

Овчинников, Черников 2003 – Боровск в живописи и поэзии: Худ.-поэт. альбом / Сост. В. Овчинников, В. Черников. Калуга. Цит. по электрон. версии: http://www.artborovsk.ru/pages/index.php?id_page=4&loc=9.

Осипов 1999 – Осипов В. И. Боровский край в истории России: Учеб. пособие для учителей 8–10 классов. Часть 1: Боровский край с древнейших времен до конца XVII в. / Сост. В. И. Осипов. Боровск, 1999.

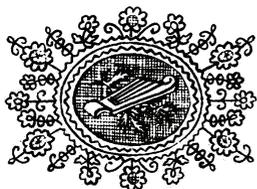
Пантелеев 1984 – Пантелеев А. И. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. Л., 1984.

Преподобный 1998 – Преподобный Пафнутий игумен и Чудотворец Боровский и его обитель. М., 1998.

Рассказ 1982 – Рассказ о смерти Пафнутия Боровского // Памятники литературы Древней Руси: 2-я пол. XV в. / Вступ. ст. Д. С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева. М., 1982. С. 478–513.

Сайт 2005 – Сайт Рождества Богородицы Свято-Пафнутьева Боровского монастыря: <http://www.pafnuty-abbey.ru/abbey/history/chronicle/head42.html> [с 2007 г. страница не существует].

Хомутильников 2008 – Хомутильников П. Сказки о Боровце // Кораблик: Детский журнал Рождества Богородицы Свято-Пафнутьева Боровского монастыря. № 4 (8).



А. В. Панюков
Сыктывкар

**К проблеме самоорганизации
коми фольклорной традиции: образ мороза¹**

Как и у других православных народов, у коми после христианизации календарная обрядность была приурочена к церковному юлианскому календарю, и главными, наиболее яркими и обрядово насыщенными стали церковные праздники, которые воспринимались как рубежные в годовом календарном цикле. Поэтому этот пласт культуры коми и на сегодняшний день представляется в виде определенного аналога русской календарной традиции. Это же можно сказать и о святочной обрядности, и о зимнем периоде

¹ Статья выполнена в рамках работы над проектом РГНФ № 09-04-41407 а/С.

годового цикла. На этом фоне было бы вполне логично для северной культуры обнаружить какие-то отголоски ритуального кормления мороза в святки или на Великий четверг, известного русским, или фольклорных представлений о деде Морозе, однако ничего такого у коми не фиксировалось. Вместо этого мы имеем не менее уникальные, но «узкоспециализированные» мифологические образы трескучего мороза, с которыми связан широкий ряд микролокальных демонимов: *пашляк* ‘потрескивание в стене во время мороза’ (этимологически затемненное слово), *сьлепёй Паш* буквально ‘слепой Паша’ (вероятно, реэтимологизация предыдущего демонима *пашляк*, актуализирующая мотив «стрельбы вслепую»), *ёжын* (возможно, по акустической ассоциации с *ёжын* ‘долото’, *ёжынасьны* ‘долбить’), *ёшым* (возможно, связано с древнекоми названием декабря *ёшым*, которое, в свою очередь, соотносят с *ёшым* ‘прорубь’), *шöштак* [ССКЗД: 278] (вероятно, звукоподражание: *шаштыны*, *шаштысьны* ‘расколоться’), *кöч-вöла* ‘на запряженном зайце’, *кöч вöла баба* нв. буквально ‘женщина на лошади-зайце’, *кöдзыд баба* ‘морозная женщина’. Соответственно, когда от мороза трескаются бревна, говорят: *пашляк лыйсьö* буквально ‘пашляк стреляет’, *ёжын ляс* уд., *ёшым ляс*, *ёшым шучкас* ‘ёшым выстрелит, ударит, стукнет’, *шöштак школöтчö* сс. букв. ‘шöштак бухает, гулко стучит, стреляет’. *Кöч вöла баба чужьясэ* буквально ‘баба на лошади-зайце пинается (в стены)’, *кöч-вöла шердын додьнас стенмас инмалö* ‘запряженный заяц задевает об стены санями-лотком’. Из всего списка только последний образ имеет более развернутое объяснение: *Громыхнет в стену, зимой особенно, как будто гром гремит: «Это на запряженном зайце, слышишь, быстро ездит и как будто гром гремит (задевает стены)».* Вместо саней берестяной лоток, очень легкий, и заяц этот быстро бегают, ударит, дальше побежит и опять ударит (об стену)!». Бабушка (в детстве) говорила мне про «лошадь-зайца», а я вправду верила, что на лотке, запряженном зайцем, ездит кто-то. Заяц – это лошадь, лоток – сани, а кто там сидит? А это морозно, и бревна трещат [ФФ ИЯЛИ В0909-41с].

Собственно, это все, что мы знаем о данных мифологических персонажах. Попытка этимологов выводить коми *пашляк* из севернорусского *плящий* ‘очень сильный, жгучий, палящий’ (о действии огня, холода); *плящий мороз*, *плящие холода* выглядит малоубедительной; с не меньшим успехом можно говорить о соотносительности с русским *пощелять*: *мороз все стены пощелял; пощелейница* ж. костр.

‘метель, вьюга, забивающая снег во все щели’ [Даль 1989: 375]. Зафиксированный синонимический ряд к слову *пашляк* позволяет говорить и о звуко-символической семантике этого термина, тем более что сам образ связан с акустическим кодом. В целом этимология этого слова остается пока невыясненной.

Тем не менее, имея такие скудные сведения, мы можем сделать ряд предварительных обобщений:

- в метеорологических представлениях трескучий, «стреляющий» мороз не только связывается с наступлением самых крепких морозов, но и предвещает скорое потепление. Поэтому мы можем уверенно сказать, что перед нами семантически «сильная» микротема, которая не могла остаться незамеченной;

- соответственно, именно этот акустический мотив мог стать центральным в мифопоэтических представлениях о морозе;

- мы имеем дело с двумя параллельными мифологемами «стрельбы» и «дикой езды», которые, в свою очередь, связаны с параллельными мужскими и женскими персонажами;

- и при всех микролокальных вариациях кажется явным, что все эти персонажи восходят к чему-то общему, только вот к чему? Если к общим мифопоэтическим представлениям, то что представлял собой архетип?

- Вопреки логике, такого мифологического персонажа нет у самых северных коми – в ижемской традиции. Этот факт заинтересовал нас более всего, хотя его можно объяснить или относительно поздним формированием ижемской группы (т. е. более древние представления здесь не сохранились), или просто как следствие общей деформации фольклорной культуры.

Чтобы не произносить в качестве вывода само собой напрашивающейся формулы «утраченная архаика», обратимся за помощью к теории, точнее – к теории самоорганизации.

Сегодня уже очевидно, что процессы структурообразования и самоорганизации в самых разных системах, являющихся предметом исследования в физике, химии, биологии, экономике, социологии, происходят в соответствии с небольшим числом сценариев, не зависящих от конкретной системы. Это явление имеет одну и ту же физическую сущность во всех его проявлениях, на всех уровнях развития материи, включая и психосоциальный, но различается по качественным особенностям и формам проявления [Руденко].

Что нового дает нам теория самоорганизации в нашем понимании сложноорганизованных систем, каковой, без сомнения, является и фольклорная культура?

Представляя фольклорную культуру в виде сложноорганизованной системы, состоящей из многих взаимосвязанных подуровней или подсистем, и пытаюсь навести определенный порядок в наших представлениях о ней, мы невольно конструируем привычную нам модель управления: если есть система, то есть и механизмы управления этой системой, призванные сохранять порядок. И нам кажется неоспоримым то, что порядок в системе фольклора есть результат работы особых механизмов аккумуляции и пространственно-временной трансмиссии опыта, позволяющих достигать «необходимых для существования социальных организмов стабильности и устойчивости» [Макарян 1981: 81], а само понятие «традиция» подразумевает, прежде всего, межпоколенную передачу определенных (консервативных) правил, законов организации данной культуры, которые направлены на то, чтобы сохранить ее неизменность. В идеале — вся традиционная культура как бы ориентирована на точное самовоспроизведение, однако коэффициент полезного действия, т. е. «мера актуализации наследия» такой системы ограничена ее физическими параметрами (свойства памяти носителей традиции, пределы возможности устной передачи, пределы возможности сопротивляться влиянию внешнего мира и т. п.), и на отдельных участках культуры всегда могут возникнуть сдвиги, «сбои», «ошибки». Таким образом, и в фольклоре всегда есть место и традиционным, и инновационным явлениям.

Что нового дает синергетика в нашем понимании устойчивости и изменчивости традиционной культуры?

Исследование любого объекта или явления с позиций синергетики актуализирует его процессуальность, нестабильность. Основное внимание должно быть направлено не на бытие исследуемого объекта, а на его становление. Если мгновенный срез традиции можно представить в виде широкого, но конечного списка зафиксированных артефактов, то в реальном бытовании любое фольклорное явление может рассматриваться как отдельная процессуальная стадия его эволюции. И здесь важно понимать, что в самоорганизующейся системе «все течет и меняется» с двумя абсолютно разными скоростями и двумя разными способами. Эволюционная картина всей традиции выглядит как цепь чередований спокойных и сильно

неравновесных периодов. Соответственно, система знает два динамических состояния, которые отличаются и по длительности, и по качеству.

Следуя общесистемному принципу, фольклорная традиция, как и любая неравновесная структура, однажды возникнув вследствие качественного скачка предшествующих последовательных эволюционных изменений, способна к длительному, квазиустойчивому существованию. Основные условия для состояния «устойчивой неравновесности»: открытость внешнему воздействию («постоянная подпитка») и автокатализ – т. е. внутреннее подкрепление флуктуаций (в нашем контексте – вариативности). Состояние «устойчивой неравновесности» такой сложной системы, как фольклорная традиция можно определить как потенциальную готовность к изменениям, к адаптации. Эта потенциальная готовность (образно говоря – пластичность) и обеспечивается фольклорной вариативностью, теми же фольклорными канонами, которые определяют параметры варьирования. Сохраняя свою пластичность, традиция обладает устойчивостью к малым возмущениям и способна восстанавливать неизбежно возникающие на разных участках «пробелы», деформации.

Далее, под постоянным, усиливающимся воздействием внешней среды (инокультурное влияние, экологические изменения или др.) эта неравновесность начинает стремительно возрастать – вариативность выходит «из-под контроля традиции» (опять же, образно выражаясь – традиция становится сверхпластичной, и достаточно любого случайного касания, чтобы придать ей новую форму). Когда это спонтанное, хаотическое разрушение существующих правил, канонов достигает критического, порогового значения, система скачкообразно переходит в новое, опять же квазиустойчивое состояние с новыми, зачастую совершенно неожиданными, параметрами порядка. Это явление в физике называется фазовым переходом. «Фазовый переход – переход вещества из одной фазы в другую при изменении внешних условий – температуры, давления, магнитного и электрического полей и т. д.; в узком смысле – скачкообразное изменение физических свойств при непрерывном изменении внешних параметров» [БРЭ 2001]. С точки зрения философии, существование фазовых состояний и переходов обусловлено наиболее фундаментальными свойствами материи – способностью к взаимодействию, а также качественной и количественной определенностью ее форм.

Для языковых единиц фазовым переходом будет являться метафоризация, превращение в формулу, «текстостроительную константу» и т. п. — все, что связано с переносом смысловой нагрузки с содержания на форму и наоборот. На уровне всей системы или подсистемы фазовый переход будет означать, что при переходе некоего порогового состояния в ней возникают отдельные островки, участки упорядоченности. Это происходит, когда все траектории системы начинают стремиться к некоторому притягивающему уровню — к аттрактору («притяжателю»). Аттрактор (англ. *attract* — привлекать, притягивать) — множество точек или подпространство в фазовом пространстве, к которым стремятся траектории системы. Простейшим случаем аттрактора является точка (например, точка равновесия для маятника), для сложноорганизованных систем характерны и сложноорганизованные аттракторы, параметры которых зачастую не поддаются фиксации. Это так называемые «странные аттракторы», среди которых выделяют аттракторы-структуры, представляющие собой сверхсложные структурные образования. Последний термин в филологическом понимании можно соотнести с понятием интертекстуальности, о котором мы уже достаточно много знаем, но пока мало применяем в своих исследованиях.

В контексте рассуждений о фольклорной традиции достаточно сложно однозначно определить, что может стать таким «притяжателем». Это может быть какой-то образ, идея, сюжет, тема и т. п. — в зависимости от того, какие участки и какие уровни традиции попадают под его влияние. Для нас здесь очевидна аналогия с ключевой для В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова концепцией замысла фольклорного произведения, определяющих замысел как некое предтекстовое состояние, из которого могут родиться тексты, и каждый новый вариант осуществляет «заложенную в фольклоре тенденцию к возможно более полному, объемному и глубокому воплощению замысла, к охвату его многоаспектной природы» [Путилов 2003: 194]. В ходе развития меняются и сами замыслы, таким образом, происходит непрерывный творческий процесс.

Однако при всей возможности сближения этих двух понятий аттрактор обладает рядом принципиально иных качеств. Прежде всего, аттрактор — это не самоцель развития традиции, а некая «квацицель», определяющая поведение системы. Особенностью аттрактора является спонтанность, незапланированность появления, он

возникает как бы сам по себе, одновременно по всему полю ее возможных составляющих.

С обозначенных позиций попытаемся еще раз взглянуть на исследуемое нами явление.

Насколько позволяют судить имеющиеся на сегодняшний день исследования, святочный обрядовый комплекс представляет собой общую для всех этнокультурных традиций последовательность символических моделей поведения, и на уровне общекультурных обобщений коми и русская традиции достаточно схожи. Тем не менее перед нами две традиции, находящиеся в абсолютно разных состояниях. Севернорусские представления о святочных духах при всех локальных отличиях составляют единое целое, и, несмотря на все фонетические вариации (*чуликены/ шуликены* (пинежск.), *шуликун* (арх.), *шуликон* (арх., олон.), *шулюкан* (колым.), *чиликунуны* (арх.), *чиликун* (Том.)/*шиликун* (сиб., вят., перм., камч.), *шелликаны* (пинежск.), *шаликан*, *шаликун* (арх.), *шиликаны* (н.-индиг.), *шулюкан*, *шелюкин* (колым.), *шиликун*, *шулиги* – ряженые (Арх.: мезен., лешук., пинеж.) [Аникин 1997: 706–707] очевидно, что перед нами устойчивая традиция, в которой не происходит никаких кардинальных изменений, т. е. данный участок системы находится в квазистатичном состоянии. В коми календарной традиции мы обнаруживаем исключительное разнообразие и многоплановость представлений о святочных духах, несмотря на то что сведения по коми культуре фиксировались намного хуже и на то что сам потенциал коми этнической культуры на порядок ниже севернорусской (стоит отметить хотя бы бытование особой святочной игры «изгнание святочного духа», святочные песни о святочных духах *кутир* (верхняя Вычегда), сюжеты о причитающих святочных духах и многое другое). О том, что в системе традиции происходит активное разрушение старых структур и возникновение новых, позволяет судить, прежде всего, широкий ряд локальных терминов, обозначающих этот персонаж: *вежа войса/ вежа войя* (букв. ‘святочный ночной’, *вежа* святки), *кутья войса/ кутья войя* (букв. ‘появляющийся в ночь на кутью, Кутейник’; *войса*, *войя* ‘ночной’), *кутья*, *кутья васа* (*васа* ‘водяной, обитающий в воде’), *кутья дадьдя* (*дадьдя* ‘с санками’), *кутья вольса*, *кутья волоса* (‘мохнатый, волосатый’, *воль* ‘шкура’), *кутья пиян* (*пиян* ‘детеньши’), *кутюр*, *кутир-котир*, *куть-куть*, *кути-коти*, *кутю-кок* (*кок* ‘нога, лапа’), *кути-мути*, *куль-кути-мути*, *шири-гульчи*, *шораяс*, *шорбяс* (этимологически неясные слова), *вежа пуляк*, *шы пуляк*, *шы пуля* (где *пуль* ‘очень

мелкий'), *шыликун, шуликун* (< рус. *шуликуны*). Варианты названий, связанные с календарной терминологией (*кутья, вежа*), представляют наиболее поверхностный пласт мифологических представлений. В основе ряда локальных обозначений святочных духов проявляются оноματοпоэтические (звукоподражательные и изобразительные) значения. В качестве общих для большинства названий можно реконструировать такие переходные орнито-, зоо- и антропоморфные признаки, как шарообразность, мохнатость, подвижность, коллективность и обладание речью (в записях последних лет появляется сравнение с чебурашкой). Кроме того, святочные духи могут быть невидимы, а также иметь антропоморфный облик: так, *кутья войса* могли представляться в образе маленьких черных мохнатых существ и в образе ледяных человечков, таскающих за собой железные санки, на которых они и увозят свои жертвы, и т. д.

Совершенно очевидно, что коми традиция (на данном участке) в момент фиксации находилась в состоянии «сильной неравновесности» и куда-то двигалась. Вполне допустимо, что рассматриваемые нами образы «трескучего мороза» связаны с тем же «притяжателем». Соответственно, можно попытаться посмотреть на исследуемое явление с других, синергетических позиций.

Итак, тема трескучего мороза.

Святочный период традиционно связывается с наступлением самых морозных дней в году, поэтому выражения *вежа кӧдзыд, вежа мороз* 'святочные морозы' проявляют определенную синонимичность с идиомой *веж мороз* 'сильный, трескучий мороз' букв. 'злой, гневный мороз', что актуализирует этимологические истоки понятия *вежа* 'святой': *веж* 'зависть, страстное желание, ненависть, злоба, гнев' > *вежа* 'запретный, греховный' > 'священный, святой' [КЭСЯ: 50]. В таком ключе святочные духи в образе ледяных человечков – «кутья войса» неотделимы от обозначений сосульки *йи куть, йи кутюк*, что позволяет говорить о совершенно иной, «морозной» этимологии демонима *кутья*. Однако наиболее четко связь морозов со святками отражена именно у коми-ижемцев, самых северных коми. Здесь само появление святочных духов, их активизация соотносится с наступлением морозов: *В святки пугали «шы пуляками». «Шы пуляки» бегают, маленькие, мохнатые, белые человечки. Быстро бегают, поменьше человека, как лилипуты, говорят. Бегают, когда очень холодно. В святки всегда должно быть морозно. Трещенье – праздник такой ведь есть, самые морозы. Трещенье – тогда трещит* [ФФ ИЯЛИ В0318-48].

Связь демони́ма *шы/ши пуля(к)* с темой мороза непосредственно отражена в арготическом слове *шинпуля* ‘мороз’, вошедшем в язык шерстобитов наряду с другими коми словами (*зеп* ‘карман’, *нянь* ‘хлеб’, *кокур* ‘два, две копейки’ < *кык ур* ‘две копейки’ и др.) [Бондалетов 2004: 134]. Поэтому, собственно, возникающая звукосемантическая близость слов-демонимов *пашляк* и *шыпуляк* уже не кажется случайной, как и то, что в ижемской традиции нет отдельного образа мороза.

Далее отметим, что коннотация «трескучий, стреляющий» придается и заимствованному слову *мороз*: *«Кор тай итенад кӧдзид дырйи колгиштас, сэк шуэні колгиштэмсэ морозэн»* [Зырянские тексты: 410] (Когда в холода в стены как будто стукнет, этот стук называют «мороз»). Мотивировка «заморозит» подходит и для такой святочной приметы: *Если в святки постучишь, то хлеб плохой уродится* [Зырянские тексты: 428]. Любопытно развернута связь стука и мороза в магическом тексте: *Когда похолодает, и два топора обухами будешь бить до того, что они лопнут, тогда потеплеет* [Зырянские тексты: 404].

Далее тема стука может быть развернута и в других планах. Прежде всего, это святочные запреты на шумное поведение вообще: нельзя делать громкую работу, возиться с железными предметами и т. д. — в целом «усиленный» вариант традиционных праздничных запретов. Здесь важно, что среди общераспространенных запретов на шум достаточно четко выделяются запреты, связанные со стуком и треском, а если более узко — определенного рода «деревянным» шумом: нельзя колоть дрова и заносить их в вечернее время (чтобы не стучать поленьями), стучать веретеном, шепать и ломать лучину. Чтобы показать, что эти, казалось бы, совершенно обычные запреты могут иметь другое символическое наполнение, приведем мотивировку, записанную нами в той же ижемской традиции: *В святки нельзя лучины делать. Говорят: «Не лучите лучину, налучишь, потом наломаешь и ‘вежа пуляк’ оживает (просыпается)». Не знаю, что это — ‘вежа пуляк’. Наломает если лучин, говорят, ‘вежа пуляк’ оживет, проснется* [ФФ ИЯЛИ А0305-6].

С другой стороны, именно «деревянный» стук интерпретируется как вызов, как некий язык вхождения в контакт с самими святочными духами: *«Прядешь и веретено роняешь об пол. Говорили: „Куття двери откроют, подбросят железное веретено: На — пряди!“*. Вечером, после восьми где-то. Бросали кому-то, если веретеном стучишь, шумишь» [ФФ ИЯЛИ В1107-27].

Наложение звуковых мотивов «треск и хруст, издаваемый деревом, связаны с появлением святочных духов» и «треск и хруст, издаваемый деревом, связаны с проявлением мороза» позволяет говорить еще об одном референтативном канале сближения этих образов.

Далее совершенно естественно возникает связь с традиционными святочными гаданиями, большая часть которых построена именно на звуковой информации. На фоне этого звукового пейзажа новое наполнение приобретает и сама этимология ижемского демонима *шы пуля/ шы пуляк*. Слово *пуль/пуляк* обозначает «нечто очень мелкое и шарообразное» (например, *картупель пуль* ‘картофелина’, здесь же *пул/пув* ‘клюква’); соответственно, *вежа пуляк* можно перевести как ‘святочный маленький клубкообразный’. Учитывая общую для этого демона способность быстро передвигаться, здесь возникает не только омонимичное, но и семантическое сближение с заимствованным словом *пуля*, которое опять же актуализирует мотив стреляющего мороза.

Компонент *шы/ши* может иметь три возможные этимологические или квазиэтимологические мотивировки: *ши/шы* ‘хлев’ (актуализирующий связь святочных духов с хозяйственными постройками); *шы* ‘звук, голос, тон’ (с одной стороны, образ шумного демона, с другой – образ «говорящего, предсказывающего» персонажа. Третий вариант *шы* ‘копье’; опять же можно соотнести с мотивом стрельбы *пашляка*; здесь же выражение *ши да би* ‘очень быстро (пронестись, проехать)’ букв. ‘копьем-огнем’ [ССКЗД: 439].

Таким образом, перед нами, казалось бы, совершенно традиционный набор святочных мотивов и представлений с одним **но**: все они начинают выступать в абсолютно ином качестве, наполняются новым смыслом, т. е. перед нами результат того самого фазового перехода, на котором и построен механизм самоорганизации: святки становятся метонимическим обозначением святочных морозов, активизация святочных духов – активизацией мороза, «деревянный шум» – метонимией «трескучего мороза», треск расщепляемых и ломаемых лучин – метонимией оживающего демона; точно так же арголическое *шинпуля* становится метонимическим обозначением мороза. Соответственно, рассмотренные нами мифологические образы мороза, по всей вероятности, возникают в результате проявления того же самого «притяжателя», но на другом уровне фольклорной системы.

Несомненно, в антропомерном понимании этот процесс самоорганизации при всей скачкообразности может быть растянут во времени, тем не менее перед нами не архаичные, а в лучшем случае –

квазиархаичные представления. Крайне соблазнительно связать проявление образа «трескучий мороз» в качестве аттрактора с исторически обозримым продвижением коми-зырян на север или с одним из климатических сдвигов. Здесь, вероятно, можно попытаться выстроить некую общую для северных традиционных культур картину. Но, опять же, не стоит обольщаться, поскольку «притяжатель» мог сработать только в данной конкретной фольклорной системе. Например, в той же севернорусской культуре можно отыскать немало ярких параллелей к образу трескучего мороза (например, «*Трещит Варюха: береги нос да ухо*» (О Варваринном дне – 17 декабря), «*Трещи не трещи, а прошли водокрещи*» (О Крещении), или загадка о морозе: «*За нашим амбаром стоит дед с барабаном*»), но поскольку традиция (данный участок традиции) находилась в квазистатичном состоянии, в ней не произошло кардинальных изменений.

Литература

Аникин 1997 – Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. Новосибирск, 1997.

БРЭ – Большая Российская энциклопедия. М., 2001.

Бондалетов 2004 – Бондалетов В. Д. В. И. Даль и тайные языки в России / В. Д. Бондалетов. М., 2004.

Даль 1989 – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1989. Т. 3.

Зырянские тексты 2006 – *Syrjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila* / P. Kokkonen. Helsinki, 2006. Bd. 5.

КЭСЯ – Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.

Макарян 1981 – Макарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Советская этнография. 1981. № 2. С. 81.

Морозов 2001 – Морозов И. А., Слепцова И. С., Гилярова Н. Н., Чижикова Л. Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001. С. 87.

Путилов 2003 – Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In *memoriam*. СПб., 2003.

Руденко – Руденко А. П. Самоорганизация и синергетика (Доступ: http://www.uni-dubna.ru/~mazny/students/site2/ideal_2.htm).

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

ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми НЦ.