sup>13</sup>. Следует заметить, что созвучие имен Пам — Пама и Пома едва ли можно считать надежным основанием для вывода о «видоизменении», к тому же в этом тексте Пома (Фома) не является противником Стефана Пермского (в фольклоре — Степана), однако мотив-диалог, который лежит в основе сюжетной линии, входит в фонд мотивов рассказов о колдунах, а также встречается и в текстах стефановского цикла.

Итак, сюжетообразующей основой текста является мотив магического состязания двух колдунов, представленный в достаточно распространенной в коми фольклоре версии — варки сусла («сусло, стой» — «лодка, стой»). В центре сюжета — нетривиальная коммуникативная ситуация обмена магическими репликами, в ходе которой узнается более сильный колдун. Сами реплики произносятся на русском языке, в то время как весь текст, включенный в процесс говорения, рассказывается на коми. Эта форма коммуникации обусловлена восприятием русского языка в данном контексте как колдовского; происходит поединок не только в колдовской силе, но и в знании колдовского языка. Результат оказывается патовым, поскольку оба колдуна знают язык, и, соответственно, сила заговоров оказывается одинаковой: сусло перестает течь, лодка останавливается, а колдуны признают равную силу друг друга и снимают свои заговоры. В некоторых сюжетах ситуация может быть решена в пользу кого-либо из колдунов, и в этом случае побеждает колдун-пивовар, которому симпатизирует и сам рассказчик. Такие случаи редки и инвариантным надо полагать сюжет с «патовой» ситуацией, выявляющей равные силы персонажей. Поэтому персонажи могут называться братьями или друзьями, на равноценность указывает и связь их имен с конкретными топонимами, в этом случае персонажи выглядят как хозяева этих мест. В приведенном тексте Кортайка считается отрицательным героем локальных преданий с. Корткерос (ср. местные топонимы: Корткерос — ‘железная гора’: Корт-яг —

---

<sup>13</sup> Рочев Ю. Г. Жанры несказочной прозы // НА Коми НЦ УрО РАН, 1982. Ф. 5, оп. 2, д. 279, л. 57.

‘железный бор’; Корт-ты — ‘железное озеро’; Корт-виям — ‘железный пролив’ и Кортайка — ‘железный муж’), имя Фомы (Помы) также привязано к ряду топонимов, и, кроме того, по мнению Ю. Г. Рочева, в нем опознается имя Пама. Однако в коми фольклоре имя Пам (Пан) фактически не фиксируется, притом что в вымских легендах противник Степана и предводитель язычников называется Князь, владетель с. Княжпогост. Судя по всему, это топонимическое имя, производное от наименования села, но также учитывающее и статус персонажа. Есть основания полагать, что и известное по письменным источникам имя Пам на самом деле также обозначало титул персонажа. Скорее всего, в дохристианской коми сословной иерархии титул *пам (-н)* действительно соответствовал званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что как таковой *пам(-н)* совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. Со временем произошла утрата термина *пам(-н)*, в связи с заимствованием русского термина *князь*, который вводится в активный лексический фонд в середине XV в., когда на Вычегодскую Пермь был поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай»<sup>14</sup>: его княжеская вотчина утвердилась на месте бывшей резиденции Пама-сотника на Выми. Иными словами, книжному волхву *Паму-сотнику*, противнику Стефана Пермского, в вымском фольклоре соответствует образ *Князя*, княжпогостского колдуна, противника Степана.

С именем *Князь* в легендах о Степане связаны две сюжетные линии. Первая сюжетная линия распространяется в сторону контаминации с сюжетом легенды Чудо св. Георгия о Змие: «Степан Великопермский пришел и сказал: „Давайте здесь построим церковь“. Вот Князь, который в Княжпогосте жил, девушек убивал. Рассказывала я уже. Князю привели одну девушку на съедение, последняя уже осталась, каждый день по одной Князь съедал, живых. А пришел туда Георгий Победоносный, на белом коне туда приехал, к Князю. А мать и отец девушки сильно плачут, как же, последняя дочь и надо отдавать на съедение Князю. Все уже своих отдали, только у самых богатых одна оставалась. Вот и приехал Георгий Победоносный на белом коне и говорит Князю: „Тебе больше не удастся никого съесть!“ Князь перекувыркнулся, извернулся и

---

<sup>14</sup> Документы по истории Коми (публ. П. Г. Доронина) // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 261.

превратился в змея. И под ноги лошади лег Георгию. Победоносный Георгий — значит, всех побеждает. И обернулся змеем вокруг всех четырех ног лошади, это Князь, превращенный в змея. А Георгий штыком его проткнул, там он и умер, значит. Вокруг ног лошади, вокруг всех четырех ног лошади обернулся змеем. И девушку он так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой»<sup>15</sup>. Скорее всего, на формирование фольклорного нарратива оказал влияние знакомый сказителю иконографический сюжет, поэтому змеем картинно оборачивается вокруг «всех четырех ног лошади», а Георгий Победоносный насмерть протыкает его «штыком» (копьем), в то время как житийный Георгий приводит побежденного змея в город и здесь прилюдно убивает его мечом<sup>16</sup>. Замещение в данном сюжете Степана Великопермского Георгием Победоносным становится возможным, если учесть, что оба святых известны как борцы с язычеством (ср.: змеем как известная аллегория язычества), притом, что св. Георгий в символике христианской иконографии считается защитником Церкви, «представленной женской фигурой, и победителем дьявола, представленного в виде дракона»<sup>17</sup>. В этом контексте мотив поединка Степана Пермского с Памом (Князем) становится метафорой последнего эсхатологического поединка Архангела Михаила с Драконом-Антихристом. В дальнейшем эта сюжетная линия разворачивается в сторону включения в тексты «книжных» мотивов, таких как мотив ослепления нападающих язычников, рубки березы и т. п., но анализ этих версий не входит в задачи данной статьи.

Вторая сюжетная линия как раз представляет собой развитие мотива с варкой сусла, рассмотренного выше. В зачине текста сообщается, что два брата — Князь и Кортайка (Железный богатырь) живут соответственно в Княж-Погосте (р. Вымь) и в с. Корткерос (Железная гора, верхняя Вычегда). Князь варит сур (пиво) на берегу, когда мимо него на камне проплывает Степан (Стефан Пермский). Степан заклинает сусло: «Сусло, стой!» И сусло перестает течь. Князь отвечает: «Если сусло, стой, то и Степан, постой!» И Степан останавливается посреди Выми. Князь, признав в Степане более сильного колдуна, ныряет в чан с суром и, вынырнув посреди реки,

---

<sup>15</sup> Опубл.: Му пуксьом — Сотворение мира / Автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2005. С. 170–175.

<sup>16</sup> Сендерович С. Я. Георгий Победоносец в русской культуре. М., 2002. С. 40.

<sup>17</sup> Там же. С. 32.



затем под водой доплывает до Корткероса — спросить брата, «почему Степан сильнее нас колдуном оказался?» Легенда заканчивается ремаркой сказителя: «Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Выми. Так мне отец рассказывал»<sup>18</sup>.

Образ Степана притягивает в сюжет новые смыслы, абсолютно нехарактерные для традиционного колдовского текста. Сюжет включается в обширный контекст темы христианизации, и это автоматически переводит текст в жанр легенды, соответственно появляются характерные легендарные мотивы крещения язычников, чудесного плавания на камне к Усть-Выми — к центру будущей епархии. Колдовская мощь Степана констатируется как данность, и, несмотря на равное знание магического языка и заговоров, Князь признает свое поражение, а Степан проникает за границу магической преграды. Это очень важный трансформационный момент в развитии повествования: происходит семантический сдвиг, разрушающий изначальные сюжетные установки, в результате чего возникает новая повествовательная тема — тема преодоления преграды пивовара плывущим в лодке. В принципе для сюжета неважно, в какой позиции находился бы Степан: на берегу или в лодке, но фольклорная традиция связывает его с мотивом плавания<sup>19</sup>, поэтому он оказывается в роли лодочника, преодолевающего магическую преграду пивовара. В связи с образом Степана другого и быть не может: сюжетная коллизия развивается по жанровым критериям легенды, в результате меняется и мотивировка магического состязания — теперь Князь противопоставит Степану как языческий колдун христианскому колдуну, а победа последнего трактуется как победа христианства.

Еще два наблюдения касаются повествовательной линии: в нее включаются два дополнительных мотива, будто бы не касающиеся основного содержания текста. Это мотив братства Кортайки и Князя и мотив путешествия по дну реки через чан с суром. Оба мотива характерны для вымской традиции, в с. Корткерос, на Вычегде, где локализованы предания о Кортайке, этих мотивов нет. Как правило, оба мотива располагаются в зачине текста: «Были два брата, один, что постарше, был удельным князем, сидел в Княжпогосте, владения второго находились в Корткеросе, второго брата звали Кортайка. Оба брата часто навещали друг друга, решали какие-то общие вопросы, а ходи-

---

<sup>18</sup> Коми легенды и предания / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 70–71.

<sup>19</sup> См. об этом: Лимеров П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М.: Наука, 2008. С. 191–213.

ли они друг к другу во избежание всяких случайностей под водой»<sup>20</sup>. Включение этих мотивов в зачин дает дополнительные возможности для развития сюжетной коллизии; в данном тексте, к примеру, рассказчик рисует панораму языческого сопротивления христианизации, где братья объединяют свои силы в борьбе против Степана.

Поскольку Стефан Пермский считается крестителем всех коми, то легендарная версия сюжета приобретает конкретные топонимические привязки, в зависимости от которых в число противников Степана включаются новые персонажи<sup>21</sup>. К примеру, колдун из д. Мелентьево (к.: Мелей) по имени Мелейка (к. букв. богатырь из Мелея) варит на берегу Мезени пиво, когда проплывающий на лодке Степан произносит заклятие: «Сусло, стой, сусло, не беги!». Тун отвечает: «Коли сусло, стой, то и лодка, стой!» – и лодка Степана замирает посреди реки. И сусло Мелейки, и лодка Степана одновременно остановились. Заклинания оказались одинаковой силы. Тогда Степан сказал: «Сусло, беги!». «Сусло бежит, тогда и лодка твоя побежит», – ответил Мелейка. И сусло потекло, и лодка Степана двинулась вперед. Снова оба заклинания оказались равносильны. Обменявшись первыми заклятиями, противники схватываются на берегу. Мелейка кричит «по-звериному», мечет в Степана стрелы, святитель произносит заклятье, и стрелы противника отскакивают от него, не причинив вреда. Мелейка ныряет в чан с пивом, и пиво, забурлив, выливается из чана, затопляя местность. Степан произносит противозаклятье «на огонь и сусло» – и ошпаренный Мелейка с криком бежит к реке. Спутники Степана загораживают ему дорогу и по указанию Степана рубят топорами наотмашь. Мелейка падает, бьется в судорогах, но не умирает до тех пор, пока сам не советует отрезать нижний пояс. Хоронят Мелейку на этом же месте, могилу закладывают камнями<sup>22</sup>. В контексте темы преодоления преграды, освоенной традицией, фигура лодочника становится более мобильной, Степан получает возможность выхода на берег, в результате к основной линии повествования добавляются новые подробности магической схватки, схема состязания утраивается, а к ней добавляется еще и мотив трудной смерти колдуна.

---

<sup>20</sup> НА Коми НЦ УрО РАН, ф. 5, оп. 2, д. 279, № 118, 136, 331, 332; См. также Коми легенды и предания... № 60.

<sup>21</sup> Надо признать, что мы ограничиваемся здесь рассмотрением только одного сюжета; сама стефановская тема в коми фольклоре гораздо более широка.

<sup>22</sup> Му пуксьбм – Сотворение мира / Автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2005. С. 333.

Дальнейшее развитие рассматриваемого сюжета происходит по линии утери мотива-диалога, как бы задерживающего динамику повествования, или трансформации его в другие виды препятствия. В том же цикле нарративов о Корткеросском колдуне Кортайке наряду с текстами, где используется мотив-диалог лодочника и пивовара (сусло, стой – лодка, стой), появляются варианты сюжета, в котором лодочника останавливает перетянутая поперек реки цепь берегового колдуна. Вот краткий вариант подобной легенды: «Корт-Айка не пускал ехать никого. Он ел людей. И только тех пропускал, кто давал много шкурок пушных зверей. И у него была река перегорожена. И смог пройти только святой Стефан Пермский. И после этого коми люди стали праздновать День св. Стефана. Так образовалось с. Корткерос»<sup>23</sup>.

В более развернутых вариантах нарратива говорится о том, что колдун перегораживал реку железной цепью, которую вынужден разрушить проплывающий мимо Степан. Эту магическую цепь можно было разорвать только с помощью более сильной магии. В качестве предмета, обладающего такой исключительной магической силой, Степан использует крест: он бьет крестом по цепи, и она распадается; этот же мотив разрывания цепи используется в легендах о печорском колдуне Кыске<sup>24</sup>. Без вступительного мотива-диалога организация повествования осуществляется по иному принципу. Сюжетообразующим мотивом становится мотив пути-плавания, предпринимаемый Степаном с миссионерской целью. Из текста исключается элемент случайности встречи колдунов, характерный для мотива-диалога, напротив, Степан отправляется в путь для встречи с языческим колдуном. В связи с этим повествование сосредоточивается на детальном описании самого состязания и привлекает для этого дополнительные мотивы из фонда мотивов колдовского эпоса. К ним относятся мотив оборотничества (Ош-лапей) – колдун поочередно превращается в гигантскую щуку и в медведя; мотив плавания колдуна под водой (Паляйка); мотив собирания рыбы в одном месте, чтобы не пропустить Степана; мотив трудной смерти колдуна, при этом способ, каким образом облегчить смертный час колдуна, знает только Степан. Он советует перерезать пояс Мелейки, дает указание бить наотмашь от себя топором заговоренного от оружия Кыску, стрелять из лука в Ошлапея особым образом. Топонимический мотив: места гибели колдунов становятся значимыми топо-

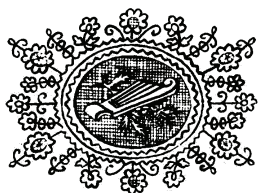
---

<sup>23</sup> Uotila T. E. *Syrjanische Texte. B. IV // Memoires de la Societe Finno-ougriene.* Helsinki, 1995. P. 330.

<sup>24</sup> Му пуксьём – Сотворение мира. 2005. С. 186

нимами. По месту смерти Ошлапея с. называется Ошлапье, на месте гибели Кóрт Айки основано с. Корткерос, на месте гибели Кыски Степан строит церковь и Троицко-Печорский монастырь.

Что касается мотива-диалога с варкой сусла, то он остается в общем фонде мотивов и используется традицией в качестве сюжетообразующего в ряде преданий о колдовских состязаниях<sup>25</sup>. Вне этой темы мотив как бы и «не работает», во всяком случае, зафиксированные на Вологодчине варианты говорят о его глубокой смысловой деформации: «Существует поверье, что некоторые крестьяне, не колдуны и не знахари, желая кому-нибудь сделать назло, при входе в избу во время варки пива могут „остановить сусло“, сказавши только: „Судно, стой и, сусло, стой“ (3 раза). Уверяют, что после этих слов сусло тотчас перестает течь из чана. Когда желают остановить работу при „выжиманьи“ масла, то говорят: „Судно, стой и, масло, стой!“ Также утверждают, что после троекратного произнесения этих слов масло не выжимается из семян. (Эти приметы сообщил крестьянин Папа Собанин, д. Монастырихи Бережнослободской вол. Тотемского уезда)»<sup>26</sup>.



М. В. Ахметова  
Москва

**Легенда о происхождении гидронима *Текижа*:  
фольклор, агниография, краеведение**

В г. Боровске Калужской обл. течет ручей Текижа, давший название оврагу, в котором он протекает, находящемуся рядом кладбищу и р-ну города. Гидроним *Текижа*, вероятно, балтский, интерпретируется местными жителями по принципу народной этимологии через

---

<sup>25</sup> Версии варки сусла рассмотрены в монографии А. В. Панюкова: Панюков А. В. Динамика развития коми фольклорных традиций в контексте теории самоорганизации. Сыктывкар, 2009. (В печати).

<sup>26</sup> Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5. Книга. 4. Вологодская губерния. СПб., 2008. С. 43. (Автор выражает признательность О. В. Беловой за указание на этот материал).