

Духи шева в демонологических представлениях коми-зырян

А. В. Панюков

Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН,
г. Сыктывкар, Российская Федерация,
apankomisc@mail.ru

АННОТАЦИЯ

Введение. Тезис о наличии коми субстрата в севернорусских представлениях об икоте был высказан достаточно давно, и в большинстве исследований, посвящённых севернорусской икоте, так или иначе присутствует тема общности русских и коми представлений об этом феномене. Есть необходимость свести воедино все доступные на сегодняшний день сведения о шева (икота) и дать объективную оценку взаимосвязи двух традиций.

Цель: реконструировать протовариант представлений о шева коми-зырян.

Материалы исследования: научные публикации, словарные данные по теме, материалы фольклорных и этнографических исследований 1970–2018 гг., в том числе полевые материалы автора.

Результаты и научная новизна. Проведённый анализ позволяет утверждать, что слово шева связано с целым рядом специфических понятий: шева как общее обозначение болезни и самого «подселённого» духа, иногда как обозначение специализации колдуньи или родовое прозвище; шева gag ‘шева-насекомое’ как основная ипостась демонических существ; шева чуман / шева туйис ‘короб, лукошко / туес с шева’ как неременный атрибут колдуньи – шева сеталысь ‘раздающей, насаживающей шева’ и как ещё одно обозначение самих колдунов / колдуний, шева поз ‘гнездо, гнездовье шева’ в значении ‘место обитания шева’ – и как короб-хранилище и как родовое место обитания колдунов – шева сеталысь, и как прозвище их представителя; шева пиян ‘шева-детёныши’ как ипостась хранимых и питаемых телом колдуньи-«матери» существ, от жизни которых зависит и жизнь их «матери». Научная новизна заключается в том, что рассмотренный фольклорный материал позволяет уверенно говорить о ярко выраженном «матрилинейном» характере протоварианта представлений о шева.

Ключевые слова: коми-зыряне, коми-пермяки, коми-русские взаимосвязи, фольклор, демонология, икота

Благодарности: Работа выполнена в рамках плановой темы НИР (рег. № 121051400044-2).

Для цитирования: Панюков А. В. Духи шева в демонологических представлениях коми-зырян // Вестник угроведения. 2022. Т. 12. № 2. С. 358–366.

Spirits Sheva in the demonological representations of the Komi-Zyryan people

A. V. Panyukov

Institute of Language, Literature and History, Komi Science Center,
Ural Branch, Russian Academy of Sciences,
Syktyvkar, Russian Federation,
apankomisc@mail.ru

ABSTRACT

Introduction: the thesis about the presence of a Komi substrate in North Russian ideas about *ikota* ‘hiccup’ was expressed quite a long time ago. In most studies devoted to North Russian *ikota*, there is a theme of commonality of Russian and Komi ideas about this phenomenon. There is a need to bring together all the information available today about *Sheva* (*ikota*) and give an objective assessment of the relationship between the two traditions.

Objective: to reconstruct the proto-variant of ideas about *Sheva* of the Komi-Zyryan people.

Research materials: dictionary data on the theme, materials of folklore and ethnographic research of 1970–2018, the author’s field materials.

Results and novelty of the research: the analysis makes it possible to argue that this word is related to a number of terms used in the tradition: *Sheva* as a general designation of the disease and the “sown” spirit itself, sometimes as a designation of the specialization of a sorceress or a generic nickname; *sheva gag* ‘*Sheva* insect’ as a main form of demonic beings; *Sheva chuman* / *Sheva tujis* ‘a box, a basket / a basket with *Sheva*’ as indispensable attribute of a sorcerer – *Sheva setalys* ‘getting a *Sheva*’ and as one more designation of sorcerers, a *Sheva poz* ‘nest of *Sheva*’ in the meaning ‘habitat of *Sheva*’ as a box storage and as the patrimonial habitat of sorcerers – *Sheva setalys* and as a nickname of their representative; *Sheva pijan* ‘*sheva*-children’ as a as the hypostasis of the beings stored and nourished by the body of a sorceress-“mother”, whose life depends on them. The scientific novelty lies in the fact that the considered folklore material allows us to confidently speak about the “matrilineal” character of the proto-variant of the ideas about *Sheva*.

Key words: Komi-Zyryan people, Komi-Permian people, Komi-Russian interrelations, folklore, demonology, *ikota* ‘hiccup’.

For citation: Panyukov A. V. Spirits *Sheva* in the demonological representations of the Komi-Zyryan people // Vestnik ugrovedeniya = Bulletin of Ugric Studies. 2022; 12 (2): 358–366.

Введение

Близость представлений о коми-зырянской *шева* и севернорусской икоте отмечается во многих исследованиях, посвящённых «икотной болезни» [4; 15; 12; 20; 24]. Более или менее очевидный характер взаимопроникновения традиций прослеживается в работах, связанных с севером коми-русского пограничья (Архангельская область). Здесь коми-культурный субстрат нашёл своё проявление во многих элементах культуры, получив, в частности, отражение в мотивах ткачества и вышивки, в семантике образов мезенской росписи, в языке. Экспансии демонологических представлений здесь содействовало и то, что в среде русских финно-угорское население наделялось более сильными колдовскими и знахарскими способностями. В совокупности с рядом других обстоятельств «в районах этнопограничья под влиянием контакта с населением, носившим магические и анимистические представления, происходил своеобразный «ренессанс» истеродемонии и демонологии, примером которого мы можем назвать феномен икоты у русского населения Пинежья и бассейна Мезени» [15, 38–39]. Более пёстрой выглядит картина распространения «икотной болезни» в зоне Северного Прикамья (южное коми-русское пограничье): «Здесь ареал распространения “подселённых духов” мало связан с внутренними этнокультурными границами региона: “икотки” зафиксированы в русских старообрядческих, заводских, татарских поселениях. В традиционной культуре современных коми-пермяков типологически близкое кликушеству явление, чаще всего обозначаемое словом “икота”, сохраняется, как правило, у “иньвенских” и “кочевских” пермяков» [17, 19]. О разнообразии и самобытности локальных институтов “икоты” в Прикамье свидетельствуют многочисленные исследования последних лет [17; 18; 19; 20; 13; 23; 12; 21; 5]. На этом фоне доступные научному сообществу знания о традиции коми-зырян выглядят весьма фрагментарно и не позволяют дать объективную оценку взаимосвязи представлений о *шеве* и икоте.

Поэтому в данной статье мы прежде всего сведём имеющиеся в нашем распоряжении архивные материалы о *шеве* в общий инвариантный вид и обозначим наиболее специфические стороны этого мифологического образа.

Материалы и методы

Помимо научных публикаций, словарных данных по теме, автором использованы материалы

фольклорных и этнографических исследований 1970–2018 гг., хранящиеся в фольклорном фонде ИЯЛИ (Далее – ФФ ИЯЛИ), и прежде всего, записи полевых исследований автора 1990–2018 гг.

В исследовании применены описательный и сопоставительный методы текстологического исследования, а также приёмы этнолингвистического анализа терминов, соотнесённых с рассматриваемой темой.

Результаты

Несмотря на ряд обращений к этой теме [3; 6; 7; 9;], и на сегодняшний день основным исследованием, посвящённым феномену *шева*, является работа А. С. Сидорова 1928 г. «Знахарство, колдовство и порча народа коми» [14]. Исследуя «психологию колдовства», выдвинутую в название исследования, автор выстраивает достаточно стройную концепцию сложного «социально-культурно-биологического явления» [20, 11] задолго до появления значимых исследований севернорусской икоты, да и медицинской антропологии в целом. Именно в медицинской антропологии одержимость (истеродемония) стала рассматриваться как локальный социально-культурный конструкт [25; 26], в котором соматический и психический опыт индивидов оформляется в соответствии с нормами той или иной культуры, и неотделим от мифологических и религиозных представлений, характерных для данной традиции [20, 11–13]. Именно в таком, двустороннем аспекте севернорусская икота включена в реестр культурно-специфичных (culture-bound), или культуральных синдромов [22].

Несомненно, полевые материалы А. С. Сидорова (1918–1926 гг.) отражали состояние традиции, которое сложно сопоставить с тем, что характерно для конца прошлого – начала нынешнего века. По этнографическим данным в XIX в. *шева* было поражено большинство взрослого женского населения коми, можно предположить, что ситуация не особо изменилась и в начале XX в. К сожалению, сами полевые материалы Сидорова не сохранились, и мы иногда вынуждены исходить из тех обобщённых сведений, которые нашли отражение в его публикации. Интерес собирателей к мифологическим представлениям, а точнее – к мифологической прозе, в том числе и к устным рассказам о *шеве*, возобновился только после полувекового перерыва. Тем не менее, и в полевых материалах конца 1970–1990-х гг. *шева* как этнографическое явление фиксируется

в целом ряде микролокальных традиций, хотя и в сильно редуцированном и трансформированном виде. Это те же старообрядческие поселения на Вашке (Удорский р-н РК), с. Керчомья и ряд поселений на верхней Вычегде, верхней Печоре. Можно констатировать, что в середине прошлого века *шева* была вполне обыденным, бытовым явлением. Как важная фольклорная составляющая культуры знания о *шева* фиксируются почти повсеместно и сегодня. Особое место в современных полевых исследованиях занимает локальная традиция Вишеры [9; 10], в силу ряда особенностей «законсервировавшая» многие социокультурные аспекты бытования этого феномена (см. например: [8]). Отметим, что основная часть рассмотренного в данной работе материала относится именно к этой локальной культуре. Традицию Вишеры можно рассматривать как локальную модель «включённости» представлений о *шева* во многие сферы обыденной жизни с чётким выделением центра и периферии, с детально разработанной системой противодействия колдовству.

Шева. Это слово обозначает как саму болезнь, так и духов болезни в разных ипостасях; иногда используется как родовое прозвище колдунов – *шева сетальсы* ‘раздающих *шева*’ с выделением «главного» *шева сетальсы* – *шева туз*. Согласно диалектным словарям в ряде локальных традиций, граничащих с севернорусским населением, термин *шева* не используется. Коми-ижемцы, в том числе и зауральские, используют описательный термин *висьян*, букв. ‘болезнь’ (при обращении к подселенному демону – уменьшительно-ласкательное *висюк* букв. ‘болезнюшко’), или заимствованное *лишинка*, *лишинэй* (от печорских русских), на Удоре общераспространён термин *икота*, почти полностью вытеснивший демоним *шева*; у коми-пермяков также используется термин *икота* (обычно с ударением на последнем слоге). По полевым материалам 1990-х гг. демоним *шева* как обозначение подселённого духа известен во всех локальных традициях коми-зырян и исключение составляют разве что зауральские коми-ижемцы, где фиксируется только слово *висьян*. Тем не менее, в этих «переходных» зонах не выявлен ряд других представлений, терминологически связанных с *шева*. В качестве ещё одной особой зоны бытования *шева* можно выделить верхнюю Сысолу (Койгородский р-н РК), погра-

ничье с Коми-Пермяцким округом и Кировской областью. Здесь *шева*, помимо общего феномена кликушества, связана с обобщёнными представлениями о колдовстве и обозначает ‘колдунья, еретница’; соответственно, *шева* воплощает бесовскую, колдовскую силу. С *шева-еретницей* здесь связаны все великочетверговые сюжеты («*Велик четверг – шеваяслён воля*»); слово *шева* обозначает и облик еретницы-оборотня: *Шева – это колдунья. Две сватьи о себе говорили: «На горе Лука чой встречаемся, на метле летаем». Как-то видели белую кошку с двумя хвостами – «шева кошка»*¹. Результат наложения двух мифологических пластов отразился в возникновении локальных терминов *шевуйтны* ‘наслать порчу, испортить, наколдовать’ и *шевуйччыны* ‘мериться силами (чарами); состязаться в умении, силе (о колдунах)’ [1, 252]. Таким образом, внутри общего региона проживания коми-зырян можно выделить ядерный локус, в котором сохраняется определённый протовариант «сюжета о *шева*», на котором мы и сконцентрируем основное внимание.

Шева гаг. Обобщённое наименование *шева* в облике мелкого насекомоподобного существа, где *гаг* «общее название букашек, козявок, червей, насекомых, жуков» [2, 74]; общеп. **gag* ‘насекомое’. В эту же сферу «неприятных, нечистых» существ включается и ‘ящерица’ – *лэгкаг*, *сисъгаг*, *пежгаг* и др. варианты названий [16, 198]. В статусе *шева гаг* демонические существа содержатся в *шева чуман*, обитают в окружающей среде, проникают в человека, иногда – живут в теле больной, и выходят из человека при удачном излечении. Сразу отметим, что *гут* ‘муха’ – самая распространённая в пермских материалах ипостась икоты [12; 13] в представлениях о *шева* не встречается.

Что касается облика, в котором *шева* проникает в свою жертву, то здесь мы обнаруживаем более реалистичные формы – мелкая соринка, пушинка, волос, мошка – всё, что может «случайно» попасть с едой или питьём (основной мотив), проникнуть через ухо или рот. В материалах А. С. Сидорова этот ряд представлен так: «Чтобы незаметно попасть в организм человека через пищевод, дыхательное горло, через ухо и т. д., *шева* принимает вид волосинки, маленького червячка, бабочки, нитки, узла из ниток, насекомого

¹ ФФ ИЯЛИ В1605-17. Записано от Чугаевой Л. Я., 1925 г.р. в с. Грива Койгородского р-на РК. Соб.: Панюков А. В., Савельева Г. С., 6 июня 2002 г.

с крыльями и с жалом, просто соринки и т. п. Такой вид, однако, рассчитан только на то, чтобы незаметно попасть в организм человека» [14, 109]. Из вариантов попадания *шева гаг* в человека можно выделить нехарактерные для современных записей мотивы, например, в образе ящерицы: «По мнению удорцев, *икöта* может зайти в человека в виде простой ящерицы, последняя заползает внутрь его в то время, когда он неосторожно заснёт на земле... В некоторых местах думают, что часть ящерицы колдунами сушится, затем размельчается и уже в виде порошка подсыпается к еде» [14, 112]. Последнее, видимо, также можно, соотнести с традицией удорских коми, во всяком случае идиома *икöта пызь* бран. ‘чертёнок (о непослушных детях)’, букв. ‘икотная мука’ зафиксирован в удорском и сыктывкарском диалектах с пометкой ‘ругательное слово’ [2, 136]. Отметим, что образ икоты-ящерицы выделяется в качестве основного для коми-пермяцкой традиции, где икота часто «изготавливается» колдуном из сушёных ящериц или лягушек либо имеет вид последних [5]. Из коммуникативно-ориентированных вариантов попадания *шева* (при непосредственном общении с колдуном) можно выделить мотив «колдун, сидящий рядом, насылает *шева* в облике пушинки в рот своей жертве»: «У нас избу замораживали тогда (изводили тараканов)... Я пошла к Акулине, к свекрови жить, у них, пока замораживали, жила. И вот я сижу и пареную морковь – пареницу ем. На одном конце стола Л. сидит, на другом – я. И на меня тогда Л. дунул. И к горлу поднялось что-то вроде горошины и застряло, не проходит и всё. Затем я пошла к Малань Анна. И ей рассказала про Л., как он колдовал с *шева*. И тогда Малань Анна мне принесла высушенную мать-и-мачеху – *чарöм пыр петан турин* (букв. ‘сквозь наст прорастающую траву’), я её измолола, сухая была, затем с простоквашей съела, и не стало (*шева*), и теперь нет»². Попад в человека, *шева* в виде пушинки-инфильтрата может перемещаться по кровеносным сосудам: «А она, как пушинка, что-то внутреннее, влияющее на кровь... Она по крови перемещается, может даже убить человека, если ей что-то не подходит» [6, 270–271].

Шева пиян ‘шева-детеныши’. Помимо обобщённого *шева гаг* духи болезни воспринимаются как «детёныши» колдуньи, нуждающиеся в постоянном уходе. Несмотря на демонический статус в качестве наиболее устойчивых признаков *шева-детёнышей* можно выделить такие, как *мича* ‘красивый’, *югьялысь* ‘блестящий, сверкающий’, *зарни* ‘золотистый’. В сюжетах о случайно обнаруженном *шева чуман* встречаются сравнения с бабочками ярких расцветок, шмелями, жуками-навозниками (весенними – ярких расцветок), из редких – можно отметить сравнение с *пöче гаг* ‘божья коровка’. Например: **Как бабочка с блестящей шёрсткой**: «(Соб.: А никто не видел, какая она, эта *шева*?) – Видали. Такие, с очень красивой шёрсткой, ещё в коробе – «чуман» держит. Как бабочки такие, шевелятся все. В коробе шевелятся, их ведь надо кормить ещё. В короб – «чуман» положила. (Соб.: Видели у той бабушки?) – Наша мать лично сама видела, вот она рассказывала. (Соб.: Как жучки?) – Как жучки, да. Как бабочки, мол. Такие, мол, шёрстка блестит»³; **как мышки**: «*Шева* – они как мышки, наподобие мышек, и все там щебечут. Но тебе не станут показывать их»⁴; **как жук с блестящей спинкой**: «*Шева* – они как насекомые, с очень яркими, блестящими спинками – *зэв пе югыд мушку вылис*. Одна женщина рассказывала. Видела у Л. В. Не смей, мол, трогать! Видела у печки (туес с *шева*)»⁵.

Шева чуман ‘лукошко, короб с шевами’. Представления о специальном коробе-хранилище, в котором колдун содержит своих духов, входят в число «ядерных» составляющих и для верхнекамских традиций, вероятно, это справедливо и для коми-пермяков, и для русских. Явные параллели с *шева* имеют мотивы: колдун тайно хранит туес с икотками / «бесятками»; «бесятки» имеют облик насекомых (мухи, жучки, червячки), у русских – также бабочки, птички, «цветные стёклышки» – вероятно уже как магические ингредиенты, используемые колдуном; колдун обычно чувствует, когда «бесят» обнаруживают посторонние; если туесок или лукошко с икотой сжечь, колдун тяжело болеет [13; 12]; список разного рода сосудов, вместилищ для хранения

¹ ФФ ИЯЛИ В1605-17. Записано от Чугаевой Л. Я., 1925 г.р. в с. Грива Койгородского р-на РК. Соб.: Панюков А. В., Савельева Г. С., 6 июня 2002 г.

² ФФ ИЯЛИ А1102-15. Записано от П. М. Т. 1910 г.р. в с. Большелуг Корткеросского р-на РК. Соб.: студенты СыктГУ, 1996.

³ ФФ ИЯЛИ В1002-20. Записано от Куратовой А. А., 1925 г.р. в с. Ыб, д. Чулиб Сыктывдинского р-на РК. Соб.: Панюков А. В., Шаратов В. Э., 2004 г.

⁴ ФФ ИЯЛИ А1106-34. Записано от Мишарина И. С. в с. Большелуг Корткеросского р-на РК. Соб.: студенты СыктГУ, зима 1996 г.

⁵ ФФ ИЯЛИ В1104-23. Записано от Савиной Ф. Н., 1906 г.р., в с. Большелуг Корткеросского р-на РК. Соб.: Панюков А. В., 1996 г.

икоток достаточно широкий: банка, коробочка, корчага, кадка, лукошко, «русло» (длинное долблённое корыто), туесок, пестерь, чумашка (<коми чуман) [13]. Отметим, что здесь эти мотивы сливаются с представлениями о бесах-помощниках колдуна с дальнейшим расширением ипостасей и функций. Представления о хранилище духов-шева более единообразны и устойчивы. Показательно, что помимо исходного 'лукошко с шева' шева чуман может иметь значения 'колдунья (напускающая шева)', т. е. синонимично шева сетальсь. Кроме того, идиома шева чуман может использоваться в качестве родового или даже общедеревенского прозвища, например, Ёльса шева чуманьяс тшыкӧдчысьяс 'Жители деревни Ёль – колдуны-шева чуманы' (д. Ёль – часть села Ыб Сыктывдинского р-на РК)⁶.

Возможно, в силу устойчивости идиомы шева чуман, специфические коннотации присущи многим идиоматическим выражениям с чуман, с пейоративным усилением которых связана идиома шева чуман 'сплетница', вобравшая в себя негативные коннотации, присущие шева сетальсь [16, 729].

Наряду с шева чуман в ряде локальных традиций используется термин шева туйис 'туес с шевами', но в отличие от первого шева туйис не имеет никаких идиоматических расширений и связан только с представлениями о шеве. Именно туес как колдовская посуда-хранилище духов характерен и для пермской икоты. Туес представляет собой герметический сосуд из бересты с плотной деревянной крышкой и дном и пригоден для хранения и переноски жидкостей. Эта герметичность часто обыгрывается в пермских рассказах о колдовском туесе с «бесятами»: случайно обнаруживший колдовской туес открывает крышку и насекомые разлетаются; духи-помощники в облике мух живут в туеске с квасом [12; 13]. В наших материалах таких сюжетов не зафиксировано.

Достаточно часто шева туйис описывается как обустроенное для жизни шева пиян гнездо шева поз: «Чем-то накрыто, какими-то, клочками шерсти. Чем-то мягким, конечно, их, <шева > там укутывают. (Соб.: А зачем мягким чем-то?) – Так ведь им надо, чтобы тепло было. (А. Н.: Сбегут ведь иначе). (Соб.: Вот их в туесе и держат?) – В туесе, в голбце. В голбце, конечно»⁷. Отметим, что на Вишере термин шева поз 'гнездо,

гнездовье шева' применяется по отношению к родовому месту проживания или роду колдунов шева сетальсь, передающих свои знания по наследству, иногда используется как прозвище человека из такого рода. Часто именно случайно обнаруженный шева чуман интерпретируется как свидетельство колдовского статуса хозяйки.

Кормление шева пиян. С образом шева пиян 'шева-детёныши' связан ещё один устойчивый сюжет о кормлении колдуньей – шева сетальсь своих «детёнышей». В статусе «детёнышей» шева пиян могут быть рассмотрены как особая ипостась пребывания шева гаг, поскольку здесь на первый план выдвигаются несколько иные анатомические особенности, связанные со способностью ползать по телу и присасываться к нему. Имеющиеся в нашем распоряжении полевые материалы фиксируют специфические варианты кормления шева «жизненной силой» хозяйки: шева в виде червячков или жучков присасываются к пушковым волоскам – ловгӧн по всему телу; иногда речь идёт только об области груди. В современных материалах встречается сравнение присосавшихся шева пиян с пиявками, однако никаких ассоциаций с «кровососущими тварями» (пиявки, комары, оводы и т. п.) не зафиксировано. Общим для всех сюжетов о кормлении шева пиян является тема телесного контакта матери-колдуньи со своими шева-детёнышами, свидетелями которого случайно становятся другие члены семьи (свекровь, невестка, муж, дети). Например, вариант «несмышлёная дочь рассказывает о том, как её мать кормит шева пиян»: «Л. М. ещё была маленькой девочкой, пришла как-то к Васьлэ Ванам, сама ещё не понимает ничего. И рассказывает: вот, мать в голбец сходила и занесла туес. Затем жена Л. разденется до гола. И на неё забрались жучки – гагьяс, очень, мол, красивые, золотистые такие. Сосали-сосали её, затем, мол, она сказала: «Спускайтесь-ка быстро обратно все!» В туес заползли, и она его обратно занесла (в голбец). А она (девочка) пошла к моей свекрови и похвасталась: «У нашей мамы жуки такие красивые!» Это дочка, Л. М., она ещё маленькой была и ещё не понимала, что доносит (на свою мать)... Видели же когда-нибудь навозных жуков – мӧс сит ув гаг, очень красивые такие»⁸. В другом варианте сюжета

⁶ Рукописный Фонд Национального музея РК. КП-12482. Л.254. Материалы А. Дёминой, 1935 г. Сыктывдинский р-н РК, с. Ыб.

⁷ ФФ ИЯЛИ В1013-40. Записано от Дорониной А. Н., 1920 г.р. в д. Шиладор Сыктывдинского р-на РК. Соб.: Панюков А. В., Савельева Г. С., 2005 г.

⁸ ФФ ИЯЛИ А1102-16. Записано от П.М.Т. 1910 г.р. в с. Большелуг Корткеросского р-на РК. Соб.: студенты СыктГУ, 1996 г.

об этой же колдунье *шева пиян*, присосавшиеся к телу, имеют облик ящериц «Распахнула дверь бани, а там, мол, В. совсем голая сидит, а на ней черные длинные твари-гаг висят, сосут её. Твари так и поблёскивают-блестят. У одних шева, как ящерица, у других – светящаяся тварь. У Л. В. как ящерицы были» [6, 225]. Редким для этого сюжета представляется «озвученный» вариант, в котором *шева пиян* сравниваются с пищащими мышками: «Насаживающая *шева* здесь была одна, С. М. звали... Эту *шева* у неё очень много было, и она на печь, на полати залезет и кормит всех, а *шева* там щебечут – *чива-лива кылэни*. Вот это вправду было! <...> *Шева* – они как мышки, наподобие мышек, и все там щебечут. Но тебе не станут показывать их. А она там ложится и кормит. А те аж причмокивают – сосут»⁹.

На этом фоне совершенно чужеродными выглядят сюжет о кормлении *шева* грудным молоком, отмеченный в работе А. С. Сидорова. Автор приводит два рассказа: кто-то из жителей видит, как женщина в кустах, раздевшись, кормит своим молоком *шева-червяков*, ползавших по её телу (Визинга); свекровь случайно наблюдает, как невестка, раздевшись донага, кормит своим молоком *шева-червяков*, ползающих на груди [14, 111]. Вероятно, этот мотив возник в результате неверной интерпретации термина *нёнедны*: обиходное значение ‘кормить грудью’, а также ‘кормить соской’; ‘при *нёнь* ‘сосок; грудь; вымя; соска’, *нёнявны* ‘сосать, обсасывать, насасывать, насосать’.

Необходимость кормить *шева-пиян* своей жизненной силой представляется самой тяжелой частью колдовских обязанностей: «Жена К. И, она жила у них (в доме колдуньи) лет шесть или четыре года. И *шева пиян*, мол, словно длинные тараканы на окна как начнут забираться. Когда она (колдунья) болела, сама уже недвижимая была, без рук-без ног. Ни рук, ни ног, уже и ходить не могла. Это её детёныши – *шева пиян*. Мол, когда она станет кормить *шева*, своих *шева пиян*, аж стонет – «га-а», словно болят, сильно стонут они. Вот, когда они кормят *шева пиян* – тогда для них тяжелее всего»¹⁰. Как вариант проникновения «мужских» сюжетов в эту «нишу» можно отме-

тить сюжет о вынужденном кормлении чужих, «мужских» *шева*: «Жена одного из трёх братьев-колдунов рассказывала, что муж заставлял её кормить грудью своих *шева*, которые как пиявки присасывались ближе к соску» (Обьячево, Прилузье)¹¹. Возможно, здесь проявляется этиологическая мотивировка рудиментарных молочных желёз, находящихся в околососковом кружке. В наших материалах зафиксирован один вариант «шевы питаются телом мужчины-колдуна», который интересен, прежде всего, этиологической трактовкой бородавок на теле как следов кормления *шева* [11, 183–184]. Мотив кормления колдовских помощников «своим телом», именно в «мужском» варианте, зафиксирован и у русских Гайнского р-на Коми-Пермяцкого округа [13]. Возможно, здесь имеет место заимствование от коми-пермяков.

Сюжет о сжигании *шева чуман*. Этот сюжет, отражающий специфику представлений о *шева*, прежде всего обыгрывает физиологическую связь колдуньи с *шева пиян*. Все варианты этого сюжета «женские» и основаны на противопоставлении рода мужа и рода жены: муж сжигает *шева чуман* жены, свекровь сжигает *шева чуман* невестки [14, 112]: муж случайно находит *шева чуман* жены и сжигает его в печи; после этого жена умирает (Усть-Вымь) [14, 114]. Особого внимания заслуживает вариативность этого сюжета в вишерской традиции, в частности рассказов об одном и том же случае с известной в Большелуге колдуньей – *шева сеталысь*: муж сжигает *шева туйис* в печи, при горении в печи гремело; после этого жена заболела и высохла, а *шева* внутри кричала¹²; муж обнаруживает большой *шева туйис* жены, спускается на лёд и сжигает на костре; после этого жена заболевает, её увозят в больницу, но так и не смогли вылечить¹³. Ещё один вариант этого рассказа интересен появлением необычного мотива «кровной» связи колдуньи и её «детёнышей»: муж сжигает туес с духами *шева* жены, она умирает, при вскрытии врачи обнаруживают на её сердце четырёх светящихся тварей-насекомых – *югьялан гаг* [6, 264].

⁹ ФФ ИЯЛИ А1106-34 Записано от Мишарина И. С. в с. Большелуг Корткеросского р-на РК. Соб.: студенты СыктГУ, зима 1996 г.

¹⁰ ФФ ИЯЛИ Х141-7. Исполнитель не зафиксирован, Усть-Куломский р-н РК. Соб.: Рочев Ю. Г., 1977 г.

¹¹ ФФ ИЯЛИ В1303-8. Записано от Уляшовой Г. Я., 1955 г.р., в п. Приуральский Троицко-Печорского р-на, урожд. с. Обьячево Прилузского р-на РК (в Приуральском с 1978 г.). Соб.: Панюков А. В.

¹² ФФ ИЯЛИ А1102-15. Записано от П.М.Т. 1910 г.р. в с. Большелуг Корткеросского р-на РК. Соб.: студенты СыктГУ, 1996 г.

¹³ ФФ ИЯЛИ А1106-13. Записано от Лосевой А. С., 1918 г.р. в с. Большелуг Корткеросского р-на РК. Соб: Жилина Е. Ю., 1996 г.

Обсуждение и заключение

Таким образом, слово *шева* связано с целым рядом используемых в традиции терминов: *шева* как общее обозначение болезни и самого «подселённого» духа, иногда как обозначение специализации колдуньи или родовое прозвище; *шева гаг* ‘шева-насекомое’ как основная ипостась демонических существ; *шева чуман/шева туйис* ‘короб, лукошко/туес с *шева*’ как неременный атрибут колдуньи – *шева сетальсь* ‘раздающей, насаживающей *шева*’ и как ещё одно обозначение самих колдунов/колдуний, *шева поз* ‘гнездо, гнездовье *шева*’ в значении ‘место обитания *шева*’ – и как короб-хранилище и как родовое место обитания колдунов-*шева сетальсь*, и как прозвище их представителя; *шева тиян* ‘*шева*-детёныши’ как ипостась хранимых и питаемых телом колдуньи-«матерью» существ, от жизни которых зависит и жизнь их «матери».

Исследованный фольклорный материал позволяет уверенно говорить о том, что протовариант представлений о *шева* имеет ярко выраженный «матрилинейный» характер. Рассмотренные нами сюжеты о кормлении *шева*-детёнышей, о сжигании *шева чуман*, как и сюжеты о случайно обнаруженном колдовском хранилище *шева* устойчиво связаны с противопоставлением рода жены и рода мужа или матери и отца. В перспективе, на фоне этого «матрилинейного» протоварианта можно попытаться реконструировать «патрилинейный сюжет», явно тяготеющий к обобщённым представлениям о колдовской порче: магическое изготовление колдуном духа болезни из подручных средств и его оживление, совмещение представлений о духах болезни и бесах-помощниках колдуна и т. п. Именно этот демонологический «вектор» получает особое развитие в севернорусской культуре и, вероятно, оттуда уже и проникает в пограничные коми традиции.

Список источников и литературы

1. Жилина Т. И. Верхнесыольский диалект коми языка / отв. ред. Е. С. Гуляев. М.: Наука, 1975. 268 с.
2. Жилина Т. И., Сахарова М. А., Сорвачева В. А. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1961. 489 с.
3. Лобанова Л. С. Икота-*шева* в фольклорной традиции вишерских коми // Демонология как семиотическая система. Материалы V Международной научной конференции (Москва, РГГУ, 24–26 мая 2018) / сост. и ред. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов. М.: РГГУ, 2018. С. 98–101.
4. Мазалова Н. Е. Икота у русских и *шева* у коми: Сравнительный анализ // Рябининские чтения – 2011. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. 565 с.
5. Мамыкина А. А. Феномен икоты в традиционной культуре Северного Прикамья // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2012» / М.: МАКС Пресс, 2012. URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2012/structure_27_1902.htm (дата обращения: 01.03.2021).
6. Му пуксьём – Сотворение мира / автор-сост. П. Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. 624 с.
7. Напольских В. В. Этимология коми *шева* // *Linguistica Uralica*. 1999. Т. 35. № 1. С. 45–48.
8. Панюков А. В. К проблеме реконструкции мифологического образа: *шева* // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера: Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1996. С. 96–101.
9. Панюков А. В. Из календарной обрядности вишерских коми: Демьян Бедный // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2019. № 2. С. 169–178.
10. Панюков А. В. Урочище *Гёрдчой* ‘Красная гора’ в топографии коми-зырянской Вишеры // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19. № 1. С. 66–83.
11. Петров Н. В. Маленькие демоны: колдуны и их помощники в русских мифологических рассказах // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 8 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2019. С. 166–186.
12. Русинова И. И. Ещё раз об облике бесовском. Статья 1 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 3. С. 18–24.
13. Русинова И. И. Этнодиалектный словарь мифологической лексики Пермского края [Фрагмент] // Информационный ресурс «Пермский край: языки, фольклор, культура». Пермь, 2019. URL: http://lingvofolkperm.ru/wp-content/uploads/2019/01/РусиноваИ.И._Фрагмент-мифолог.-словаря.pdf (дата обращения: 17.05.2022).
14. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетейя, 1997. 272 с.
15. Сидоров П. И., Давыдов А. Н., Медведева В. В. Истеродемонические истоки психических эпидемий // Психическое здоровье. 2014. № 4. С. 38–49.
16. Словарь диалектов коми языка = Коми сёрнисикас кывчукёр: в 2 т. / Л. М. Безносикова [и др.]; отв. ред. Л. М. Безносикова. Сыктывкар: Кола, 2014. Т. II. 888 с.
17. Четина Е. М. «Мы с икоткой тихонько живём...»: Феномен икоты в народной культуре (по материалам экспедиционных исследований) // Балаган и полифония мира: альманах. М.: Изд-во СТД, 2003. С. 19–24.

18. Христофорова О. Б. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // Живая старина. 2009. № 4. С. 20–23.
19. Христофорова О. Б. Икота: Мифологический персонаж в локальной традиции. М.: РГГУ, 2013. 304 с.
20. Христофорова О. Б. Одержимость в русской деревне. М.: Неолит, 2016. 392 с.
21. Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / Русинова И. И., Черных А. В., Шумов К. Э., Королёва С. Ю. Санкт-Петербург: Маматов, 2019. 832 с.
22. American Psychiatric Association. Appendix I. Outline for Cultural Formulation and Glossary of Culture-Bound Syndromes // Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Washington: DC, 2000. Vol. 4. Pp. 898–901.
23. Khristoforova Olga. Spirit possession in a present-day Russian village // Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. 2010. Vol. XV. Pp. 27–64.
24. Sidorov P. I., Davydov A. N. Ethnopsychiatric research in the national minorities of Northern Russia and Siberia // The Bekhterev review of psychiatry and medical psychology. Washington: American Psychiatric Association Publishing, 1992. 104 p.
25. Simons R. C., Hughes C. C. The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest. Dordrecht; Lancaster: Reidel, 1985. 536 p.
26. Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures / Ember C.R., Ember M. (eds). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004. 1111 p.

References

1. Zhilina T. I. *Verhnesysol'skij dialekt komi yazyka* [The Upper Sysola dialect of the Komi language]. Ed. by E. S. Gulyaev. Moscow: Nauka Publ., 1975. 268 p. (In Russian)
2. Zhilina T. I., Sakharova M. A., Sorvacheva V. A. *Sravnitel'nyj slovar' komi-zyryanskih dialektov* [Comparative dictionary of the Komi-Zyryan dialects]. Ed. by V. A. Sorvacheva. Syktyvkar: Komi kn. izd-vo Publ., 1961. 489 p. (In Russian)
3. Lobanova L. S. *Ikota-sheva v fol'klornoj tradicii visherskih komi* [Ikota-sheva in the folklore tradition of the Vishera Komi]. *Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Materialy V Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Moskva, RGGU, 24–26 maya 2018)* [Demonology as a semiotic system. Materials of the V International Scientific Conference (Moscow, Russian State University for the Humanities, May 24–26, 2018)]. Comp., ed. by O. B. Khristoforova, D. I. Antonov. Moscow: RSUH Publ., 2018. pp. 98–101. (In Russian)
4. Mazalova N. E. *Ikota u russkih i sheva u komi: Sravnitel'nyj analiz* [Ikota 'hiccup' in Russians and Sheva in Komi: Comparative analysis]. *Ryabininskie chteniya – 2011* [The Ryabinin's Readings – 2011]. Petrozavodsk: KarNC RAN Publ., 2011. 565 p. Available at: <http://kizhi.karelia.ru> (accessed: April 01, 2021). (In Russian)
5. Mamykina A. A. *Fenomen ikoty v tradicionnoj kul'ture Severnogo Prikam'ya* [The phenomenon of hiccup in the traditional culture of the Northern Kama region]. *Materialy Mezhdunarodnogo molodezhnogo nauchnogo foruma "LOMONOSOV-2012"* [Materials of the International Youth Scientific Forum "LOMONOSOV-2012"]. Moscow: MAX Press Publ., 2012. Available at: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2012/structure_27_1902.htm (accessed: March 01, 2021). (In Russian)
6. *Mu puks'öm – Sotvorenie mira* [Creation of the world]. Comp. by P. F. Limerov. Syktyvkar: Komi kn. zd-vo Publ., 2005. 624 p. (In Russian)
7. Napolskikh V. V. *Etimologiya komi sheva* [Etymology of Komi Sheva]. *Linguistica Uralica* [Linguistica Uralica], 1999, no. 35 (1), pp. 45–48. (In Russian)
8. Panyukov A. V. *K probleme rekonstrukcii mifologicheskogo obraza: sheva* [To the problem of reconstruction of the mythological image: Sheva]. *Tradicionnoe mirovozzrenie i duhovnaya kul'tura narodov Evropejskogo Severa* [Traditional worldview and spiritual culture of the peoples of the European North]. Syktyvkar: Komi NC UrO RAN Publ., 1995. pp. 96–101. (In Russian)
9. Panyukov A. V. *Iz kalendarnoj obryadnosti visherskih komi: Dem'yan Bednyj* [From the calendar rituals of the Vishera Komi: Demyan Bednyj]. *Tomskij zhurnal lingvisticheskij i antropologicheskij issledovanij* [Tomsk Journal of Linguistic and Anthropological Research], 2019, no. 2, pp. 169–178. (In Russian)
10. Panyukov A. V. *Urochishche Gördchój 'Krasnaya gora' v topografii komi-zyryanskoj Vishery* [The place name Gördchój 'Red Mount' in folklore topography of the Vishera River Basin]. *Voprosy onomastiki* [Issues of Onomastics], 2022, no. 19 (1), pp. 66–83. (In Russian)
11. Petrov N. V. *Malen'kie demony: kolduny i ih pomoshchniki v russkih mifologicheskij rasskazah* [Little demons: sorcerers and their assistants in Russian mythological stories]. In *Umbrā: Demonologiya kak semioticheskaya sistema. Al'manah. Vyp. 8* [In Umbrā: Demonology as a semiotic system. Almanac. Iss. 8]. Ed., comp. by D. I. Antonov, O. B. Khristoforova. Moscow: RSUH Publ., 2019. pp. 166–186. (In Russian)
12. Rusinova I. I. *Eshche raz ob oblike besovskom. Stat'ya 1 (na materiale mifologicheskij rasskazov Permskogo kraja)* [Once again about the demonic appearance. Article 1 (based on the material of mythological stories of the Perm Krai)]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossijskaya i zarubezhnaya filologiya* [Bulletin of the Perm University. Russian and Foreign Philology], 2010, no. 3, pp. 18–24. (In Russian)

13. Rusinova I. I. *Etnodialektnyj slovar' mifologicheskoy leksiki Permskogo kraja [Fragment]* [Ethno-dialect dictionary of mythological stories of the Perm Krai (Fragment)]. Comp. by I. I. Rusinova. *Informacionnyj resurs "Permskij kraj: yazyki, fol'klor, kul'tura"* [Information resource "Perm Krai: languages, folklore, culture"]. Perm, 2019. Available at: <http://lingvofolkperm.ru/wp-content/uploads/2019/01> (accessed: May 17, 2022). (In Russian)
14. Sidorov A. S. *Znahrstvo, koldovstvo i porcha u naroda komi: Materialy po psihologii koldovstva* [Witchcraft and spoilage among the Komi people: Materials on the psychology of witchcraft]. Saint-Petersburg: Alethea Publ., 1997. 272 p. (In Russian)
15. Sidorov P. I., Davydov A. N., Medvedeva V.V. *Isterodemonicheskie istoki psihicheskikh epidemij* [Hysterodemonic origins of mental epidemics]. *Psihicheskoe zdorov'e* [Mental Health], 2014, no. 4, pp. 38–49. (In Russian)
16. *Slovar' dialektov komi yazyka = Komi syornisikas kyvchukör v 2 t.* [Dictionary of dialects of the Komi language: in 2 vol.]. Ed. by L. M. Beznosikova. Syktyvkar: Cola Publ., 2014. Vol. II. 888 p. (In Komi, Russian)
17. Chetina E. M. "My s ikotkoj tihon'ko zhivem..." *Fenomen ikoty v narodnoj kul'ture (po materialam ekspedicionnyh issledovanij)* ["We live quietly with hiccup..." The phenomenon of hiccup in folk culture (based on the materials of expeditionary research)]. *Balagan i polifoniya mira: al'manah* [Balagan and polyphony of the world: almanac]. Moscow: Izd-vo STD Publ., 2003. pp. 19–24. (In Russian)
18. Khristoforova O. B. *Ikota: k voprosu o genezise mifologicheskogo personazha* [Ikota 'hiccup': to the question of the genesis of a mythological character]. *Zhivaya starina* [Living Antiquity], 2009, no. 4, pp. 20–23. (In Russian)
19. Khristoforova O. B. *Ikota: Mifologicheskij personazh v lokal'noj tradicii* [Ikota 'hiccup': A mythological character in a local tradition]. Moscow: RSUH Publ., 2013. 304 p. (In Russian)
20. Khristoforova O. B. *Oderzhimost' v russkoj derevne* [Obsession in a Russian village]. Moscow: Neolithic Publ., 2016. 392 p. (In Russian)
21. Rusinova I. I., Chernykh A. V., Shumov K. E., Koroleva S. Yu. *Etnodialektnyj slovar' mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraja. Ch. 1: Lyudi so sverh'estestvennymi svojstvami.* [Ethno-dialect dictionary of mythological stories of the Perm Krai. Part 1: People with supernatural properties]. Saint-Petersburg: Mamatov Publ., 2019. 832 p. (In Russian)
22. *Etnodialektnyj slovar' mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraja* [Ethno-dialect dictionary of mythological stories of the Perm Krai]. Rusinova I. I., Chernykh A. V., Shumov K. E., Koroleva S. Yu. *Informacionnyj resurs "Permskij kraj: yazyki, fol'klor, kul'tura"* [Information resource "Perm Krai: languages, folklore, culture"]. Perm, 2019. Available at: <http://lingvofolkperm.ru/wp-content/uploads/2019/01> (accessed: May 17, 2022). (In Russian)
23. American Psychiatric Association. Appendix I. Outline for Cultural Formulation and Glossary of Culture-Bound Syndromes. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington: DC, 2000. Vol. 4. pp. 898–901. (In English)
24. Khristoforova Olga. Spirit possession in a present-day Russian village. *Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association*, 2010, no. XV, pp. 27–64. (In English)
25. Sidorov P. I., Davydov A. N. Ethnopsychiatric research in the national minorities of Northern Russia and Siberia. *The Bekhterev review of psychiatry and medical psychology*. Washington, American Psychiatric Association Publishing, 1992. 104 p. (In English)
26. Simons R. C., Hughes C. C. *The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest*. Dordrecht; Lancaster: Reidel, 1985. 536 p. (In English)
27. *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*. Ember C. R., Ember M. (eds). New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004. 1111 p. (In English)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Панюков Анатолий Васильевич, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (167000, Российская Федерация, Республика Коми, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 26), кандидат филологических наук.

arankomisc@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1623-9940

ABOUT THE AUTHOR

Panyukov Anatoliy Vasilyevich, Leading Researcher, Institute of Language, Literature and History, Komi Science Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences (167000, Russian Federation, Republic of Komi, Syktyvkar, Kommunisticheskaya st., 26), Candidate of Philological Sciences, Associate Professor.

arankomisc@mail.ru

ORCID: 0000-0003-1623-9940