

Связь сказки с традиционно-бытовой культурой народа коми

Надежда Степановна Коровина

(Институт языка, литературы и истории Коми научного центра
Уральского отделения РАН: Российская Федерация,
Республика Коми, 167982, г. Сыктывкар,
ул. Коммунистическая, д. 26)

Аннотация. Статья посвящена исследованию взаимосвязи народных сказок с традиционной бытовой культурой народа коми. Особое внимание в ней уделяется методологической концепции В. Я. Проппа, которая рассматривает народную сказку через призму этнографизма. В ходе проведенного исследования установлено, что одним из важных факторов формирования стилистической обрядности коми народной сказки стали культурно-бытовые явления, относящиеся к различным сторонам исторической действительности: древнейшие представления, обряды, обычаи, верования. Как специфическое явление народного творчества многие сказочные формулы¹, генетически связанные с бытовыми основами, создавались путем выделения из различных этнографических субстратов. Однако если в архаическом искусстве некоторые древнейшие представления, отраженные в коми традиционных формулах, скорее всего, были связаны с какими-то конкретными моментами обрядов, обычаев, то их рефлексy в современных сказочных стереотипах приобрели черты формально-поэтического приема и выполняют функции эстетического характера.

Ключевые слова: коми народная сказка, традиционная формула, этнографический субстрат, погребальный обычай, обряд посвящения, традиция, типология.

Работа выполнена в рамках плановой темы НИР «Поэтика фольклора народов Европейского Севера России в синхронии и диахронии» (рег. № 12105140044-2).

Дата поступления статьи: 10 июня 2025 г.

Дата публикации: 25 сентября 2025 г.

Для цитирования: Коровина Н. С. Связь сказки с традиционно-бытовой культурой народа коми // Традиционная культура. 2025. Т. 26. № 3. С. 51–60.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2025.26.3.007>

¹ Традиционная формула в сказке — это «структурно организованный отрезок повествования, закрепляющий определенный смысл в форме устойчивого стилистического оборота» [Герасимова 1978, 73]. В данной статье мы придерживаемся определения сказочной формулы, предложенного Н. М. Герасимовой, поскольку в нем учитывается не только стабильность состава формул и их языкового оформления, их устойчивость в традиции, но и смысловая значимость формульной семантики в тексте.

В истории науки есть ключевые фигуры, деятельность которых становится знаковой для последующих поколений исследователей. К числу таких крупных деятелей науки, несомненно, относится и доктор филологических наук, профессор Владимир Яковлевич Пропп. Как отмечает С. Ю. Неклюдов: «Существует понятие “человек века”. Так иногда называют людей, оставивших особенно заметный след в культурной или общественной жизни эпохи. Теперь, когда закончилось подведение итогов ушедшего столетия, можно с полной уверенностью сказать, что в списке крупнейших ученых-гуманитариев XX века — таких как Роман Якобсон или Клод Леви-Стросс — стоит и имя Владимира Проппа, которому принадлежит один из первых опытов разработки структурных методов в гуманитарных науках» [Неклюдов 2021, 118].

Следует отметить, что В. Я. Пропп оставил заметный след и в истории коми фольклористики. В 1947 г. известный ученый дает согласие стать научным руководителем диссертационной работы Ф. В. Плесовского. В 1951 г. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН он защищает первую в коми фольклористике кандидатскую диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук на тему «Сказки народа коми» и становится первым профессиональным коми фольклористом, а впоследствии известным ученым-сказковедом.

Хотя вклад В. Я. Проппа в российскую фольклористику, в том числе и в сказковедение, огромен, он до сих пор не оценен по достоинству. Вместе с тем по прошествии времени становятся более отчетливыми контуры его деятельности в различных аспектах исследования сказочного эпоса. Одним из самых значительных достижений методологического порядка в сравнительно-исторических исследованиях В. Я. Проппа был разработанный им и примененный к ряду сказочных сюжетов принцип этнографизма, т. е. обнаружение в этих сюжетах этнографических корней и связей. Известный ученый убе-

дительно доказал возможность и необходимость объяснять сказку через «обряды, мифы, формы первобытного мышления и некоторые социальные институты» [Пропп 1998, 130]. Теория В. Я. Проппа, изложенная в работе «Исторические корни волшебной сказки» (1946), до сих пор пользуется авторитетом среди филологов, хотя сегодня отмечаются и ее недостатки.

Так, В. М. Жирмунский, дав в 1946 г. самую высокую оценку исследованию В. Я. Проппа, все же счел преувеличением возведение всех волшебных сказок к обряду инициации [Жирмунский 1947, 97–103].

О гиперболизации обряда инициации писал Е. М. Мелетинский. По его мнению, сказка синтезирует разные мифологические и ритуальные пласты, а не сводится только к одному типу обряда. Анализируя сказочные мотивы, В. Я. Пропп часто объяснял их через социальные и обрядовые практики, тогда как Е. М. Мелетинский настаивал на важности мифологического мышления как самостоятельного источника сказочной образности [Мелетинский 1976].

Высоко ценил работы В. Я. Проппа В. Н. Топоров, но в некоторых аспектах расходился с его методологией. Ученый отмечал, что В. Я. Пропп иногда гипертрофирует роль обрядов в формировании сказочных сюжетов. Хотя связь между сказкой и ритуалом несомненна, В. Н. Топоров считал, что В. Я. Пропп недооценивает влияние мифологии и собственно литературной традиции [Топоров 1995].

Были замечания и по поводу конкретных интерпретаций фольклорных мотивов и образов (например, «слепота демона», «лесная хозяйка» Баба Яга, сказочный змей [Новиков 1974, 177–179]).

На данный момент никто из исследователей не опроверг основные положения, выдвинутые В. Я. Проппом, и не предложил альтернативную теорию происхождения волшебной сказки. Существуют работы, предлагающие другие точки зрения, но они не опровергают теорию ученого, а дополняют ее, показывая тот же самый материал с другой стороны.

Идеи В. Я. Проппа об этнографическом субстрате волшебной сказки продолжают развиваться в современных исследованиях, соединяя фольклористику, антропологию и культурную историю (см., например, работы Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова [Иванов, Топоров 1974], А. К. Байбурина [Байбурин 1993] и др.). Современные авторы не только применяют его методы, но и расширяют их, адаптируя их к новым культурным формам в контексте новых медиа, цифровых технологий. Так, в работе «Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты» С. Ю. Неклюдов рассматривает интернет-мемы как новую фольклорную форму [Неклюдов 2002, 3–7]. Если В. Я. Пропп искал корни сказок в обрядах, то А. А. Панченко в своих работах анализирует мемы как ритуалы цифровой культуры [Панченко 2022, 14–29]. Расширяется и география исследований. Например, Е. С. Новик выявляла ритуальные корни сказок народов Сибири [Новик 2004].

Несмотря на то что работа В. Я. Проппа не идеальна с точки зрения современной науки, она остается классикой фольклористики, помогает увидеть в сказках древние пласты культуры и использовать этот подход для изучения национального фольклора разных народов.

Взгляд В. Я. Проппа на исторические корни волшебной сказки прочно утвердился и в коми фольклористике. Однако при изучении древней коми культуры исследователям в большинстве своем приходится оперировать разрушенными, разрозненными фрагментарными фактами, так как большинство материалов не нашло сколько-нибудь целостного отражения в письменных памятниках. Многие обряды и обычаи можно лишь реконструировать путем анализа поздних материалов, утративших уже прямую связь со своим историческим прошлым.

И в этом случае «драгоценным историко-этнографическим источником» [Пропп 1976, 29–30] при изучении древнего мировоззрения коми может стать сказка, так как он «...в генетическом, функциональном и образно-содержа-

тельном плане связан с социальными и бытовыми институтами народной жизни, с обрядами, с бытовыми традициями и устойчивыми повторяющимися ситуациями. Они составляют для него почву и арсенал» [Путилов 1976, 203]. Конечно, сказочный материал не отражает какой-либо законченный цикл действий, связанный с обрядом или обычаем. В то же время отдельные сказочные сюжеты, мотивы, включая многие традиционные формулы, содержат элементы архаических представлений, характеризующих те или иные стороны традиционно-бытовой культуры народа коми. Отражаясь в сказках, они придают повествованию особый национальный колорит. Об этом свидетельствует, в частности, и традиционный сказочный стереотип, который условно можно назвать «формулой наказания». Встречается она в основном в сказках на сюжеты о невинно гонимых («Братец и сестрица» — СУС 450; «Подмененная жена» — СУС 403). Дочь Ёмы в наказание привязана к конскому хвосту и растерзана: *«Ёма локтö ныв ордö гöститны. Паньд лоö юрыс. “Час жö тайöс ме нуа нылöйлы шыд гырничыс вылö, гаикö, абу на да”. А юрыс шуас: “Мамöй, мамöй, тайö öд менам юр чашкай”. Ёма шуö: “Тьфу, тьфу! Мый тайö чудитчö!” Мунас, мунас да кийс паньд лоö. “Час жö ме тайöс нылöйлы кураныс вылö нуа. Гаикö, сылön и кураныс абу да!” — “Мамöй, мамöй, тайö öд менам кий” — “Тьфу, тьфу! мый нö тайö чудитчö!” Мунас, мунас да кок пöлыс паньд лоö. “Час жö ме тайö нылöйлы нуа коколюка пыдди, гаикö, налön коколюкаыс абу да”. — “Мамöй, мамöй, тайö öд менам кокй!” — “Тьфу, тьфу! Мый нö тайö чудитчö!” Мунас, мунас да рушкыыс паньд лоö. “Час жö ме тайöс нылöйлы пожйыс вылö нуа. Гаикö, налön пожйыс абу да”. — “Мамöй, мамöй, тайö öд менам рушкуй. — “Тьфу, тьфу! Мый нö тайö чудитчö!”»* (Ёма идет к своей дочке в гости. Находит голову. «Дай-ка я отнесу ее дочери для горшка, может, у них нет еще». А голова говорит: «Мама, мама, это ведь моя голова». Ёма говорит: «Тьфу, тьфу! Что это чудится мне!» Шла, шла, руку на-

шла. «Дай-ка я ее вместо граблей дочери отнесу. Может, у них и граблей-то нет!» — «Мама, мама, это ведь моя рука». — «Тьфу, тьфу! Что это чудится мне!» Шла, шла, ногу одну нашла. «Дай-ка я ее отнесу дочке вместо кочерги, может, у них и кочерги-то нет». — «Мама, мама, это ведь моя нога!» — «Тьфу, тьфу! Что это чудится мне!» Шла, шла, живот увидела. «Дай-ка я ее отнесу дочери вместо сита. Может, у нее и сита-то нет». — «Мама, мама, это же мой живот». — «Тьфу, тьфу! Что это чудится мне!» [Плесовский 1976, 17–18]².

Соотношение предметов и частей растерзанного тела может варьироваться в разных сказочных текстах: *нога* — кочерга, ступа, чесалка; *руки* — грабли; *голова* — горшок для супа, корыто для стирки; *глаза* — бусинки; *живот* — сито; *спина* — берестяной лоток. Как видно из приведенных примеров, растерзанное тело предстает как набор элементов, пригодных в хозяйстве.

К рассмотренной выше типологически близка формула, которая сопровождает появление бабы-яги: «<...> локтѹ яга-баба: *гыр* — *вѡв*, *тойын* — *орыс*, а *пач чышкан лыскѡн туйсѡ чышкас*» (<...> идет баба-яга: ступа — лошадь, пест — кнут, а помелом дорогу подметает) [НМРК. КП 12486. Л. 2]; «*Ёмаыс доддялас: гыр* — *вѡв*, *шердын* — *додь*, *тойин* — *плеть*» (Ёма запрягла: ступа — лошадь, берестяной лоток — сани, пест — кнут) [Fokos-Fuchs 1954, 32]. Ср.: в русских сказках: «...выехала из лесу баба-яга — в ступе едет, пестом погоняет, помелом след замечает» [Афанасьев 1985, 129].

Значение данных формул, несомненно, воспринимается метафорически, однако корни подобных описаний уходят к древнейшим мифологическим представлениям. По мнению В. Я. Проппа, «<...> очаг появляется в истории вместе с культом предка-мужчины. Очаг, собственно, не вяжется с ягой-женщиной, но вяжется с родоначальницей-женщиной. Очаг как родовой (мужской) признак переносится

на образ яги. Поэтому ей приписываются всяческие атрибуты женского характера, связанные не столько с очагом, сколько с кухней: кочерга, метла, помело; отсюда связь с другими аксессуарами кухни — с пестом, толкачом и т. д.» [Пропп 1998, 171].

Этнографический субстрат лежит в основе и некоторых традиционных устойчивых мотивов. К примеру, в сказках на сюжет «Мачеха и падчерица» (СУС 480) обнаруживается мотив «подмена съедобного несъедобным»: падчерице перед отправкой ее в лес мачеха положила вместо съедобных продуктов несъедобные: «*Тьѡтка шыдѡс пыдди пуктис дзимбыр, пызь пыдди — лыа*» (Тетка вместо крупы положила дресву, вместо муки — речной песок) [НМРК. КП 12482/1-23. Л. 219]. Перечень «несъедобных» продуктов в коми сказках может варьировать: «*А сылы пуктисны пызь пыдди лыа, нянь пыдди — кирпич, сов пыдди — дзимбыр*» [Рочев 1991, 115] (А ей положили вместо муки речной песок, вместо хлеба — кирпичи, вместо соли — дресву); «*Шыдѡс пыдди сылы пуктисны пыльнѡй пызь, яй пыддиыс — сисъем пу торъяс*» (Вместо крупы положили ей опилки, вместо мяса — сгнившие щепки) [НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 72 «а». Л. 445]. Рассматриваемый устойчивый мотив «подмена съедобного несъедобным», став формулой, закрепляется в сказке сюжетного типа «Мачеха и падчерица» (СУС 480), выражает смысл мотива и становится его знаком. Следовательно, формула выступает одним из способов воплощения мотивного содержания.

В основе рассматриваемого стереотипа, по всей видимости, лежат архаические представления, связанные с обрядом посвящения. Как отметил В. Я. Пропп, «...обряд посвящения был школой, учением в самом настоящем смысле этого слова» [Пропп 1998, 195]. Посвящаемые девушки не только изучали обряды, ритуалы племени, но и подвергались различ-

² Здесь и далее при цитировании коми сказок, если не указано иное, перевод с коми сделан автором статьи.

ным обрядовым испытаниям, которые были направлены на то, чтобы передать им социальные нормы, относящиеся к женскому половому стереотипу поведения. Возможно, одно из таких обрядовых испытаний и нашло отражение в рассматриваемой формуле. Однако в сказочном тексте оно переосмыслено в соответствии с идейно-художественной функцией сказки. Введя этот мотив в сказку, рассказчик пытался усилить драматизм данного эпизода, показав, с одной стороны, бессердечность мачехи, а с другой — заострив внимание на бедствиях обездоленной, невинно гонимой падчерицы и создав ее положительный образ. Как только девушка, проявив доброту, пытается угостить своими «гостинцами» собаку, кошку и петуха, которые впоследствии становятся ее помощниками, несъедобные продукты в лесной избушке тут же становятся съедобными: «Видлас, а сылѣн кирпичид нянь лоѣма, лыаыд — пызь, а дзимбырыд — сов» (Смотрит, а кирпич у нее превратился в хлеб, речной песок — в муку, а дресва — в соль) [Рочев 1991, 115].

Типологические параллели можно найти и в сказках других народов. Так, в одной из алтайских сказок перед героем выставляют еду, приготовленную из насекомых, ящериц, но, когда он начинает ее есть, она превращается в обычную вкусную пищу. Исходя из этого, герой проявляет уважение к хозяевам и в их лице обретает добрых советчиков [Садалова 2008, 104]. Все эти варианты сказочных мотивов схожи: герои в них испытываются на доброту и человечность.

Значение многих рассмотренных формул в настоящее время, несомненно, представляется непонятным и даже необычным. Тем не менее такое значение способствует выражению мысли о несовместимости героя и той обстановки, в которую он попал, а следовательно, ее неестественности и «сказочности». Помимо этого, формулы в полном соответствии с задачами жанра вносят дополнительное драматическое начало, особенно в тех случаях, когда они вложены в уста антагониста.

Так, одной из наиболее популярных и известных в русской сказке является формула узнавания человека сверхъестественным существом по запаху: «Избушка повернулась, там баба-яга: “Тьфу, тьфу, русским духом пахнет! Зачем красная девушка пришла?”» [Корепова 1992, 43]. Подобные стереотипы традиционны и для коми сказок: «Сэтчѣ локтѣ Ёма: “Уп, уп, тавун тай роч дук кылѣ, свежей яй меным”» (Туда идет Ёма: «Уп, уп, сегодня русским духом пахнет, свежее мясо для меня») [НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 302. Л. 116].

Данная формула неоднократно рассматривалась фольклористами и лингвистами. Историю формирования значения этого стереотипного выражения в обобщенном виде можно найти в исследованиях Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова: «Для относительно позднего времени (по крайней мере) этническая интерпретация этой формулы кажется несомненной. <...> Для более раннего времени, видимо, верна интерпретация, связывающая эту формулу с ритуалами, во время которых посвящаемый очищается от чуждых запахов (например, от женских), что касается еще более древней эпохи, то можно вслед за А. Н. Афанасьевым и В. Я. Проппом думать, что за формулой типа <...> “чую человечину” кроется противопоставление свой/чужой в двух вариантах — человек — нечеловек и живой человек — мертвый человек» [Иванов, Топоров 1965, 158–159].

Все эти смыслы в «снятом» виде присутствуют, на наш взгляд, и в оригинальной коми формуле, заменяющей заимствованную: «О, котийѣс дук кылѣ» (О, запах горелого слышится) [НМРК. КП 12490. Л. 4]. В данном случае запах «нездешнего» человека ассоциируется с запахом дыма, гари, т. е. человеческого жилища (ср., например, допермское значение слова *котийѣс* ('дым, чад, гарь') [Лыткин, Гуляев 1999, 136]. Пример, типологически близкий к рассматриваемому, имеется, например, в сказках народа зулу: «Говорится, если человек умер тут на земле, что пошел он к умершим, и они говорят: сначала не подходи к нам, ты еще пахнешь очагом. Они говорят: оставайся

вдалеке от нас, пока не остынешь от очага» [Пропп 1998, 159].

Исследование коми сказочных сюжетов показывает, что многие из них сохранили и следы древних погребальных обычаев. Об этом свидетельствуют, в частности, следующие примеры. Так, в одном из вариантов коми сказки «*Оліс-выліс старик гозья*» (Жил-был старик со старухой) отец обратился к своим детям с такими словами: «<...> *ме кӧ кула — пуктӧ черӧс юр улам, а пищальӧс — веськыд бокам*» (<...> как умру — положите мой топор под голову, а мое ружье — с правого боку) [НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 72. Л. 648]. В другой коми сказке на сюжет «Братец и Иванушка и сестрица Аленушка» (СУС 450) говорится: «*Кӧрт Чӧрӧс Дарья кулі, челядьыс дзёбисны-гуалисны <...>, вылысас шыд дар пуктісны*» (Дарья Железные Носки умерла, дети похоронили ее, сверху поварешку положили) [Рочев 1991, 95].

Указанные примеры отражают один из универсальных архаических представлений древних людей — веру в существование загробного мира. В соответствии с этими представлениями умершему клали в могилу вещи, необходимые для продолжения жизни. Археологические данные показывают, что указанный обряд был характерной чертой погребального культа древних коми. Исследуя вымские могильники XI–XIV вв., Э. А. Савельева, например, пришла к выводу, что «большинство погребений (90,2 %) сопровождается вещевым инвентарем» [Савельева 1987, 29].

Сопроводительный инвентарь, как это отражено в приведенных нами примерах, зависел от пола умершего, от орудия тех производственных сфер, в которых были заняты покойные.

Общеизвестно, что Коми край вплоть до XIX в. включительно был по преимуществу промысловым районом. Охота являлась важнейшим занятием мужской части населения края. Поэтому неудивительно, что большинство героев коми сказок — охотники. И ружье для них, естественно, служило самым необходимым предметом и в этой, и в загробной жизни, как для женщины-хозяйки — поварешка,

которая, как указано в примере, положена на могилу. Археологические и этнографические источники свидетельствуют: обычаи складывать вещи в надмогильные и на надмогильное сооружение существовал у многих народов. Так, например, ханты и манси клали туда лыжи, ружье, топор, котел, блюдо, ложку, поварешку и т. д. [Соколова 1980, 138].

Просьба сказочного героя положить ему под голову топор после его смерти тоже, на наш взгляд, не лишена смысла. Как известно, к предметам, имеющим магические свойства, коми относили многие железные предметы. В качестве охранительного средства взрослые втыкали в одежду булавки, клали себе под подушку, а ребенку в колыбель — ножи, ножницы. Считалось, что эти же железные предметы создавали максимально благоприятные условия при переходе в другой мир и обитания в нем. Перечисленные категории вещей, отмечает Э. А. Савельева, довольно часто встречаются и в вымских могильниках [Савельева 1987, 191].

Еще один пример из сказки: «*Батьӧ вӧлі пӧ да нес чурӧкӧ дзёбимӧ*» (Отец был да в деревянной колоде похоронили) [НМРК. КП 12485. Л. 45], отражает обычай, широко распространенный в древности у коми. И в археологическом, и в этнографическом материале представлены сведения: он связан с захоронением покойника в «доме без углов», т. е. в долбленых колодах. Дощатые гробы, как известно, появились позднее [Белицер 1958, 327]. Этот древний обычай нашел широкое отражение и в сказках, и в похоронных причитаниях:

<...> *Стрӧітісны нэм кежад керка.*

Муыслы кӧ да му пыдӧсас-а

*А пуыслы кӧ да пу сьӧвмӧсас эд тэӧ-й
колӧ водтыны!*

(<...> Избушку тебе построили на веки

вечные.

В землю ведь да на самое дно,

В дерево да в сердцевину дерева уложить

тебя

приходится!) [Микушев, Чисталев, Рочев 1995, 168].

По мнению Л. И. Ашихминой, «...эти погребальные камеры могут быть рассмотрены как инвентированное мировое дерево с жертвенными животными у него» [Ашихмина 1992, 21].

Этнографический субстрат в приведенных примерах хотя и определяется без реконструкции, но в современных причитаниях он, на наш взгляд, принципиально переосмыслен и преобразован уже в элемент художественной системы. Произошла так называемая семантическая перекодировка. Этнографический материал превратился в стереотип, в формулу поведения, отношения. Традиционная бытовая ситуация, отраженная в причитаниях, несколько заострилась. В поэтическую формулу «*А пуыслы кӧ да пу сьӧвмӧсас эд тӧнӧ-й колӧ водтыны*» (А в дерево ведь да в сердцевину дерева уложить тебя приходится), основой которой является этнографический субстрат, вносится драматическое начало — скорбь, горечь утраты любимого человека.

Итак, важным фактором формирования традиционной обрядности коми на-

родной сказки стали этносоциальные и культурно-бытовые явления, относящиеся к различным сторонам исторической действительности: древнейшие представления, обряды, верования. Как специфическое явление народного творчества многие поэтические формулы, сказочные мотивы, генетически связанные с бытовыми основами, создавались путем выделения из различных этнографических субстратов. Получив в сказке «отражение в значительной мере через художественную перекодировку бытовых обобщений» [Путилов 1977, 7], все досказочные элементы трансформировались и приобрели в формулах «новый функциональный смысл, амифологически-художественный» [Фрейденберг 1978, 542–543]. Вместе с тем, как показали исследования, этнографический субстрат не исчезает полностью, не растворяется в сюжетно-вымышленном материале, а сохраняется как в трансформированных формах, так и в виде разного рода следов, явных и неявных.

Источники и материалы

Афанасьев 1985 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. Т. I / Изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М.: Наука, 1985.

Корепова 1992 — Русская волшебная сказка / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. К. Е. Кореповой. М.: Высшая школа, 1992.

Микушев, Чисталев, Рочев 1995 — *Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г.* Коми народные песни. Т. III. 2-е изд. Сыктывкар: Моск. писатель, 1995.

НАКНЦ — Научный архив Федерального исследовательского центра «Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук», г. Сыктывкар.

НМРК — Национальный музей Республики Коми, г. Сыктывкар.

Плесовский 1976 — Коми мойдъяс (Коми сказки) / Сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1976.

Рочев 1991 — Коми мойдъяс (Коми сказки) / Сост. Ю. Г. Рочев. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1991.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский и др. Л.: Наука, 1976.

Fokos-Fuchs 1954 — *Fokos-Fuchs D. R.* Volksdichtung der komi (Syrjänen). Budapest, 1954.

Исследования

Ашихмина 1992 — *Ашихмина Л. И.* Реконструкция представлений о мировом дереве у населения Северного Приуралья в эпоху бронзы и раннего железа. Сыктывкар: ИИО Коми НЦ УрО РАН, 1992. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН; Вып. 298).

Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Белицер 1958 — *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми (XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1958.

Герасимова 1978 — *Герасимова Н. М.* Формулы русской сказки: к проблеме стереотипности и вариативности традиционной культуры // Советская этнография. 1978. № 5. С. 18–28.

Жирмунский 1947 — *Жирмунский В. М.* [Рец.:] Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1946 // Советская книга. 1947. № 5. С. 97–103.

Иванов, Топоров, 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период. М.: Наука, 1965.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.

Лыткин, Гуляев 1999 — *Лыткин В. И., Гуляев Е. С.* Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999.

Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.

Неклюдов 2002 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклор: типологический и коммуникативный аспекты // Традиционная культура. 2002. № 3. С. 3–7.

Неклюдов 2021 — *Неклюдов С. Ю.* Владимир Пропп: от «морфологии» к «истории» (к 75-летию опубликования «Исторических корней волшебной сказки») // Новый филологический вестник. 2021. № 2 (57). С. 100–132.

Новик 2004 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М.: Вост. литература РАН, 2004.

Новиков 1974 — *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской сказки. Л.: Наука, 1974.

Панченко 2022 — *Панченко А. А.* «Экосистемы сюжетов»: эмоциональные и когнитивные модели в современной фольклористике //

Русская литература. 2022. № 1. С. 14–29.

Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность: Избр. ст. М.: Наука, 1976.

Пропп 1998 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки // Пропп В. Я. Собрание трудов. М.: Лабиринт, 1998. С. 112–436.

Путилов 1976 — *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л.: Наука, 1976.

Путилов 1977 — *Путилов Б. Н.* Проблемы этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977. С. 3–14.

Савельева 1987 — *Савельева Э. А.* Вымские могильники XI–XIV вв. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.

Садалова 2008 — *Садалова Т. М.* Особенности сюжетного состава алтайских сказок // Гуманитарные науки Сибири. 2008. № 4. С. 103–106.

Соколова 1980 — *Соколова З. П.* Погребальная обрядность. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980. С. 125–143.

Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М.: Прогресс — Культура, 1995.

Фрейденберг 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М.: Вост. лит. РАН, 1978.

© Н. С. Коровина, 2025

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Коровина Н. С. <https://orcid.org/0000-0001-8117-0180>

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора фольклора Института языка, литературы и истории Федерального исследовательского центра «Коми научный центр Уральского отделения РАН»: Российская Федерация, Республика Коми, 167982, г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 26; тел: +7(8212) 20-17-02; e-mail: nadezhdakorovina@mail.ru

The Connection Between Fairy Tales and the Traditional Everyday Culture of the Komi People

Nadezhda S. Korovina

(Institute of Linguistics, Literature and History, Komi Science Centre, Ural Branch, Russian Academy of Sciences: 26, Kommunisticheskaya str., Syktывkar, 167982, Komi Republic, Russian Federation)

Summary. This article explores the relationship between folk tales and the traditional everyday culture of the Komi people. Special attention is given to the methodology of V. Ya. Propp, who examined folk tales through the lens of ethnography. The study establishes that Komi folk tales' stylistic ritualization was shaped by cultural and everyday elements such as historical

beliefs, customs, and traditions. As a specific manifestation of folk art, many fairy tale formulas, genetically linked to everyday phenomena, emerged from various ethnographic substrates. However, if in archaic art some of the ancient beliefs reflected in Komi traditional formulas were most likely connected with some specific aspects of rituals and customs, their echoes in modern fairytale stereotypes have acquired the features of a formal poetic technique and serve aesthetic functions.

Key words: Komi fairy tale, traditional formulas, ethnographic substrate, burial custom, initiation rite, tradition, typology.

Acknowledgements. The work was carried out within the framework of the planned research topic "Poetics of Folklore of the Peoples of the European North of Russia in Synchrony and Diachrony" (registration №: 12105140044-2).

Received: June 10, 2025.

Date of publication: September 25, 2025.

For citation: Korovina N. S. The Connection Between Fairy Tales and the Traditional Everyday Culture of the Komi People. *Traditional Culture*. 2025. Vol. 26. No. 3. Pp. 51–60. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2025.26.3.007>

References

- Ashixmina L. I.** (1992) Rekonstruktsiya predstavlenii o mirovom dereve u naseleniya Severnogo Priural'ya v epokhu bronzy i rannego zheleza [Reconstruction of the Ideas about the World Tree Among the Population of the Northern Urals in the Bronze and Early Iron Ages]. Syktyvkar: Komi NTS URO RAN. In Russian.
- Baiburin A. K.** (1993) Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavyskikh obryadov [Ritual in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites]. St. Petersburg: Nauka. In Russian.
- Belitser V. N.** (1958) Ocherki po etnografii narodov komi (XIX — nachalo XX v.) [Essays on the Ethnography of the Komi Peoples (Nineteenth–Early Twentieth Centuries)]. Moscow: Nauka. In Russian.
- Freidenberg O. M.** (1978) Mif i literatura drevnosti [Myth and Literature in Antiquity]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. In Russian.
- Gerasimova N. M.** (1978) Formuly russkoi skazki: k probleme stereotipnosti i variativnosti traditsionnoi kul'tury [Formulas of the Russian Fairy Tale: On the Problem of Stereotypicality and Variability of Traditional Culture]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1978. No. 5. Pp. 18–28. In Russian.
- Ivanov Vyach. Vs., Toporov V. N.** (1965) Slavyanskije yazykovye modeliruyushchie semioticheskie sistemy: drevnii period [Slavic Language Semiotic Modeling Systems: The Ancient Period]. Moscow: Nauka. In Russian.
- Ivanov Vyach. Vs., Toporov V. N.** (1974) Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei: Leksicheskie i frazeologicheskie voprosy rekonstruktsii tekstov [Research in the Field of Slavic Antiquities: Lexical and Phraseological Issues of Text Reconstruction]. Moscow: Nauka. In Russian.
- Lytkin V. I., Gulyaev E. S.** (1999) Kratkii etimologicheskii slovar' komi yazyka [Brief Etymological Dictionary of the Komi Language]. Syktyvkar: Komi kn. izd-vo. In Russian.
- Meletinskii E. M.** (1976) Poetika mifa [The Poetics of Myth]. Moscow: Nauka. In Russian.
- Neklyudov S. Yu.** (2002) Fol'klor: tipologicheskii i kommunikativnyi aspekty [Folklore: Typological and Communicative Aspects]. *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture]. 2002. No. 3. Pp. 3–7. In Russian.
- Neklyudov S. Yu.** (2021) Vladimir Propp: ot «morfologii» k «istorii» (k 75-letiyu opublikovaniya «Istoricheskikh kornei volshebnoi skazki») [Vladimir Propp: From "Morphology" to "History" (on the 75th Anniversary of the Publication of "The Historical Roots of the Fairy Tale")]. *Novyi filologicheskii vestnik* [New Philological Herald]. 2021. No. 2 (57). Pp. 100–132. In Russian.
- Novik E. S.** (2004) Obryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt сопоставleniya struktur [Ritual and Folklore in Siberian Shamanism: An Attempt to Compare Structures]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN. In Russian.
- Novikov N. V.** (1974) Obrazy vostochnoslavyskoi skazki [Images of East Slavic Fairy Tales]. Leningrad: Nauka. In Russian.

Panchenko A. A. (2022) «Ekosistemy syuzhetov»: emotsional'nye i kognitivnye modeli v sovremennoi fol'kloristike [“Ecosystems of Plots”: Emotional and Cognitive Models in Modern Folklore Studies]. *Russkaya literatura* [Russian Literature]. 2022. No. 1. Pp. 14–29. In Russian.

Propp V. Ya. (1976) Fol'klor i deistvitel'nost': Izbr. st. [Folklore and Reality: Selected Articles]. Moscow: Nauka. In Russian.

Propp V. Ya. (1998) Istoricheskie korni volshebnoi skazki [The Historical Roots of the Fairy Tale]. In: Propp V. Ya. *Sobr. trudov* [Propp V. Ya. Collected Works]. Moscow: Labirint. Pp. 112–436. In Russian.

Putilov B. N. (1976) Metodologiya sravnitel'no-istoricheskogo izucheniya fol'klora [Methodology of the Comparative Historical Study of Folklore]. Leningrad: Nauka. In Russian.

Putilov B. N. (1977) Problemy etnograficheskikh svyazei fol'klora [Problems of the Ethnographic Connections of Folklore]. In: Fol'klor i etnografiya: Svyazi fol'klora s drevnimi predstavleniyami i obryadami [Folklore and Ethnography: Connections of Folklore with Ancient Ideas and Rituals]. Leningrad: Nauka. Pp. 3–14. In Russian.

Sadalova T. M. (2008) Osobennosti syuzhetnogo sostava altaiskikh skazok [Special Features of the Plot Structure of Altai Fairy Tales]. *Gumanitarnye nauki Sibiri* [Humanities of Siberia]. 2008. No. 4. Pp. 103–106. In Russian.

Saveleva E. A. (1987) Vymskie mogil'niki XI–XIV vv. [Vym Burial Grounds of the Eleventh–Fourteenth Centuries]. Leningrad: Izd-vo LGU. In Russian.

Sokolova Z. P. (1980) Pogrebal'naya obryadnost'. Khanty i mansi [Funeral Rites. Khanty and Mansi]. In: *Semeinaya obryadnost' narodov Sibiri: Opyt sravnitel'nogo izucheniya* [Family Rites of the Peoples of Siberia: An Attempt at a Comparative Study]. Moscow: Nauka. Pp. 125–143. In Russian.

Toporov V. N. (1995) Mif, Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo: Izbrannoe [Myth, Ritual. Symbol. Image: Research in the Field of Mythopoeitics: Selected Works]. Moscow: Progress — Kul'tura. In Russian.

Zhirmunskii V. M. (1947) Propp V. Ya. Istoricheskie korni volshebnoi skazki. L.: Izd-vo LGU, 1946 [Propp V. Ya. Historical Roots of the Fairy Tale. L.: Leningrad State University, 1946]. *Sovetskaya kniga* [Soviet Book]. 1947. No. 5. Pp. 97–103. In Russian.

© N. S. Korovina, 2025

ABOUT THE AUTHOR

Nadezhda S. Korovina <https://orcid.org/0000-0001-8117-0180>

E-mail: nadezhdakorovina@mail.ru

Tel.: +7(8212) 20-17-02

26, Kommunisticheskaya str., Syktyvkar, 167982, Komi Republic, Russian Federation

PhD in Philology, Senior research scientist, Folklore Department, Institute of Language, Literature and History, Komi Science Centre, Ural Branch, Russian Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)