

УДК 811.161.1'34

ОСОБЕННОСТИ ОСВОЕНИЯ РУССКИХ НАРОДНЫХ МИФОНИМОВ И ОБРЯДОВЫХ ТЕРМИНОВ КОМИ-ПЕРМЯЦКИМ ЯЗЫКОМ¹

Иван Алексеевич Подюков

д. филол. н., профессор кафедры общего языкознания

Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет

614990, Пермь, ул. Сибирская, 24. podjukov@yandex.ru

В статье рассматривается освоение коми-пермяцким языком русской (прежде всего, диалектной) лексики и фразеологии, связанной с номинацией обрядовых реалий и категорий. Выявляются зоны коми-пермяцкой обрядовой традиции, отмеченные наибольшей активностью процессов заимствования, на языковом материале раскрывается различие культурного опыта контактирующих культур. Прослеживаются этнические особенности обрядовой коммуникации, отраженные в семантике заимствованных терминов, интерференция культурных и социальных ценностей русского и коми-пермяцкого народов.

На фонетическом, грамматическом, лексико-семантическом уровнях проводится анализ способов усвоения коми-пермяцким языком русских народных культурных терминов, описываются особенности калькирования культурного термина, языковой интерференции и русского терминотворчества коми-пермяков – билингов. Исследуются семантические классы заимствованных терминов магической, хозяйственной, семейной обрядности (номинации обрядовых атрибутов, персонажей, действий), характеризуются функции заимствований в вербальном обрядовом коде (эвфемизация, ритуальное иноговорение). Посредством анализа мотивировки того или иного обрядового термина выявляется его этнокультурная коннотация. Прослеживается отражение в заимствованных терминологических номинациях процессов трансформации, творческого обновления, пересемантизации и, вместе с тем, деформации, искажения заимствованных культурных форм. Отмечается сходство процессов освоения русской обрядовой лексики коми-пермяцким языком и характера культурных заимствований в других финно-угорских (коми-зырянский, удмуртский) языках.

Использованные ракурсы рассмотрения заимствованной лексики, связанной с традиционной духовной культурой, дают возможность описать способы адаптации заимствованных обрядовых терминов в коми-пермяцкой культурно-языковой среде, сделать вывод о стихийном, естественном усвоении коми-пермяцким языком русской обрядовой терминологии. Подчеркивается актуальность и значимость изучения коми-пермяцкой лексики и фразеологии, относящейся к духовной культуре, в лингвокультурологическом и этнолингвистическом аспектах.

Ключевые слова: русская диалектная обрядовая терминология; коми-пермяцкие термины народной культуры; языковые заимствования; способы освоения заимствованного слова.

doi 10.17072/2037-6681-2016-3-20-31

Народные обрядовые термины (обозначения предметов, персонажей и действий, принадлежащих сфере обряда) и названия демонологических существ относятся к безэквивалентной лексике, т. к. маркируют специфичные для конкретной этнической культуры реалии. Являясь важным источником этнокультурной информации, эти номинации характеризуются наличием сложных ассоциативных связей и входят в семиотиче-

ски мотивированные оппозиции как архаический элемент языка; обрядовые термины отличаются использованием древних символических смыслов и метафорических аналогий. Важная черта народного культурного термина – условность, немотивированность связанных с ним смыслов, что позволяет ему сохранять идентификационную точность.

Заимствование культурной лексики происходит вместе с принятием чужих обычаев и традиций, имеет свои особенности, поскольку связано с переносом ментальных ценностей одной культуры в другую. Любая культура проявляет в этом случае избирательность: заимствует лишь нужные ей элементы и стремится защититься от проникновения нежелательных инородных черт. Поскольку каждый этнокультурный факт имеет свои особенности знаковых проявлений, свою комбинаторику и функции, заимствованное обозначение инокультурной реалии должно так или иначе вписаться в ценностные ориентиры воспринимающей лингвокультуры. По сути, при такого рода заимствовании усваивается не слово как таковое, а элемент чужой модели мира, чужой концептосферы, отражающей национально-психологические особенности лингвокультурной общности.

Естественно, что в ряде случаев народные обрядовые термины в разных языках могут совпадать в силу отражения в них культурных универсалий. Не является, например, исключительно славянской или только финно-угорской архаичная метафора поимки зайца, известная по номинациям элементов свадебной и хозяйственной обрядности. Коми-пермяцкое выражение *коч кутны* (букв. «зайца поймать») используется в значении 'закончить косить участок луга последним' и совпадает с русской обрядовой игрой «ловить зайчика» (арх.) – остатком древнего обряда дожинок (*Когда остается последний нескошенный участок, говорили: «Девки, имайте зайчика»; кто последний раз «коснет», тот поймал* – Азаполье, Мезенский р-н). В европейской народной традиции заяц – один из духов, олицетворяющих плодородие (см. подробно [Гура 1997: 177–199]). Чаще под образом зайца скрывался хлебный дух (ср. арх. *зайка* 'последний несжатый колосок', нем. *Hase* 'последний сноп'); духом плодородия (прежде всего, хлебным духом) в Германии, Швеции, Голландии, Франции и Италии считались, кроме зайца, козел, волк, лисица, собака, а также кошка и гусь [Фрэзер 1980].

Процесс заимствования нередко сопровождается переосмыслением образной и ценностной составляющей той или иной культурной номинации, игнорированием закрепленных в языке-источнике культурных коннотаций и приданием им иных смыслов. Примером может служить усвоение коми-пермяцким языком термина *кутья*, который обозначает обрядовое поминальное блюдо (слово греческого происхождения, означает смесь зерен, символизирующих воскресение, с орехами и изюмом или другими яго-

дами). Заимствованное в этом же значении слово *куття* в ряде мест Коми-Пермяцкого округа стало обозначать кашеобразный корм для кур (во многом в связи с ложным сближением *курица* – *кутю* 'курочка'). Слово *нокоть* освоено в значении 'лень, апатия' (в северных говорах Коми-Пермяцкого округа: *нокоть сійӧ кутис* – «его лень одолела»). В русских говорах от наименований ногтя обычно образуются названия болезней: *ноготь*, *коготь* 'резкая боль в животе у лошади от обильного и сочного зеленого корма'. Переосмысление основано на сближении двух негативных – психического и физиологического – состояний и связывается с представлением о ногтях/когтях как о части тела человека или животного, в которой поселяется нечистая сила (в отличие от волос, связываемых больше с позитивной энергией). Отсюда использование ногтей в колдовских практиках как средства причинения вреда, появление образа *Ногтя*-болезни в заговорных текстах (в заговорах от болезней животных нередко упоминаются *двенадцать ногтей*, подобные сестрам-лихорадкам). Ноготь как демоним используется и в народной брани: *Ноготь ты возьми!* (ср. вятск. бранное общенегативное *ноготь*). В народной традиции отмечены и другие формы осмысления ногтей как опасной части тела (запрет стричь ногти в воскресенье (перм.) связан с идеей их ритуальной нечистоты и так же, как в коми-пермяцком обозначении апатии, с их пониманием как воплощения злой силы).

В ряде случаев заимствованный термин, сохраняя значение, присущее ему в языке-источнике, развивает и новую семантику. Так, в северных говорах коми-пермяцкого языка (Кочевье) название свадебного сговора *рукобиттё* используется и как обозначение обряда договора охотника с лешим. Такое переосмысление становится возможным, т. к. во-первых, для обозначения сговора в коми-пермяцком языке сохраняется исконный термин *кикутӧм* («держание руки»), а во-вторых потому что положенный в основание русского термина признак (указание на символическое энергичное рукопожатие как знак взаимного признания договоренности) позволяет употреблять эту лексему в разных ситуациях, где нужен договор.

При освоении слова происходит фонетическое и грамматическое оформление заимствованного элемента (например, утрата [j] из сочетания «мягкий согласный + j + гласный» в случаях типа *рукобиттё*, замена [x] на [k] – *кудоба*, *кудобиишио* 'падучая болезнь', замена формы среднего рода на форму мужского – *понакодёук* из *паникадило* 'корзинка из соломы для пасхальных яиц'). Слова нередко получают грамматиче-

ское оформление принимающего языка: *бабитны* ‘принимать роды’ (диалектное *бабиться*), *величайтны* ‘величать, чествовать песнями жениха с невестой’, *миритчыны* ‘отмечать мировую у родителей невесты после свадьбы убегом’, *усвоитчыны* ‘условиться, сговориться’ (о свадьбе), *вечеруйтны* ‘сидеть без огня в сумерках’ (диалектное *вечеровать*). Последний глагол обозначает в русских говорах Прикамья, как и в коми-пермяцком языке, сидение без огня в сумерках с пришедшим специально для этого соседом (родственником). Обрядовая семантика слова в этом случае связана с самим способом проведения времени, воспринимаемого в разных культурах как опасного, как периода активности злых духов. В этот момент нельзя работать, чесать волосы, спать (из опасности «не проснуться»), но обязательно нужно разговаривать, негромко беседовать (в этом же значении используется в русских говорах Прикамья и глагол *сумерничать*). Предписание разговаривать в «опасное» сумеречное время (ср. близость слов *сумерки* и *обморок*), скорее всего, обусловлено архаичным осмыслением смерти как немоты и глухоты, а речи как защиты от нее.

В ряде случаев обрядовые номинации создаются на русской основе за счет совместного использования близких по семантике терминов. Так, в некоторых местах Коми-Пермяцкого округа праздник в честь новорожденного получает название *каша-пир*, *каша-брага* (Ракшино, Кудымкарский р-н) – при более известном названии *бабья каша*, или просто *каша*, – ‘праздник повивальных бабок и рожениц’ (*Пирогъез*, *шаньгаез* *пожаласо*, *юанто татиом туиснас вясо каша вылас* – *Пирог*, *шаньги испекут*, *титье в таком туеске принесут на кашу* (Мыс, Гайнский р-н)). Контаминация названий праздника *каша* и *брага* оказывается возможной из-за близости их символических смыслов. Как и в русской традиции, у коми-пермяков номинации и каши, и браги использовались для обозначения обрядов, знаменующих окончание работ или направленных на чествование кого-либо. В русской традиции широко распространен обряд почитания роженицы и повитухи *бабья каша* (*бабьи каши*).

Почитание каши как символа блага и плодородия, а одновременно и восприятие ее как знака переходности, проявляется в коми-пермяцком обряде *пастушей* (или *пастушной*) *каши* (*В Покров опять была пастушья каша. Идём к пастуху, стряпню всякую несём, пирог, шаньги, целу корзину несёшь, бражку обязательно с пенкой. Все идут, у кого коровы, там гуляем* (Пальник, Гайнский р-н); *А вот лето попасёт да большие, всё так говаривали, пастушнюю брагу делали,*

попируют вмисте все. Всё, большие пастук уже на зиму. Пастук-от нас, ему брагу сделали, вечер как будто сделали, вместе все погуляли и всё. В какой день кончит пасту (Мыс, Косинский р-н)). Обряд отмечен и в русских деревнях Коми-Пермяцкого округа: *На Покров к пастуху с угощением ходили, на пастушью кашу. Если хорошо угостят и погода стоит, ещё маленько после Покрова попасёт* (Тиуново, Гайнский р-н). Необходимость проведения обряда связана с восприятием пастуха как хранителя стада, имеющего связь с лучшим и обладающего магическими способностями.

Каша – известный свадебный символ. *Кашей* (арх.) называется обед после свадьбы в доме молодоженов [СРНГ 13: 148], обряд *невестина каша* исполняется в Прикамье при выкупе невесты (жених должен найти горшок с кашей, который прячут от него в самых неожиданных местах – например, под подолом сидящей на лавке пожилой женщины (Лобаново, Пермский р-н)). Распространена у русских также специфическая форма связанного с этой кашей ритуала, когда невеста разбрасывает ее вокруг себя на последнем девичнике: *Кашу невестину поставят на стол, невеста потом ложку каши подденет, повертит ложку в чашке, и вот на которую попадёт, каша летит, кому больше достанется, то вперёд замуж и выйдет* (Калинино, Кунгурский р-н). Представленное здесь разбрасывание каши, вероятно, отголосок жертвоприношения духам – покровителям дома или символ плодородия (оно известно также в традиции коми-пермяков и коми-зырян). Разнообразие манипуляций с кашей отмечается и в русской, и в финно-угорской обрядовой традиции. У коми-зырян жених, когда он ехал за невестой, привозил в качестве угощения обильно сдобренную маслом *кашу-чомёр*; у коми молодожены должны были на свадьбе есть сильно пересоленную кашу; обряд «моленной каши» исполнялся на удмуртской свадьбе «похищением» во время заключения мировой [Плесовский 1968]. Каша (*каша-разгона*) использовалась как последнее угощение на свадьбе (Лёк, Кишертский р-н; ср. полесск. *каша вишбайло*; в полесской традиции известна, впрочем, и *разгонная каша*, приуроченная не к свадьбе, а к окончанию вечеров и женских зимних работ перед Великим постом).

Использование каши в семейных, календарных, хозяйственных обрядах, таким образом, в разных культурах достаточно универсально (ср. название последнего свадебного угощения *ступай-ботка*, букв. «каша-уходи» у татар Прикамья). Отличия применения этого символа в разных культурах проявляются в деталях: например,

по нашим наблюдениям, ни русские, ни коми-пермяки в Прикамье не варили обрядовую кашу из зерен нового урожая (такая каша *чарла рок*, букв. «каша серпа»), известна в традиции коми-зырян [Плесовский 1968]), как и кашу на берегу реки в Петров день (обычай каши-«петровщины») известен у коми на Усть-Цыльме [Дукарт 1975]). Во всех случаях обрядового применения блюда кашей чествуют особо выделенных персонажей ритуала, которым приписывается исключительная сила, просят у них и у высших сил блага.

Название хмельного напитка *брага* также использовалось для обрядовой номинации, хотя и менее активно: если праздник окончания жатвы у русских называли *отжинной кашей* (арх.) [СРНГ 13: 148], то у коми-пермяков *выжанной брагой*: *А вот осенью-ту зерно-то выжнут всё и дельвали выжанные браги, говорили. Вот где-ко одно место соберутся, один дом, и вот тут пировали* (Мыс, Косинский р-н). Слово *брага* (считается заимствованием из тюркских языков) используется как основа для образования номинаций праздников и у других финно-угорских народов. Так, удмуртский осенний молодежный праздник после завершения сельскохозяйственных работ носит название *ныл-брага* (букв. «девичья брага») [Владыкина, Глухова 2011: 96–97], окончания осенних полевых работ также у удмуртов *колхоз-брага* (сочетание *колхозная брага* в этом же значении распространено также и в русских говорах Прикамья). Логично в связи с этим появление гибридного термина *каша-брага* для обозначения оказания почестей роженице и повитухе, в котором указаны основные угощения праздника.

Распространенный способ усвоения обрядового термина – калькирование. Чистое калькирование как способ перевода безэквивалентной единицы используется при освоении русских обрядовых терминов крайне редко. С помощью полной кальки созданы лишь отдельные терминологические сочетания типа *нянь новйотны / нёботны* (букв. «нести каравай») – в похоронном обряде: «идти перед похоронной процессией с хлебом для первого встретившегося». Впрочем, и в этом случае может использоваться частичная калька, или полукалька: *чёлпан новйотны* (название каравая *челпан*, как считается, является славянским и этимологически связано с *чел(о)*, которое расширено с помощью *-н*). Активное использование полукалек в коми-пермяцком языке объясняется ситуацией двуязычия и процессом длительного и постепенного русского воздействия на коми-пермяцкую культуру.

К полукалкам относятся терминологические глагольные сочетания типа *обедайттон вет-*

лётны (букв. «обедаю, ходит»; аналог пермского диалектного обрядового термина *ходить по обедам* – «о прощальном обходе невестой с подружками перед свадьбой своей родни»), выражение *знамьё сетны* (букв. «дать задаток» – в виде подарка в знак согласия выйти замуж; *знаменем* мог быть вышитый носовой платок, платочек, который невеста повязывала на руку жениху и пр.), также глагольный оборот *дари удны* «причастить, напоить перед смертью святой водой» (ср. коми-зырянское *дари босьтны* «принять причастие, причаститься»). В этих оборотах без перевода оставлено слово, называющее обрядовый атрибут, а действие, совершаемое с ним, обозначено коми-пермяцким глаголом. Слово *дари* является формой русского *дары*, которым называется причастие, или *Божьи дары*. Обычно дары представляют вино, напиток с кусочками просфоры (символ плоти и крови Иисуса Христа). Термин *дары*, под которым подразумеваются частицы Святого Хлеба и капли вина и воды, особенно распространен в старообрядческой среде, где обозначает так называемые *Преждеосвященные* (освященные еще дониконовскими священниками) *дары*. Впрочем, их функцию в народно-древлеправославной практике нередко выполнял хлеб, взятый из трех печей и простая вода, набранная там, где сливаются три ручья.

Полукальки именно типа также разнообразны по отнесенности к обрядам: обозначение свадебного эпизода *невеста юан* «пропивание невесты», обрядовой воды *собор ва* (букв. «соборная вода»). Последний термин обозначает воду, которую используют при соборовании, причащении перед смертью (получают эту воду, обмывая *собор* – меднолитой складень, обычно с изображением Деисуса или распятия с предстоящими, или двенадцатых праздников; в Прикамье отмечено также использование этой воды для отпущения грехов умирающему после произнесения над ней специального наговора; для этой же цели может использоваться святая *крещенская*, или *богоявленская*, *великая* вода). Исходный смысл этой реалии – вода из собора, храма, или вода, над которой несколькими священниками (*собором*) читались специальные молитвы.

Специфический способ освоения термина – коми-пермяцкое народное терминотворчество, осуществляемое на русском морфемном материале с помощью русских словообразовательных моделей (обычно по наиболее активным словообразовательным типам). Так создано псевдорусское название домашнего *домоводник* с суффиксом действующего лица (*Я спала, и ко мне заходит вот такой! Ух, только одеяло подняла,*

руку протянула, мне голова попала, а это домо-водник. А после этого мне операцию сделали (Доег, Юсьвинский р-н) – производное от домо-вод ‘тот, кто занимается домашним хозяйством’; мытник ‘тот, кто обмывает умерших’ (соответствие русскому диалектному обмывальщик: Кто крестики на человеке ставил, специальный это, мытник называется у нас. Держит, не брезговал, мыл (Кубенево, Юсьвинский р-н)). Название помочь (помечь) ‘совместная работа на поле или дома с угощением вместо оплаты труда’ может заменяться словом собранка: Собранку сделают, люди придут. Печь бьют когда, собранку сделаешь, помочь (Мочга, Юсьвинский р-н). Интересна трансформация русского термина обручение (также – зарученье), которым называется предварительный договор о заключении брака: Сначала вручение у невесты бывает, так называется – вручение, а потом свадьба. Сначала вот мы у невесты гуляем, а потом уже у жениха гуляем (Пожва, Юсьвинский р-н). Термин мотивирован обрядом соединения рук жениха и невесты. Вариант вручение восстанавливает иную мотивацию: на обручение жених дарит (вручает) невесте кольцо. Название поминального стола обедок представляет собой суффиксальную модификацию слова обед ‘дневной прием пищи (обычно с горячим)’: Через три дня обедок маленько делают, через шесть дней, через девять, тожно сорок дней собирают. Тогда многих собирают родственников да чё да (Пятигоры, Косинский р-н).

Термин хлебины (хлибины, нахлебины), называющий визит молодых после свадьбы к родителям невесты, отражает символическое представление о хлебе как об исключительном, обильном угощении, которое готовила теща для зятя (хлебиной – от хлеб с суффиксом единичности – называли в прошлом отдельный каравай). В коми-пермяцком языке используется и термин хлебины, нахлебины (ср. наклэбина у летских коми), и деформированная форма термина хлебенянь: Сначала к родителям невесты едут, потом к родителям жениха. Я с сестрой жила, дак меня сестра первый-от раз звала. Как на хлебенянь. А потом, после сестры, крестная звала, крестный (Они, Юсьвинский р-н). Сходным способом двойного кодирования созданы демони́мы вёрлешак (буквально «лесной леший») ‘о лешем’, вабес (дословно ва «вода», бес «бес») ‘о водяном’. Эти термины представляют собой соединение в одно целое русского и коми-пермяцкого слов, т. е. парное название, где коми-пермяцкий компонент дублирует русский.

Среди культурно-маркированной лексики, пришедшей в коми-пермяцкий язык из русского языка, выделяется несколько семантических

групп, указывающих на зоны наиболее активного влияния одной культуры на другую. Заимствование языковых элементов народами коми происходило одновременно с активным усвоением форм, а нередко и целых культурных комплексов русской народной духовной традиции (известно, что свадебный обряд коми-зырян и коми-пермяков во многих деталях повторяет севернорусский вариант свадебного обряда).

Заимствовались из русского языка или создавались с помощью русских языковых средств **названия демонологических персонажей**. Освоено коми-пермяками русское название домашнего духа *соседко* (*соседко*). Этот дух называется также *нуждой*; слово, обозначающее ощущение нехватки чего-л., нищету и бедность в хозяйстве, персонифицируется в связи с устойчивым поверьем, что домовый показывается обычно «перед худым». Названия-полукальки *банячуд* ‘банник’, *овинчуд* ‘овинник’ содержат компонент *-чуд*, которым коми-пермяки обозначают маленького шалящего духа. Демоним *кабанушко* связан с представлением домового в облике свиньи (слово известно в описаниях русских календарных обрядов, в частности в приглашении перед зимой «запекать тепло»: «Дедушко-кабанушко, тепло загоняй»); домовый также может принимать облик теленка, коровы, собаки (см. подр. [Магия 2012]). Русскоязычное происхождение имеет полевой дух *обороника* (от слова *оборона*, т. е. как указание на функцию персонажа). Оборониха сходна с полудницей, живет во ржи и защищает (оберегает) поле, особенно в мистическое время цветения ржи. Позднее слово стало использоваться как название огородного пугала – персонажа сказок, которым пугали детей, внешне сходного с русской Бабой-Ягой. Вариантная форма *поборониха* указывает на утрату персонажем функции покровительства над определенным локусом и постепенное обретение им функции духа, внушающего человеку страх и способного осилить его.

Мифологические черты крайне популярного, далеко не всегда злого духа лешего в коми-пермяцкой демонологии содержат и русские элементы. Как и в русских говорах, он называется *лешак*, *лешман* / *лесман*. Вариант *лешман* / *лесман* отмечен в русских говорах как тульский и пермский [СРНГ 17: 34], а также как вятский. Вероятно, он связан со словом *ман* неясного происхождения, используемым как номинация мифологических существ типа новг. *баенный ман* ‘банник’ [СРНГ 17: 354] или как суффикс с усилительным значением (отмечен в словах типа *душман* ‘сильный запах’). Название *лешмак* (*Пуповину чем перерезала – лешмак, не знаю я* (Ис-

тердор, Юсьвинский р-н), очевидно, является деформацией слова *лешман* под воздействием более частотной в употреблении формы *лешак*. Описательно, эвфемически леший также представляется как *страм*, *вукавõй*, *неприятной*. Особенно активно используется для его номинации русская антропонимическая формула имя-отчество: *Митрофан Митрофанович*, *Виктор Викторович*, *Вихор Вихоревич*, *Теретей Теретевич*. Формула имя-отчество воспринимается как инородная, т. к. типичное оформление полного антропонима в коми-пермяцком ономастике предполагает использование имени отца в препозиции (типа *Ондрий Олём* – «Алексей Андреевич»). Такого рода сдвоенные имена, как уважительные, они часто употребляются в письменных и устных прошениях коми-пермяков к лесному духу при пропаже скотины) возникают в связи с восприятием совпадения имен и отчеств как показателя включенности духа в своего рода «династию»; одновременно такие совпадения имени и отчества, в целом нетипичные для народной традиции из-за запрета давать ребенку имя живого родителя, указывают на самозамкнутость, на «бездетальный и бесплодный способ существования» [Галкин 1997: 289].

Название *Вихор Вихоревич* является антропоморфизацией лесного духа и опирается на сближение *вихорь*, *вихрь* – ветер (сильный ветер в лесу – один из признаков близости лешего. В русских говорах словом *вихорный* нередко обозначают веселого, игривого, разбитного, непостоянного человека. В русских сказках *Вихорь-вихоревич* – богатырь, имя которого стало нарицательным для того, кто все делает внезапным порывом. Имя лешего *Виктор Викторович*, вероятно, является результатом фонетической трансформации (замена [х] на [к], вставной взрывной [т]) отмеченного *Вихор Вихоревич*. Имя *Теретей* соотносится с именем сказочного *Терешечки* – мальчика, который появился на свет из деревянной колоды и в своих приключениях оказывался сильнее ведьмы. Другие имена этого типа являются результатом речевого творчества и трансформации русских форм. Так, имя *Чурма* (Зинково, Косинский р-н), как предполагает Т. Г. Голева [Голева 2011: 152], возможно, связано с выражением *чур меня*, с которым оно созвучно. Неясное происхождение имеет имя лешего *Чугунтан Чугунтанович* (ср. имя насланной порчи *Чугунтан Емельянович*: *У нас у одной бабушки икота была, Кирилл Иванович стал, а до этого был Чугунтан Емельянович. Мы раньше в бани ходили все вместе с ей. И в бане-то он у всех титьки перешишупает. Мужик в ей был дак* (М. Серва, Кудымкарский р-н)). Имя *Чугунтан*

фиксируется и как топоним (поселок в Тюменской области) с неясным значением; как и слово *чугун*, оно предположительно имеет тюркское происхождение. Возможно, выбор этого имени для лешего объясняется тем, что слово *чугун* в восприятии коми-пермяков устойчиво ассоциируется с типичными для демонических персонажей чертами – чернотой и грязью. Еще одно имя лешего темного происхождения – *Иван Горнозович*, близкое к коми-зырянскому названию лесного духа *Гарнуз Иванович*. Слово *Гарнуз* известно как латышская фамилия (встречается также в Польше), возможно, восходящая к *garnus* ‘цапля’ (латыши и поляки в годы репрессий в большом количестве выслались в Коми-Пермяцкий округ). Инородность этой единицы, как и ассоциация *Иван* – русский, подчеркивала принадлежность духа к чужому пространству.

Таким образом, заимствование русских демонимов мотивировано осознанием этих номинаций как элементов чужой культуры и приводит в ряде случаев к переосмыслению свойств отдельных коми-пермяцких мифологических персонажей.

Для **терминов магии и колдовства** заимствования оказываются востребованными в силу известного наделения мистическими, исключительными качествами элементов чужой культуры. Иноязычные единицы в этом случае повышают сакральность названных ими объектов. Лексика, связанная с магией и колдовством, представлена, во-первых, названиями лиц, занимающихся магическими действиями, – *знакарь*, *ерекник* / *еретик* (переосмысление греческого слова, обозначающего вероотступника; в русских говорах Прикамья оформляется также в вариантах *веретник*, *ерестун*), *вошебник*, *колдун*: *Вот говоришь, и он колдовать не может, а тут ещё безымянный палец правой руки к ладони делают и говорят: «Колдун, колдуй сам себя, режь своё тело, пей свою кровь, ступай, вошебник, к ножницам»* (Антипино, Юсьвинский р-н). Во-вторых, заимствуются обозначения самого способа магического воздействия (*шопкыны* ‘нашептывать, наговаривать’: *Tõdisses шопкыны кужõны ассиньыс молитваэсõ – Колдуны умеют нашептывать свои молитвы*, ср. пермск. *шепотки* ‘наговоры, заговоры’), а также результата такого действия (*ымрачитны* ‘сбить с толку, запутать’ – о нечистой силе: *Õtik инькаõс ымрачитõма вõрас Кузьыс – Одну женщину запутал леший, оказывается, в лесу-то*). Разнообразны названия причиненной колдовством порчи – в виде болезненного уплотнения на теле *комутец* (*комутеч*) (от *комить* ‘стягивать’), черных уплотнений под кожей младенца – *кочерга*, *ще-*

тинка, эпилепсии – *кудобище*: *Кудобишишö эшö мучайтö кагасö, глазкаэзöн ковö. Эмось туруннэз – глазки. Сийöн юктавны. – Худобище еще мучает ребенка, глазками надо. Есть травы – глазки. Ею напоить* (Доег, Юсьвинский р-н); *Кочергасо тода, ме ачым лечитли аслам челядьлис. Кагас родиччас, эся сразу баня лэччотан миссьотны, сразу кылö этадзи, кызди жельнöг. Кызди шиповникыс этадзи бытшикасьо кагаслөн яйыс. Эся сийо ме мый матегон мылитан да мылитан. Эся каттян сийо шоныта да. – Кочергу знаю, я сама своих детей лечила. Ребенок рождается, сразу в баню несут мыть, сразу чувствуется как шиповник. Как шиповник колется кожа у ребенка. Потом я мылом мылю да мылю. Потом тепло его укутаеш* (Конопля, Гайнский р-н). Заимствуются общие названия порчи типа *поветрище* (от способа передачи «по ветру»): *Болеешь, сил нет. Болит то, куда тебе положит. Раньше поветрище пускали. Чтобы порчу не наложили, церковную ленточку можно в карман положить, крестик* (Дмитриево, Юсьвинский р-н) и номинации видовые типа *жабча*: *Всякие есть порчи. Например, жабча – это такая жабча. Тут надо жабу заловить, положить, где у тебя жабча. Потом жабу-то надо повесить и сказать: «Как эти ветки сохнут и мокнут, так и у меня раба Божия всё исчезло, чтобы все боли исчезли». Жабу-то повесят, например, где-то, при ягодах, она там сохнет* (Гавино, Юсьвинский р-н). Это название порчи, как видим, одновременно содержит указание на способ ее лечения. Само слово *жабча* известно в славянских языках (украинский, болгарский) как обозначение лягушонка (ср. также использование его как технического термина: в речи камнерезов *жабча* ‘изображение жабы’).

Заимствованием через русское посредство является название обращения (обычно написанного на берёсте) к лесному духу *кабала*, *кабальное письмо*: *Кто кабальное письмо пишет, его леший избивает. Вот он написанное вешает и быстро бежит из лесу, иначе леший его догонит и до полусмерти избьёт. А как ино, корову, которую он себе взял, теперь возвращать придётся* (Калинино, Юсьвинский р-н). Писание *кабалы* бытует и на Русском Севере (см. об этом [Степанов 2007]). Название тайного мистического учения Торы *Каббала* в термине оказывается совмещенным с архаическим обозначением письменного долгового обязательства в средневековой Руси (сейчас слово *кабала* более известно в переносном обозначении полной зависимости, рабства, что согласуется с распространенным представлением, что колдун находится в услужении у нечистой силы).

Элементарные магические приемы (например, связанные с защитительными обрядами) были известны не только «специалистам». Термин *подсепок* (*подцепок*) обозначает защитную ленту, надеваемую на шею домашнему животному: *Скоту делают маленький подсепок. У нас называется подсепок – на шее у коровы. И туда подсепочку делают. На булабочку надо красную тряпочку. Люди вот крови не боялись, русский народ-от крови не боялись, везде могли воевать. И вот надо тряпочку, она чтоб была прямоугольная. Колдун эдь чувствует. Когда у тебя есть булабочка с тряпочкой, дак у тебя защита есть. У колдуна после этого сила есть, но меньше* (Кубенево, Юсьвинский р-н). Термин получает ритуальную приуроченность уже в коми-пермяцкой среде; в русских говорах и в языке фольклора (в хороводных, свадебных песнях) этим словом обозначается обычная маленькая цепочка: *Что во-в садике девонька гуляла, Потеряла трои золоты ключи Да со всем со шелковым пояском, Со серебряной поцепочкой* (Юсьва); ср. также в частушке: *Ой ты миленькой ты мой, нам с тобой не вековать. На серебряну поцепочку тебя не приковать*.

Таким образом, заимствованные слова активно используются для обозначения деталей и видов колдовских и знахарских занятий, атрибутов «знающего» – в основном в связи с потребностью дистанцирования в обряде от повседневной речи.

Обширны заимствования **терминов календарной обрядности**, что связано с восприятием коми-пермяками системы праздничных, православных в своей основе традиций русского календаря. Заимствуются хрононимы (названия отрезков времени), номинации атрибутики календарных обрядов, связанных с праздниками, посвященными различным персонажам. Так, слово *цветтё* (*цветтё*) используется в северных говорах коми-пермяцкого языка в значении ‘святочное время, а также время цветения хлебов летом’: *Что зимней январь месяц цветтё, что летом юль месяц цветтё, когда рожь цветёт, когда вся трава цветёт, это тоже цветтё называется. Гадали в Цветтё – сядем на перекрестке в круг, круг головешкой обведем по снегу, палку поставим, за её держимся. Слушаем. Кто-то крикнет – и все испугаются, убегут* (Сойга, Гайнский р-н). Название периода от Рождества до Крещения *Цветтё*, по наблюдениям Т. Н. Бунчук [Бунчук 2000], отмечено в ряде севернорусских говоров. Это слово встречается не только в коми-пермяцком и коми-зырянском языке (где отмечены формы *Цветтё*, *Светтё*), но также известно в большинстве северных ло-

кальных традиций Удмуртии [Стародубцева 2002: 229–249]. Ритуальный веник, который вяжали на Троицу и считали особенно целебным, называют *троицкий* (в Пермском крае ему аналогичен *ивановский веник*, парясь которым, также загадывали здоровье (Юрла)). Воспринимаемый как магический, он известен в Белоруссии (см. [Титовец 2013: 205]), в Сибири [Фурсова 2003]. В форме *троишный веник* он перешел в коми-пермяцкую традицию, где развил дополнительные, новые формы использования (*У меня дома троишный веник есть, я чай завариваю, листья завариваю и пью* (Мочга, Юсьвинский р-н)).

Атрибут пасхального праздника *понакодёук* – ‘корзинка-фонарик из соломы для пасхальных яиц’ (Тетерино, Юсьвинский р-н) получил свое название от *паникадило* ‘центральная люстра в храме’ (из греч. *poly* ‘много’ и *kandela* ‘свеча’). Один из главных символов Пасхи, такая корзинка усиливает сакральность пространства дома, сближая его с храмом. Само изготовление фонарика в русской традиции было ритуализовано: *На Пасху ночью не спят, вяжут всю ночь паникадило, Богу молятся. Вот, утром вешают паникадило...* (Грудная, Карагайский р-н). На русской территории Прикамья отмечается широкая вариативность как в самом оформлении этого обрядового символа, так и в его номинациях – *метляк, соломенник, мизгирь: К Пасхе соломенники делали. Такой фонарик сделают и над столом повесят. Нитку в соломинке пропустишь, потом другую и так между собой цепляешь, а меж ими, чтобы соломинки-то не соединялись, вязали цветные тряпочки* (Березовка, Усольский р-н); *Мы с братом мизгиря делали. Возьмём картошку большую, и в тряпочку серую, ну как мизгирь. Солому ржаную берёшь, прямую, длинную, на неё мелкие тряпочки одеваешь, чтобы лохматый был, и солому в картошку, как ножки, потом к потолку за ниточку* (Ольховка, Чайковский р-н). Обозначение соломенного фонарика как *метляк* (пермское ‘мотылек, бабочка’) устойчиво в христианской символике, где олицетворяет бессмертие и возрождение (ср. выпекание пасхи в виде бабочки, изображение младенца Христа с бабочкой – напр., в картине А. Дюрера «Поклонение волхвов»). Коми-пермяцкая традиция в этом случае ориентировалась на церковную реалию *паникадило* как наиболее распространенный символ с более общими смыслами.

Освоение русских **терминов хозяйственной обрядности** коми-пермяками можно объяснить активным заимствованием ими от русских опыта строительства, ведения сельскохозяйственных работ. Слово *копотика* (от диалектного *копотиха*) обозначает вид помочи – коллективную по-

мощь женщин одной из их круга в обработке льна. Термин *петух* обозначает угощение мастерам, сбивавшим печь: *Петуха в печку садили. Петух – это угощение, закуска да выпивка. Это ненастоящий петух, так называется только «петух»* (Асаново, Юсьвинский р-н). Обычай «петух», получивший название птицы, символизирующей огонь, связан с культом домашнего очага. Отмечено и расширенное использование символа – укладывание в печь угощения для работников, перевозящих дом: *Вот мы дом перевезли на петухе, говорят так, вместе с печкой. А можно и по брёвнам было. Делали сани большие, размером с дом, домкратом подняли, сунули в сани-то, и вот четырьмя тракторами перевезли* (Тимино, Юсьвинский р-н).

Среди **терминов семейной обрядности** отмечены названия, связанные с родильным, рекрутским и особенно со свадебным и похоронно-поминальным обрядами. Заимствования этого круга могут отличаться оттенками смысловых значений (словом *найдан* в северных говорах коми-пермяцкого языка называют незаконнорожденного ребенка, а в русских говорах оно использовалось, чтобы уберечь ребенка от нечистой силы; изначально в славянских культурах мотивировано ритуальным разыгрыванием ситуации находки ребенка случайным прохожим (см. подробно [Голстая 2010: 286])). Название только что призванного на военную службу *новобран* заимствуется для обозначения особого статуса молодого новобранца (фиксируется также в формах *нообран, нообранеч*) и отличается упрощением морфемной структуры: *Которого провожают – новобран, он на лошадь, на ногу кланяется. На колени встанет и кланяется, как будто Богу молится* (Дмитриево, Юсьвинский р-н).

В свадебной терминологии заимствованная лексика используется при номинации чинов, этапов свадьбы, обрядовых процедур. Слово *кудеяр* ‘ряженный на свадьбе’ (в северных говорах; характеризуется как устаревшее) образовано из имени известного по песням разбойничьего атамана, промышленявшего на Волге в XVI в.; позднее так стали называть кудесника, волшебника. Термином *вежливец* (известен и в сибирских говорах – от *вежа* из *ведать* ‘знать’) называли колдуна, знахаря, который на всех свадьбах оберегает молодых от порчи (возможно, освоение термина происходило не без сближения с коми-пермяцким *вежа* ‘святой’). Название *баяр* (в русских говорах также *баяр* (арх.)) обычно распространяется в пермских говорах на участника свадьбы, имеющего особый чин (например, один из *дружек*). Исходно это обозначение знатного

человека, принадлежащего к высшему слою феодального общества в Древней Руси. В коми-пермяцком языке слово закрепилось как общее обозначение приглашенных на свадьбу. Отметим, что заимствовано было даже собирательное название гостей на свадьбе *свадьбовишана* (в пермских говорах также *свадебжана*, *свадьба-шана*, *свалебжана* и пр.).

Русские названия используются для номинации отдельных свадебных эпизодов. Так, название вечера перед обручением носит название *усвоичина*: *Жених придет вечером, условится, на каких лошадях приедут да что да. Усвоиться – так вечер и назывался усвоичина* (Калинино, Юсьвинский р-н). Невестина баня – ритуальное посещение бани перед днем свадьбы – носит название *нывка-баня*: *Перед свадьбой невесте обязательно надо было мыться вместе с девками. Это называлось ныука-баня* (Завижай, Юсьвинский р-н). Эпизод особой свадьбы *убегом мирова(я)* освоен в форме *мирение*: *Потом они поехали на мирение, помирились. С собой надо взять хлеб с солью, с хлебом, солью. И сюда вот над стол вешают полотенце, что они помирились* (Юсьва). Заимствованы также номинации действий, связанных с темой первой брачной ночи, названия деталей свадебной одежды. Обычай «греть постель» и затем уступать ее молодым за определенный выкуп (Конопля, Гайнский р-н) фиксируется также в Воронежской области [Христова 2006]. Распространенное на Русском Севере ношение замужней женщиной особого головного убора *моршень* (от *морщить* из-за обилия складок) выступает как символический знак изменения ее социального статуса.

Среди терминов похоронно-поминальной обрядности отмечено большое количество именованных участников ритуалов (*вытница* ‘плачя’, *покойник*, *покойница*, *поконница* ‘умерший / умершая’), названий ритуальных предметов типа *полать* ‘настил над гробом в могиле’ (от *полати* ‘широкая лежанка в доме’ – родственное слову *полка*: *Доски сверху гроба, чтобы не давило землей. Полать называется* (Рудаково, Юсьвинский р-н)), *чупоршни / чупошни* ‘вязаные тапочки для умершего’ (от названия древнеславянской обуви *поршни*, которое образовано либо от *моршни* из-за складок, либо в связи с *пърть / порт* ‘лоскут’), *каным (канун)* ‘обрядовое угощение на поминках’ (от *канун* ‘молебен перед вечерней службой’). Слово *лестница* (в вариантной форме *лестовица*) означает особое поминальное печенье: *На окно ставили лестовицу, пекли специально из ржаной муки в день похорон. Она стояла сорок дён* (Иринево, Юсьвинский р-н). Термин связан с изображением лестницы на небо на

иконах, в религиозных книгах (*лествица* ст.-слав. ‘лестница’; символизм духовного восхождения на небо описан в свое время Иоанном *Лествичником* в книге «*Лествица*» – в конце VI в.). Печенье *лесенки* (*Вознесенские лесенки*) в русской традиции чаще изготавливались на Вознесение – они должны были «помочь» Иисусу Христу подняться на небеса на сороковой день после его воскресения. Привлечение символа в поминальную традицию связано с желанием облегчить душе умершего восхождение в рай (печенье *лесенки* являлось одним из блюд на поминках сорокового дня преимущественно в центральной и Южной России, реже отмечается как костромской и сибирский обычай; в русской традиции это печенье также могли использовать, напр., в исцелении больных). Примечательно, что термин *лестница* в ряде территорий Коми-пермяцкого округа может наполняться и другим смыслом в рамках одного и того же обряда: *Вяжут, петельки сделают, может два метра, может больше. В могилку опустят. Это лестница будет, для души. Ей ведь выходить надо* (Казённое, Юсьвинский р-н); *Ниточку крючком вяжут, такую длинную сделают ленту. Взять должен кто-то из родственников. Свяжут и в могилку опускают. И оставляют. «Лестница, – говорят, – лестница, чтобы душа выходила». Один конец-то в могилке оставляют, другой к памятнику привязывают* (Дмитриево, Юсьвинский р-н). Аналогична похоронно-поминальной *лестнице дорожка* – особая вязаная (или плетеная) лента: *Дорогу ешо, плетут дорожку, чтобы выходить он мог, иголкой вязальной. Два метра. Туда ложишь, к гробу, и наверх делаешь. Чтобы он мог выходить. Это как лестница. Там ложат под ногами* (Доег, Юсьвинский р-н). Подобное использование обрядового предмета, по нашим наблюдениям, не представленное в русской традиции, является любопытным примером развертывания в коми-пермяцкой культуре универсального символического сближения дороги и смерти. Еще один пример символического «делания дороги» для умершего – поминание его на дороге: *В Бажино провожают, читают молитвы, да что да. Потом останавливают Купроский автобус, заходят в него с кушаньем, заносят питье и поят всех. Знакомых, незнакомых, всех. По дороге душа должна уехать, уйти из дому-то* (Крохалево, Юсьвинский р-н).

Термином *три яства* называют ритуальное угощение на поминках: *Пельмени, яички, конфеты – три яства. Душу провожают тремя яствами* (Крохалево, Юсьвинский р-н; отмечено в русской традиции – Юм, Юрлинский р-н). Поминальная еда одновременно принадлежит двум

мирам [Седакова 2004: 107]; ее вкушение в разных культурах воспринимается не просто как дань уважения умершему, а как своего рода способ созидания ему условий для загробной жизни. Приведенное требование отведать на поминках обозначенные «три ествы» связано с восприятием сладкого как символизирующего сладкую загробную жизнь, яйца как жизни и возможности ее возрождения, горячей дымящейся пищи (пельменей) – вероятно, как доступного умершему способа питания паром (используется в этом качестве при поминании также дымящийся суп, горячий хлеб).

Анализ проникновения в коми-пермяцкий язык элементов русского языка, связанных с обрядовыми реалиями духовной культуры, раскрывает детали активного воздействия русской культурно-обрядовой традиции на коми-пермяцкую. Как показывает тематическая отнесенность заимствованных обрядовых терминов, русская лексика привлекается для выражения самых разных обрядовых реалий, и особенно часто используется в сфере народной магии и семейной обрядности. Процессы усвоения инокультурных элементов отличает стихийность протекания и естественность, поскольку обрядовые практики представляют собой сферу частной, интимной жизни человека. Выявленные формальные и семантические трансформации заимствованного материала в целом ряде случаев свидетельствуют об отличиях языкового сознания русских и коми-пермяков, о том, что заимствование культурного термина связано с явлениями не только языковой, но и социокультурной интерференции. Обрядовая терминология коми-пермяцкого языка предстает и как источник разнообразной этнолингвистической информации, и как сфера взаимодействия двух неродственных лингвокультур.

Примечание

¹ Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ № 16-14-59602 «Лексика и фразеология коми-пермяцкого языка в этнолингвистическом аспекте».

Список литературы

Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX вв. М.: АН СССР, 1958. 391 с.

Бунчук Т. Н. «Житие хлеба»: севернорусская быличка в ряду текстов *vita herbae et vita rei* // Традиционная культура. 2000. №2. С. 98–106.

Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Ар-год-берган: обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск: УИИИЯЛ УрО РАН, 2011. 318 с.

Галкин А. Б. Обломов // Энциклопедия литературных героев. М., 1997. С. 289.

Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Изд-во «Маматов», 2011. 269 с.

Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. 912 с.

Дукарт Н. И. Праздники и обряды весенне-летнего периода в северной деревне // Вопросы истории коми XVII – начала XX вв.: тр. ИЯЛИ Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1975. Вып.18. С. 141–152.

Магия. 2012. URL: <http://3-1.org/modules.php?name=News&file=article&sid=526> (дата обращения: 1.06.2016).

Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. URL: <http://foto11.com/komi/ethnography/wedding/mistery3.php> (дата обращения: 14.07.2016).

Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 107.

СРНГ – Словарь русских народных говоров / под ред. Ф. П. Филина, Ф. П. Сороколетова. Л.: Наука, 1977. Вып. 13. 359 с. Вып. 17. 1981. 383 с.

Стародубцева С. В. Цикличность в русской хороводной традиции Камско-Вятского междуречья // Этномузыковедение Поволжья и Урала в ареальных исследованиях. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2002. С. 229–249.

Степанов А. В. «Кабала» или письмо лешему // Русский фольклор в современных записях: материалы исследовательского семинара «Фольклористика и этнография». СПб.: Российский институт истории искусств, 2007. URL: <http://folk.ru/DB/folk.php?folkID=6&rubr=db1> (дата обращения: 1.06.2016).

Толстая С. М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М.: Либроком, 2010. 386 с.

Титовец А. В. и др. Традиционная культура белорусов во времени и пространстве / А. В. Титовец, Е. Ф. Фурсова, Т. К. Тяпкина Минск: Беларусь. наука, 2013. 579 с.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Глава XLVII. 1980. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/freser_sol/12.aspx (дата обращения: 10.06.2016).

Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточно-славянских народов Новосибирской области. Ч. 2: Обычаи и обряды летне-осеннего периода. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2003. URL: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/library/fursova/calendar.html> (дата обращения: 01.06.2016).

Христова Г. П. Традиции свадебного обряда в селах Лискинского района Воронежской области // Афанасьевский сборник: материалы и исследования. Воронеж: ВГУ, 2006. Вып. 4. URL: www.wantit.ru (дата обращения: 17.06.2016).

References

Belicer V. N. *Oчерки по этнографии народов Коми: 19 – nachalo 20 vv.* [Essays on ethnography of the Komi peoples: the 19th – the early 20th century]. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1958. 391 p.

Bunchuk T. N. 'Zhitie khleba': severnorusskaja bylichka v rjadu tekstov vita herbae et vita rei ['Life of bread': North-Russian bylichka (tale) in some texts vita herbae et vita rei]. *Tradicionnaja kul'tura* [Traditional Culture]. 2000. Iss. 2. P. 98–106.

Dukart N. I. Prazdniki i obryady vesenne-letnego perioda v severnoy derevne [Holidays and rites of the spring-summer period in a northern village]. *Voprosy istorii komi XVII - nachala XX vv.* [Issues of the history of the Komi people 17th – early 20th centuries]. Syktyvkar, 1975. P. 141–152.

Galkin A. B. *Oblomov: Enciklopedija literaturnykh geroev* [Oblomov: encyclopedia of literary characters]. Moscow, 1997. 289 p.

Goleva T. G. *Mifologicheskije personazhy v sisteme mirovozzrenija komi-permjakov* [Mythological characters in the system of the Komi-Permyaks worldview]. St. Petersburg, Mamatov Publ., 2011. 269 p.

Gura A. V. *Simvolika zhivotnykh v slavjanskoj narodnoj tradicii* [Animal symbols in Slavic folk tradition]. Moscow, 1997. 912 p.

Magija [Magic]. Available at: <http://www.3-1.org/modules.php?name=News&file=article&sid=526> (accessed 01.06.2016).

Plesovskij F. V. *Svad'ba naroda Komi* [Wedding of the Komi people]. Available at: <http://foto11.com/komi/ethnography/wedding/mistry3.php> (accessed 14.07.2016).

Sedakova O. A. *Poetika obrjada. Pogrebal'naja obrjadnost' vostochnykh i juzhnykh slavjan* [Poetics of rites. Funeral rites of the Eastern and Southern Slavs]. Moscow, 2004. 107 p.

SRNG – Slovar' russkikh narodnykh govorov [Dictionary of Russian folk dialects]. Leningrad, Nauka Publ., 1977. Vol. 13. 1981. Vol. 17.

Starodubceva S. V. *Ciklichnost' v russkoj khrovodnoj tradicii Kamsko-Vjatskogo mezhdurechja*

[Cyclicity in Russian round dancing tradition of the Kama-Vyatka interfluve]. *Etnomuzykovedenije Povolzhja i Urala v areal'nykh issledovanijakh* [Ethnomusicology of the Volga region and the Urals in areal research]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2002. P. 229–249.

Stepanov A. V. 'Kabala' ili pis'mo leshemu ['Kabala' or a letter to a goblin of the woods]. *Russkij fol'klor v sovremennykh zapisjakh. Materialy issledovatel'skogo seminaru "Fol'kloristika i etnografija"* [Russian folklore in contemporary records. Proc. research workshop "Study of Folklore and Ethnography"]. 2007. Available at: <http://folk.ru/DB/folk.php?folkID=6&rubr=db1> (accessed 1.06.2016).

Vladykina T. G., Glukhova G. A. *Ar-god-bergan: obryady i prazdniki udmurtskogo kalendarya* [Ar-god-bergan: ceremonies and festivals of the Udmurt calendar]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2011. 318 p.

Tolstaja S. M. *Semanticheskie kategorii jazyka kul'tury. Oчерки po slavjanskoj etnolingvistike* [Semantic categories of the language of the culture. Essays on Slavic ethnolinguistics]. Moscow, Librokom Publ., 2010. 386 p.

Titovec A. V. et al. *Tradicionnaja kul'tura belorusov vo vremeni i prostranstve* [Traditional culture of the Byelorussians in space and time]. Minsk, Belarus. navuka Publ., 2013. 579 p.

Frazer J. *Zolotaja vetv'* [The Golden bough]. Chapter 47. Available at: http://sbiblio.com/biblio/archive/freser_sol/12.aspx (accessed 10.06.2016).

Fursova E. F. *Kalendarnye obrjady* [Calendar rites] *Obychai i obrjady letne-osennego perioda* [Customs and rites of the summer-autumn period]. Institute of archaeology and ethnography of the Russian Academy of Sciences. 2003. Part 2. Available at: <http://www.sati.archaeology.nsc.ru/library/fursova/calendar.html> (accessed 01.06.2016).

Khristova G. P. *Tradicii svadebnogo obrjada v sjolakh Liskinskogo rajona Voronezhskoj oblasti* [Traditions of wedding rites in villages of the Liskinskiy district of the Voronezh region]. *Afanasiev collected articles: materials and research*. Voronezh, Voronezh State University Publ., 2006. Iss. 4. Available at: www.wantit.ru (accessed 17.06.2016).

PECULIARITIES OF MASTERING RUSSIAN FOLK MYTHOLOGICAL NAMES
AND RITUAL TERMS IN THE KOMI-PERMYAK LANGUAGE

Ivan A. Podjukov

Professor in the Department of General Linguistics

Perm State Pedagogical-Humanitarian University

The article considers how the Komi-Permyak language masters Russian (mostly dialect) vocabulary and phraseology connected with nomination of ritual realia and categories. Areas of Komi-Permyak ritual tradition characterized by the most active linguistic borrowing processes are revealed; differences in the experience of the contacting cultures is shown based on linguistic material. Ethnic peculiarities of ritual communication reflected in semantics of borrowed terms, the interference of cultural and social values of the Russian and Komi-Permyak ethnoses are examined.

The analysis of mastering Russian folk cultural terms in the Komi-Permyak language is carried out at the phonetic, grammatical, lexical and semantic levels. The peculiarities of loan translation of cultural terms, linguistic interference and Russian term-production of bilingual Komi-Permyaks are described. Semantic groups of borrowed terms referring to magic, everyday, family rites (nominations of ritual attributes, characters, cultural events) are examined, functions of loanwords in the verbal ritual code (euphemization, ritual foreign-speaking) are characterized. Ethno-cultural connotation of ritual terms is revealed by means of analyzing motivation of a particular term. Borrowed terminological nominations are found to reflect transformation, creative renewal, and resemantization, on the one hand, and deformation of borrowed cultural forms, on the other hand. Similarities in the processes of mastering Russian ritual vocabulary in the Komi-Permyak language and the nature of cultural borrowing in other Finno-Ugric (Komi-Zyryan, Udmurt) languages are noted. The approaches used to study loanwords concerning spiritual culture allow us to describe the ways how borrowed ritual terms are adapted in the Komi-Permyak cultural and linguistic environment and make a conclusion about spontaneous, natural mastering of Russian folk ritual culture terminology in the Komi-Permyak language. The relevance and importance of studying the Komi-Permyak vocabulary and phraseology related to spiritual culture is emphasized in terms of linguoculturological and ethnolinguistic aspects.

Key words: Russian dialect ritual terminology; Komi-Permyak terms of folk culture; linguistic borrowings; ways of mastering loanwords.