

П. Ф. Лимеров (Сыктывкар)

**Термин *вежа* в контексте мифопоэтических представлений
коми**

В коми языке термин *вежа* имеет значение 'святой, священный, освященный' и входит в круг понятий, имеющих отношение преимущественно к христианской религиозной лексике. Ср. *вежа ва* 'святая вода', *вежа дыр* 'святки', *вежа лун* 'цер-

ковный праздник'¹, а также *вежай* 'крестный отец', *вежай* 'крестная мать', *вежати* 'крестный сын', *вежаныв* 'крестная дочь'². В значении 'святой, священный' термин встречается в древнепермских богослужебных текстах. Ср.: *Сэь тырисныс быдён вежа полтёсон*. 'Исполнишася вси Духа свята'³. Корреляция значений 'крестный' и 'перекресток' *туй веж* (*туй* 'дорога') позволила В. И. Лыткину вывести этимологию *веж* как 'крест'. Аналогично рассматривает проблему А. Туркин, придя к выводу, что термин *веж* изначально имел значение 'крест', поэтому легко "прошел" христианскую верификацию⁵.

Однако формант *веж* образует целый ряд других значений, не совсем соотносимых с понятием 'крест'. Значения представляют собой как бы ряд уровней, производных от исходного сгнификата, правильное "прочтение" их возможно лишь в контексте данной культурной традиции.

По отношению к термину *вежа* прежде всего следует отметить его амбивалентность, функционирование его в аспектах 'святого' и 'нечистого'. Ср. представления коми о бане: *пывсянсь миян шуёны, мый вежа пё. Мый сэтчё ассъёд няйттё быдён мыськан, чышкан и ставсё лэдзан да. Абу пё чистой ся*. 'Баня у нас нечистой считается. Что туда все свою грязь вымывают, вытирают и выпускают. Нечистая она'⁶. Баня также считается обиталищем конкретного духа, обладающего особой вредоносностью. В некоторых районах банный дух рисуется существом женского пола, известным под названием *вежань*, *вежа горань*: *вежаньыс сэні (пывсянас) вермас пё вежны кагатё. Оз ков пернатём кагатё пывсянас кольны*. 'Банница (букв. нечистая) может подменить ребенка. Нельзя ребенка без креста в бане оставлять'⁷. По представлениям коми и удмуртов водяные духи в период святок обитают именно в банях. Диалектные названия этих духов *вежа войя*, *вежа пуляк* репрезентируют значение 'нечистый дух', букв. 'ночной дух', 'маленький дух' (к.-удор. *туль* 'мелочь, очень мелкий')⁸. Л. С. Грибова отождествляла кз. *вежа* в значениях 'святой и нечистый (черт)' с кп. *чуд*⁹. Кроме того, кз. *вежа* полностью тождественен удм. *вожо*; ср. удм. обозначения святочных духов *вожоос*.

Таким образом, амбивалентность термина может быть обусловлена отношением его к обозначениям различных сфер сакрального: божественное, святое имеет положительную оценку, в

то время как нечистое, загробное, “связанное с запретом входить с ним в контакт” – отрицательную¹⁰.

Коми *вежа* / удм. *вожо* считаются производными (суф. -а / -о) от общепермского **wężz* ‘сильное желание, злоба, зависть’, происходящего от фуг. **wiżz* ‘зеленый-желтый’, ‘горький’, ‘злость, зависть, злоба’¹¹. В коми языке цветовые обозначения желтого и зеленого терминологически не различаются, однако внутри термина *веж/виж* пара желтый-зеленый образует бинарную оппозицию, в которой зеленый цвет выступает синонимом расцвета – зеленой природы (ср. кп. *вежӧтны* ‘зеленеть’, *озим-мез вежӧтӧны* ‘озимые зеленеют’)¹², тогда как желтый может означать увядание природы и болезнь человека. Ср. *кор вижӧ-дӱгӧн* ‘когда желтеет листва’, *син еджыдыс вижӧдӧма* ‘белки глаз пожелтели (от болезни)’, *виж висьӧм* ‘желтуха’¹³. При лечении желтухи практиковались магические методы. Так, больного заставляли смотреть на хребет только что выловленной щуки. При этом предполагалось, что желтизна лица перейдет на рыбу¹⁴. Щука известна как ипостась водяного “куль васа”. С этим способом лечения было связано представление о возможности обратной передачи болезни в иной мир посредством его представителя. Желтый цвет может выступать в качестве эвфемистического обозначения *орта* в контексте предсказания судьбы-смерти: “На Печоре было. Человек в желтом приходил. Я лежу дома. Дочь моя болела. И очень скромно так крупный человек заходил, в желтой одежде (*виж паськӧма*). А потом моя дочь померла. Беззвучно заходил. Если бы шумел, испугалась бы. Это, видно, смерть заходила, сама думаю”¹⁵. К ассоциативному ряду болезнь-смерть концептуально близок мотив *холода*, который может быть выражен фразеологизмом *веж мороз* ‘жестокий, крепкий мороз’¹⁶. Ср. мотив замерзания как один из вариантов наказания потусторонним миром за нарушение каких-либо предписаний. Вообще, холод может быть противопоставлен теплу как мертвое живому. Как известно, желтый и зеленый относятся к так называемым теплым цветам спектра, поэтому употребление термина *веж* в обозначении ‘холода’ лишь подтверждает его хтонический смысл. Сниженная семантика термина прослеживается также в определении им “нечистых” человеческих выделений. Ср. *веж ор* ‘желтый гной’; в случае рвоты с желчью говорят “*вижыс петӧ*”

'желтизна выходит', хотя желчь обозначается как *сõп*¹⁷. Мотив растекшейся желчи характерен при определении некоторых негативных явлений с точки зрения носителей языка. Ср. *Вывті нин янзыысьтõма лякõма. Абу чернилаõн гижõма письмõсõ, а курыд сõптõн*. 'Очень уж бессовестно оболгано. Не чернилами написано письмо, а горькой желчью' [Юхнин В. В. Огни тундры]¹⁸. *Сõптыс сылõн потõ*. 'Ему уж невтерпеж от любопытства' (букв. 'у него уже лопается желчный пузырь')¹⁹. О потерянной вещи говорят: *Сõптыс потõ, да кыптас*. 'Придет время, и найдется' (букв. 'желчный пузырь лопнет, и всплывет')²⁰. Фразеологизм связан с представлением об утопленнике, который якобы должен всплыть после того, как лопнет желчный пузырь. Здесь растекшаяся внутри тела желчь в плане смерти как бы подменяет кровь, ассоциирующуюся с жизнью. Таким образом, оппозиция жизнь-смерть в физиологическом коде может быть выражена противопоставлением крови и желчи – *вур/сõп*, а в цветовом коде – красного и желтого – *гõрд/виж* (ср. к. *гырд* 'кровь')²¹. Последняя оппозиция наиболее актуальна в плане здоровья-болезни, где болезнь, как правило, обозначается желтым цветом, тогда как здоровье – красным. Ср. *Гõрд потõ (чужõмыс)* 'красный как кумач (о лице)' – говорят, когда хотят подчеркнуть исключительное здоровье человека.

Оппозиция чистого (священного) – нечистого, реализованная в прапермском **vež* и предполагающая определенную амбивалентность, эксплицирует значение "перемены", которое является основным содержанием ряда слов: *туй веж* 'разветвление дорог, развилка, перекресток', *веж* 'скрещение нитей основы', *вежсон, падвежсон* 'крест-накрест' (удм. *вож* 'перекресток, перепутье'; *веж* 'цен (ткац. каждый из двух рядов)', мар. *важык* 'криво, кривой', а также *вежны* (удм. *вошьяны* 'менять, обменивать, обменять')²². В качестве концепта "перемена" может означать переход из одного состояния (статуса) в другое. Так что представляется справедливым наблюдение Л. С. Грибовой о семантической тождественности слов на *веж*: *вежань* 'крестная', *вежай* 'крестный', *вежалун* 'именины', *вежласьны* 'изменяться, переменяться'²³. В частности, именины или день рождения означают перемену возраста, а терминами *вежань* и *вежай* обознача-

* С выходом желчи, возможно, связано понятие *веж петõ* 'зависть', букв. 'желтое выходит'.

ются лица, осуществляющие перемену статуса ребенка посредством обряда крещения (к. пыртѡм). Соответственно, ребенок как бы совершает переход от “нечистого” состояния к “чистому”. Новое состояние (статус) фиксируется терминами *вежа ти* ‘крестный сын’ или *вежа ныв* ‘крестная дочь’. С другой стороны, возможен обратный переход в “нечистое” состояние, который воспринимается как подмена своего, “чистого” ребенка чужим, “нечистым”, связанным с потусторонним миром. Болезненный, хилый ребенок называется *вежѡм* ‘подменный’. Наиболее вероятным местом подмены считается баня, в которой некрещенного (или без креста) ребенка оставляют одного. Функцию подмены осуществляет банник (банница). Ср. в связи с этим приведенное выше локальное название банницы *вежань*, которая здесь выглядит как подменяющая. Характерно, что подменный ребенок ассоциируется с деревянным чурбаном, “чуркой” или веником. Более того, ребенок, считающийся *вежѡм*, исключается из сферы “своего”: по отношению к родителям он является совершенно инородным телом, “чужим”, в то время как настоящий ребенок находится в потустороннем мире, в сфере “чужого”. Таким образом, появление *вежѡм* нарушает ситуацию космического равновесия и требует определенных ритуальных действий, направленных на его восстановление.

Все существование *вежѡм* отмечено печатью инобытия: он не растет, не говорит, не ходит²⁴, его существование – только видимость жизни, но таковым не является. Действия знахаря направлены вроде бы на то, чтобы разрушить эту видимость: ребенка, считающегося *вежѡм*, кладут под поганое корыто и рубят на нем веник, при этом подразумевается, что *не вежѡм* выздоровеет, *вежѡм* умрет. Смерть же связывается с превращением его в обрубок дерева (чурку). Возникающий здесь мотив рубки дерева, как правило, соотносится с символикой смерти. Так, в семантике сновидений пилака дров имеет значение смерти, пилить дрова – оборвать жизнь²⁵, аналогично у татар: рубка дерева предвещает смерть. Мотив имеет и более широкие параллели²⁶. В подобных примерах угадывается ассоциативная связь между человеческой жизнью и жизнью дерева, так что мотив рубки представляется метафорой отправления на тот свет. Таким образом, действия знахаря в первую очередь направлены на “освобождение души” *вежѡм*, отправление его в загробный мир²⁷. В результате душа

“нечистого” ребенка возвращается в сферу “чужого” и космическое равновесие восстанавливается.

Более глобальному нарушению космического равновесия соответствует понятие *му вежсӧм* “светопреставление”. В эсхатологических концепциях светопреставление означает изменение, перемену статуса космоса, конечный аспект космической энтропии. Ср. к. термин, обозначающий космогенез, – *му пуксигӧн*, букв. ‘при становлении земли’, *му вежсӧм*, букв. ‘изменение, перемена земли’. С другой стороны, тема изменения и связанного с этим обновлением космоса проигрывается в основном годовом ритуале, приуроченном к периоду зимнего солнцестояния, более известного как святочный (к. ‘святки’ *вежа дыр*; удм. *вожо дыр*, где *дыр* ‘время’). Святки считаются одним из кризисных переломных периодов годового цикла и характерны отменой символических границ между сферами реального и потустороннего. В. Н. Топоров видит в этой ситуации возвращение к некоей пространственно-временной точке, “которая становится зародышем (“родимым местом”) будущего пространства и будущего времени, создаваемых заново в каждом новом цикле творения”²⁸. Таким образом, *вежа дыр* можно трактовать как “время изменения, перемены”. Кроме того, возвращение к докосмогонической ситуации означает символическое разрушение одной из фундаментальных оппозиций жизнь/смерть, что находит выражение во вторжении святочных духов, душ умерших в мир живых (*вежа войя*, *вежа туляк* и т. п.). Иными словами, в термине *вежа дыр* манифестируется и значение “нечистоты” периода, связанного с проникновением сил загробья.

Таким образом, различные уровни значений термина *вежа* представляют собой план выражения основного концепта – ‘изменения, перемены’. Концепт ‘перемены’ обуславливает внутреннюю амбивалентность термина, обращенность его внутри себя к двум противоположным смыслам, при этом сам термин является как бы медиатором между ними.

Примечания

¹ Коми-русский словарь / Под. ред. В.И.Лыткина. М., 1961. С. 83.

² Там же. С. 84.

³ Лыткин В. И. Древнепермский язык. М., 1952. С. 43.

⁴ Там же. С. 125.

⁵ Туркин А. И. О происхождении одной группы терминов родства в коми языке // Пермистика 3. Сыктывкар, 1992. С. 151.

⁶ Материалы фольклорной экспедиции 1981 г. в Княжпогостский и Усть-Вымский р-ны. (Соб. Е. В. Ветошкина. Архив КНЦ. Ф. 5, 0.2, Д. 279. Л. 108.

⁷ Там же. Л. 109.

⁸ Соврачева В. А., Безносикова Л. М. Удорский диалект коми языка. М., 1990. С. 226.

⁹ Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. М., 1975. С. 110.

¹⁰ Топоров В. Н. Язык и культура: об одном слове-символе // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988. С. 21.

¹¹ Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970. С. 49-50.

¹² Коми-пермяцко-русский словарь. М., 1985. С. 61.

¹³ Коми-русский словарь. С. 104.

¹⁴ Ильина И. В. Лекарственные средства растительного, животного и минерального происхождения в народной медицине коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 60. (Труды Ин-та яз., лит. и истории Коми фил. АН СССР. Вып. 28.)

¹⁵ Текст былички любезно предоставлен О. И. Уляшевым из личного архива.

¹⁶ Плесовский В. Ф. Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы). Сыктывкар, 1986. С. 25.

¹⁷ Ракин А. Н. Коми анатомический словарь. Сыктывкар, 1991. С. 111.

¹⁸ Коми-пермяцко-русский словарь. С. 447.

¹⁹ Плесовский В. Ф. Указ. соч. С. 141.

²⁰ Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Указ. соч. С. 80.

²¹ Плесовский В. Ф. Указ. соч. С. 41.

²² Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Там же. С. 49-50.

²³ Грибова Л. С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям. Архив КНЦ. Ф. 11., 0.1., Д. 54., Л. 24.

²⁴ Грибова Л. С. Указ. соч. С. 107.

²⁵ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 60.

²⁶ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. ТИААЭ. Т. 15. Вып. 2. М.-Л., 1937. С. 47.

²⁷ Шаранов В. Н. Ель, сосна и береза в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-

Востока европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 127. (Труды ИЯЛИ. Вып. 57.)

²⁸ *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаиче-ский ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.