



Т. Г. ГОЛЕВА

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

В СИСТЕМЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
КОМИ-ПЕРМЯКОВ



Фольклор народов России

Татьяна Голева

**Мифологические
персонажи в системе
мировоззрения коми-пермяков**

«Маматов»

2011

Голева Т. Г.

Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков / Т. Г. Голева — «Маматов», 2011 — (Фольклор народов России)

Книга посвящена изучению демонических представлений коми-пермяков. На основе архивных и экспедиционных полевых материалов реконструируется традиционная картина мира народа, раскрывается значение народных верований в обрядовой практике, повседневном быту, социальной организации общества, описываются типичные для коми-пермяцкого мировоззрения образы низшей мифологии. Издание предназначено для исследователей и всех интересующихся традиционной культурой.

© Голева Т. Г., 2011

© Маматов, 2011

Содержание

Введение	6
Глава I. Традиционная картина мира коми-пермяков	15
1.1. Пространственная структура мира и границы сфер мифологических персонажей	16
1.2. Мифологические персонажи и народный календарь	28
Глава II. Мифологические персонажи и жизнедеятельность человека	51
2.1. Хозяйственные занятия коми-пермяков	52
2.2. Обряды жизненного цикла	69
2.3. «Социология» духовидения	77
2.4. Коммуникация человека с мифологическими персонажами	80
Глава III. Характеристики мифологических персонажей	88
3.1. Сезонные персонажи	89
3.2. Духи природного и домашнего пространства	94
3.3. «Враждебные» человеку духи	113
3.4. «Знающие» и «подмененные» люди	125
3.5. Версии происхождения мифологических персонажей	130
Заключение	135
Список источников и литературы	139
Неопубликованные источники	139
Приложение 1	153
Приложение 2	163
Список сокращений	169

Татьяна Голева

Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков

Книга издана при поддержке Министерства образования Пермского края в рамках реализации краевой целевой программы «Развитие и гармонизация национальных отношений народов Пермского края 2009–2013 гг.

Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ № 10-01-82108а/У; гранта РГНФ № 11-11-59004а/У.

Научные редакторы чл.-корр. РАН А. В. Головнев, док. ист. наук А. В. Черных.

Рецензенты: канд. ист. наук И. В. Ильина, канд. ист. наук О. В. Голубкова

Авторы серии «Фольклор народов России»: И. Ю. Маматов, А. В. Черных

В книге также использованы фотографии из фондов Пермского краевого музея

Фото: Д. И. Ваймана, Т. Г. Голевой, И. А. Подюкова, А. В. Черных

© Т. Г. Голева, 2010

© ООО «Маматов», 2010

* * *

Введение

Мифологические верования коми-пермяков представляют один из богатейших комплексов народной культуры. Верования народа отражают его исторический опыт, суждения о мире, особенности психологии, эстетические вкусы и этические нормы. В настоящее время особенно остро стоят вопросы этнической идентичности, преемственности традиционного опыта, заметно возрастание интереса к историческому прошлому, к архаике среди финно-угорских народов России. Актуальной для современной действительности и интересной для научных исследований остается тема традиционного мировоззрения коми-пермяков, и в частности демонических представлений.

Коми-пермяки – один из коренных народов Среднего Урала, в лингвистической классификации вместе с коми (коми-зырянами) и удмуртами образуют пермскую ветвь финно-угорской группы уральской языковой семьи. Исследователи этногенеза и этнической истории относят консолидацию этнических общностей предков коми-пермяков в виде племенных союзов к IX–XV вв., ее завершение к XVII в. В XVII–XVIII вв. складываются этнографические группы коми-пермяков [Оборин, 1966; 1990]. Принято выделять четыре группы. Северные (косинско-камские) и южные (иньвенские) коми-пермяки проживают в административных границах Коми-Пермяцкого округа Пермского края (Гайнский, Косинский, Кочевский – северные районы; Кудымкарский, Юсьвинский – южные), это бассейны рек Камы и Косы, Иньвы и Кувы. Обе группы сформировались к концу XVIII в. Коми-язьвинцы (приуральские коми) проживают вдоль течения р. Язьвы в Красновишерском районе Пермского края. Некоторые исследователи склонны считать коми-язьвинцев самостоятельной этнической общностью [Этнический мир..., 2003: 15]. Поселения коми-зюздинцев (верхнекамских, кировских коми) сосредоточены в верховьях Камы, в Афанасьевском районе Кировской области. Язьвинцы и зюздинцы географически были отдалены от остальных коми, находились в иноэтничном окружении и как этнографические группы сложились к середине XIX в. В их культуре прослеживаются сильное влияние со стороны русского населения, связь с отдельными группами коми-зырян [Где ты живешь..., 2006], а в конфессиональном плане – влияние старообрядческих течений. Часть язьвинских пермяков является приверженцами древлеправославной церкви беглопоповского старообрядческого согласия, часть зюздинских пермяков исповедует старообрядчество белокрыницкого согласия. Формирование этнографических групп и консолидация коми-пермяков происходили под воздействием русского населения, которое с конца XV в. активно осваивает территорию Верхнего Прикамья. Кроме этого на ранних этапах этногенеза коми-пермяки испытали влияние угорских и тюркских народов [Народы Поволжья, 2000; Белавин, 2004], в языке исследователи находят параллели с индоиранскими языками [Истомина, 2005]. Также в течение разных исторических периодов прослеживаются контакты с родственными народами – коми-зырянами и удмуртами. Коми-пермяки имеют четко выраженное самосознание, отличаются себя от соседних народов, каждая этнографическая группа по определенным признакам выделяется среди остальных, а для зюздинцев и язьвинцев характерно обособление от этнической общности коми-пермяков [Белицер, 1952: 27–38; Черных, 2005в: 277–281; Чагин, 2006: 27].

Объектами данного исследования являются фольклорные произведения прозаического и малого жанров (мифы, легенды, сказки, былички, запреты, приметы, толкования сновидений), лексические единицы, ритуалы, культовые предметы коми-пермяков – основные формы выражений народных верований. Устная традиция дает богатую характеристику персонажам, помогает увидеть народную логику мышления, причины и условия формирования мифических образов. Изучение ритуалов – сознательных действий людей, опирающихся на общественные установки и предписания, позволяет объяснить прагматическую значимость верований.

Предмет исследования – персонажи демонологии, которые занимают значительную нишу в коми-пермяцких верованиях. Оставаясь актуальными в современной жизни коми-пермяков, представления о демонических персонажах позволяют увидеть общие тенденции в развитии мифа, тогда как высшие божества, сказочные и эпические герои остаются аморфными и часто теряют связь с обыденностью. В работе затрагивается целый комплекс мировоззрения, включая календарные ритуалы и обряды перехода, представления о природе, душе, жизненном пути человека и т. д., при этом все они рассматриваются в проекции традиционной мифологии и демонологии.

Целью исследования является системный анализ представлений о мифологических персонажах коми-пермяков, их прагматического значения в народной культуре. Для реализации поставленной цели предполагается рассмотреть воззрения о мифологических персонажах в контексте пространственно-временной системы мировоззрения; определить значение верований в повседневной и обрядовой жизни человека, а конкретно – в ритуальном поведении, в традициях хозяйственных занятий и обрядах жизненного цикла; обозначить структуру пандемониума (пантеона низшей мифологии) коми-пермяков, реконструировать ряд мифических образов, проследить их развитие, выявить общее и особенное в сравнении с традициями финно-угорских и восточнославянских народов.

Хронологические рамки исследования обусловлены наличием источников. Нижней границей условно можно назвать середину XIX в., время появления первых публикаций по духовной культуре коми-пермяков. Верхняя граница – рубеж XX–XXI вв. Источники современного периода позволяют говорить о сохранении традиционных воззрений. При этом как наиболее ранние, так и поздние материалы отражают и состояние традиции на момент фиксации, и включают более архаичные элементы.

Территориальными границами исследования стали регионы компактного проживания этнографических групп коми-пермяков: Кудымкарский, Юсьвинский, Кочевский, Косинский, Гайнский районы Коми-Пермяцкого округа Пермского края, поселения по р. Язьве Красновшерского района Пермского края, Афанасьевский район Кировской области.

К настоящему времени сложилось несколько разных подходов и направлений в изучении мифов и традиционного мировоззрения народов. Понятия «миф» и «мифология» имеют ряд значений. «Мифом» называют повествовательные тексты о богах, духах, обожествленных героях и первопредках [Российский..., 2000: 960], а также систему представлений о мире [Народные знания..., 1991: 75]. Понятие мифа как части языковой и мыслительной деятельности дает К. Леви-Строс. Он пишет, что «миф всегда относится к событиям прошлого», но эти события в мифе «существуют вне времени», «миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее», его цель – «дать логическую модель для разрешения некоего противоречия», что предполагает развитие мифа как бы по спирали, миф растет непрерывно, он бесконечен, тогда как его структура остается прерывистой [Леви-Строс, 1999: 19; 2001: 217, 241]. По мнению Б. Малиновского, миф «выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определенные правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления» [Мифы..., 1997: 17]. Мифология – это: 1) совокупность мифологических текстов, принадлежащих одному народу; 2) научная дисциплина, изучающая мифы и мифологические системы; 3) особая форма мировосприятия [Народные знания..., 1991: 80]. В XX столетии появились новые значения понятий «миф» и «мифология». Мифом стали называть иллюзию, ложь, поверье, веру, условность, сакрализованное и догматическое выражение социальных обычаев и ценностей [Мелетинский, 1995: 29]. Р. Барт называет миф способом обозначения, особой коммуникативной системой. Определение Р. Барта в большей степени характеризует миф современный, который создается искусственно уже из

готовых знаков, обозначается как вторичная семиологическая система. Мифология, по определению Р. Барта, «одновременно является частью семиологии как науки формальной и идеологии как науки исторической; она изучает оформленные идеи» [Барт, 1994: 76]. В последнее время признано широкое функциональное поле мифов и мифологии, их ключевыми функциями называются: социально-интегративная, нормативно-регулятивная, коммуникативная, мнемоническая, сигнификативно-моделирующая, аксиологическая, познавательная, компенсаторская [Воеводина, 2002: 59–60]. Выражением мифологического мировоззрения являются поступки, действия человека, язык, фольклор, вкусы, изобразительное творчество и т. д. Миф постоянно усложняется, так как изменяются условия жизни, занятия, расширяются знания, вместе с этим преобразуется его роль. В данном исследовании понятия мифологии и мифа рассматриваются как форма мировосприятия и система представлений о мире, сложившиеся в течение исторического развития этноса.

Изучения мировоззрения неразрывно связано с языком, текстом и ритуалом, что предполагает применение комплексного подхода, включающего методику как этнографического, так и фольклорного, и лингвистического анализа.

Основным для данного исследования был избран структурно-семиотический подход, который восходит к трудам западных исследователей, в частности Б. Малиновского (2000, 2004) и К. Леви-Строса (2001). В России данное направление активно начинает развиваться лингвистами и этнографами с 1970-х годов (А. К. Байбурун, Ю. М. Лотман, А. Л. Топорков, Б. А. Успенский) и отрабатывается на материалах финно-угорской традиции И. Н. Гемуевым (1990), А. М. Сагалаевым (1991), А. В. Головневым (1995), Н. Д. Конаковым (1996) и др. Данный подход предполагает включение в расшифровку мифоритуального комплекса народных толкований о мире и об элементах этнической культуры, а также учет исследователем условий его жизнедеятельности [Малиновский, 2004: 26–49] и интерпретацию культуры через обозначение ее стереотипов, которые присутствуют, прежде всего, в языковой сфере, а также в ритуальном поведении. Под мировоззрением в данной работе понимается сложившийся комплекс воззрений о мире и форма отношений с миром, или «модель мира» [Традиционное мировоззрение..., 1988: 5–6; Сагалаев, 1991: 18–20], присущая этносу на определенном историческом этапе. «Мировоззрение рассматривается как источник символов, которое может быть спроектировано на реальность в целях ее понимания» [Головнев, 1995: 21]. «Традиционным мировоззрением» А. М. Сагалаев называет «все проявления мироощущения этноса, как эндо-, так и экзогенного происхождения, воспринимаемые им как свое, исконное», понимая под «традиционным» «такое состояние (общества, мировоззрения) в котором доминирует свое, этническое, а не привнесенное извне (хотя последнее может со временем и вписаться в культуру этноса)» [Сагалаев, 1991: 21–22]. Традиционному мировоззрению свойственен консерватизм взглядов, его основу составляют «вневременные, непреходящие ценности и установки» [Сагалаев, 1991: 19], одновременно картина мира находится в состоянии динамики, соответствуя усложнению жизни общества. Основными условиями формирования мировоззренческой модели мира являются: природа, которая образует систему жизнеобеспечения, определяет сферы деятельности; социальная среда, которая вырабатывает и реализует установки и приоритеты; сам человек, его нервно-соматические особенности, которые определяют форму восприятия действительности, границы постижения и преобразования мира [Головнев, 1995: 21]. Система, модель мира, как указывает А. М. Сагалаев, «достраивается и домысливается в процессе исследования» [Сагалаев, 1991: 24], собирая все разрозненные факты, обнаруживая связи между ними. Поэтому в толковании неизбежной становится авторская роль.

Опираясь на указанную методологическую базу, в данной работе сочетается использование народных интерпретаций культурных явлений с исследовательскими размышлениями, реконструкцией, анализом. Первый вид толкований в большей степени характеризует народ-

ное мировидение на современном этапе, второй же пытается подтвердить его и уточнить исторические корни и ход развития народной мысли.

Рассмотрение текста и языка, как главных источников, определяет важность использования опыта и методов исследования демонических представлений этнолингвистами и фольклористами. Среди них выделяются обобщающие и теоретические работы славяноведов, которые также опираются на структурный и семантический анализ (Н. И. Толстой, Л. Н. Виноградова, Н. А. Криничная, Э. В. Померанцева), указатели мифологических мотивов (В. П. Зиновьев), словари мифологических персонажей (М. Власова), сборники мифологических рассказов (К. Э. Шумов, О. А. Черепанова, Е. Е. Левкиевская). Важной методологической основой для данного исследования послужила «Схема описания мифологических персонажей», составленная сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН [Виноградова, 2000: 60–67].

В работе используются научный понятийный аппарат, научные изыскания фольклористов и этнографов славянских религиозных воззрений (А. Н. Афанасьева, С. А. Токарева, Д. К. Зеленина, В. Я. Проппа), опыт и научные результаты исследователей демонических представлений финно-угорских народов и народов Урало-Поволжского региона (В. А. Ендеров, А. П. Конкка, Р. Р. Садиков, Л. Симонсуури). Автор обращался также к работам, посвященным разным сферам традиционной культуры: исследованиям календарных обычаев [Чичеров, 1957; Виноградова, 1982; Ивлева, 1994; Черных, 2006 и др.], животноводческих ритуалов и поверий [Журавлев, 1994], семейных обрядов [Бернштам, 1974; Еремина, 1991; Баранов, 2001] и др.

Для проведения исследования использовались сравнительно-исторический, типологический, ареальный методы. Для сбора полевого этнографического и фольклорного материала проводились комплексный опрос (интервьюирование) и наблюдение.

Мифологические воззрения и обрядность коми-пермяков нельзя однозначно назвать языческими, так как они сосуществуют с церковной христианской культурой. Народное миропонимание шире, чем христианство, поэтому, с одной стороны, суеверные представления дополняют христианскую идеологию, с другой – церковное учение дает новые мотивы для размышлений и мифотворчества народа. Для обозначения культурного комплекса, существующего вне строгих христианских догм, в исследовании используются понятия: «народные верования», «народные представления», «народные традиции».

Понятие «мифологические персонажи» объединяет множество образов народного фольклора, таких как: боги, герои сказок, преданий и легенд, предки, духи, животные, люди, персонажи, имеющие абстрагирующие функции и т. д. [Славянская мифология, 1995]. Персонажей «низшей мифологии», или мифологии «второго уровня» (то есть тех, которые противопоставлены высшим богам и официальному культу), кроме этого, принято обозначать такими терминами, как «демон», «демоническое существо», «сверхъестественное существо», «нечистая» сила», «духи» [Виноградова, 2001], в данном исследовании они наряду со словосочетанием «мифологические персонажи» употребляются для наименования персонажей демонологии и персонифицированных образов явлений и объектов окружающей действительности. Совокупность персонажей низшего разряда принято называть пандемониум. Для обозначения источников – повествовательных текстов о духах, божествах – в данном исследовании используются термины «мифологические рассказы» и «былички» – «устные рассказы о мнимых столкновениях человека с нечистой силой» [Русское народное..., 1986: 162].

История изучения мифологических воззрений коми-пермяков тесно связана с общей историографией коми-пермяцкого этноса. Большинство этнографических заметок, публикаций так или иначе касалось темы народных верований. Первые краткие сведения о духовной культуре коми-пермяков даются в «Записках» путешественника и исследователя И. И. Лепехина (1780). Он пересказывает коми-пермяцкое предание о Пере-богатыре, упоминает о суевериях, связанных с употреблением трав.

В середине XIX в. интерес к коми-пермяцкому этносу проявили Хлопин (1847, 1849), В. Хлопов (1852), О. Н. Попов (1852), Н. А. Рогов (1858, 1860), в своих трудах они наряду со сведениями о материальном быте дают информацию о народных верованиях. Наиболее насыщены этнографическими данными «Материалы» Н. А. Рогова. Автор достаточно подробно описывает календарные, семейные, хозяйственные обряды, религиозные представления иньвенских коми-пермяков, что позволяет увидеть отражение верований народа в разных сферах жизни.

Разносторонние сведения о быте, обычаях, воззрениях народа имеются в публикациях ряда авторов второй половины XIX в.: наблюдения церковнослужителей [С. М. А., 1889; Иероним, 1874], дающих преимущественно религиозно-нравственную характеристику народа; небольшие статьи Е. Подосенова (1886), В. Шишонко (1884), в которых описываются персонажи демонологии, в статье И. Шестакова говорится о народных поверьях, даются тексты народных заговоров (1899). В «Антропологическом очерке» Н. Малиева (1887) уделяется внимание похоронному обряду коми-пермяков, их отношению к погребениям, называются предметы, имеющие апотропейное значение.

На рубеже XIX–XX вв. появляются более крупные этнографические очерки – как результаты наблюдений за повседневным бытом коми-пермяков, так и целенаправленные исследования их истории и культуры. Ценные сведения и анализ этнографического материала содержит очерк русского этнографа и фольклориста Н. Добротворского, довольно долго прожившего, по его словам, среди «пермяков» (1883). По языковым, этнографическим материалам и упоминаниям некоторых географических названий можно предположить, что основные сведения автор дает о комиязычном населении Вятской губернии – коми-зюздинцах и локальной группе летских коми, которых в конце XIX в. многие исследователи причисляли к коми-пермякам (см.: [Добротворский, 1883: 235, 240]). В очерке прослеживается собственный взгляд автора на проблемы социального и культурного характера, существенное место уделено рассмотрению традиционного мировоззрения. Чуть позднее очерк о Зюздинском крае опубликовал Н. П. Штейнфельд (1892), его материал также содержит краткую характеристику религии и народных верований коми-зюздинцев. Следующим крупным трудом, посвященным этнографии коми-пермяков, явилась работа профессора Казанского университета И. Н. Смирнова (1891). И. Н. Смирнов затрагивает разные аспекты духовной жизни коми-пермяков, особое место уделяет мировоззрению и мифологическим представлениям народа, часто опирается на фольклорные источники. Материалы очерка отражают духовную культуру трех основных этнографических групп коми-пермяков: северной, южной и зюздинской. Ценным является сравнительный анализ культуры коми-пермяков и других финно-угорских народов, что позволяет автору реконструировать и объяснить некоторые элементы. Проблему происхождения анимистических представлений у коми-пермяков поставил Ф. А. Теплоухов (1895), он обращается к представлениям о лесном и водяном духах, подробно описывает обряд написания письменного прошения (кабалы) лесному духу при пропаже скота, дает характеристику верованиям коми-пермяков. Крупный очерк о традиционной культуре иньвенских коми-пермяков опубликовал местный краевед и этнограф В. М. Янович (1903). Автор представил новые ценные сведения о духовной жизни народа, опираясь на собственные наблюдения. В частности, В. М. Янович дополняет информацию об обряде написания письменного прошения лесному и дает его интерпретацию, затрагивает вопрос о происхождении болезней, публикует тексты молитв и заговоров.

В начале XX столетия появляются исследователи-этнографы среди коми-зырян, которые обращаются и к коми-пермяцкой культуре. Кратко верования коми-пермяков характеризует К. Ф. Жаков (1903). Главу, посвященную коми-пермякам, в сборнике «Великая Россия» пишет В. П. Налимов [Великая Россия, 1912]. В ней он, опираясь на собственные наблюдения и полевые материалы, описывает мировоззрение коми-пермяков, отталкиваясь во многих суждениях от народного понимания духовной и материальной нечистоты. Во второй половине 1920-х –

начале 1930-х годов Г. А. Старцев¹ обращается к проблеме института колдовства в верованиях коми-пермяков и характеризует его основные формы и приемы, определяет их роль в общественной жизни.

Можно также назвать статью русского исследователя А. Крупкина (1911), в которой приводятся примеры поверий и заговоров, статьи М. В. Малахова (1887), В. Сабурова (1899), Я. Шестакова (1909) об обряде жертвоприношения в день Флора и Лавра, работу Б. Вишневого (1928) о почитании мест древних захоронений, очерки Я. Камасинского (Я. К. Шестакова) (1905), содержащие характеристику религиозной жизни и упоминание о наличии суеверий у коми-пермяков.

Середина XIX – начало XX в. выделяются как первый период изучения коми-пермяцкого народа и его мифологии, в том числе. В это время накапливается источниковая база, а материалы рассматриваются в контексте сложившихся к тому времени научных концепций. В этом периоде можно выделить два этапа – середина и вторая половина XIX в. и рубеж XIX–XX вв. Если на первом этапе публиковались, в основном, разрозненные сведения, за исключением «Материалов» Н. А. Рогова, то на втором этапе уже наблюдается более глубокая, последовательная работа по сбору материала и его анализу.

В послереволюционное время внимание к вопросам этнографии коми-пермяков ослабевает, что, вероятно, объясняется сложной социально-экономической и политической ситуацией в стране. До середины XX в. не публикуется никаких крупных работ, что связано с общими для СССР идеологическими установками и отсутствием интереса у местных краеведов.

Следующий этап изучения традиционной культуры коми-пермяков приходится на 1950–1970-е годы. В это время проводятся целенаправленные полевые этнографические исследования с целью изучения материальной и духовной культуры коми-пермяков. Сведения о верованиях коми-пермяков, ценные как в информационном плане, так и для оценки сохранности традиций на данном этапе, приводятся В. Н. Белицер (1958) и Д. И. Гусевым (1952). В работе В. Н. Белицер интерес представляет общая характеристика распространения православия среди народов коми, некоторые сведения о мифологии, о почитании природных явлений и объектов. Большое внимание в этот период обращено эпическому наследию коми-пермяков [Гусев, 1956; Ожегова, 1961, 1971]. Наиболее важным научным трудом, касающимся народного мировоззрения, в это время является исследование Л. С. Грибовой (1975). Рассматривая семантику такого культурного явления, как пермский звериный стиль, Л. С. Грибова поднимает проблему мифологических воззрений коми-пермяков, обращаясь к представлениям о чудах в народных верованиях. Автор публикует много новых фольклорных материалов. Кроме этого, в монографии «Декоративно-прикладное искусство народов Коми» (1980) исследовательница приводит сведения об идолопоклонничестве у коми-пермяков. Изучая проблему пермской чуди, поверья о демонических персонажах чудах рассматривают в своих работах В. В. Климов (1974), А. С. Кривошекова-Гантман (1974), В. А. Оборин (1974), пытаясь интерпретировать и определить их развитие². Результатом данного этапа можно назвать накопление обширных материалов, их систематизацию и анализ.

Продолжением его стали исследования рубежа XX–XXI вв. В это время печатаются фольклорные материалы, появляются публикации, монографии и сборники научных трудов

¹ Статья впервые была опубликована в журнале «Антирелигиозник» (1931, № 8). При написании книги был использован электронный вариант статьи, опубликованный по рукописи, хранящейся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (ф. 250, оп. 5, д. 75).

² Новые исследования и материалы (В. Климова, Г. Н. Чагина), а также уже ранее изданные статьи (Л. С. Грибовой, А. С. Кривошековой-Гантман), посвященные вопросам генезиса представлений о чуди и чудах и их развития на территории Пермского Прикамья опубликованы в сборнике «Парма – земля чуди» (2009).

этнографов, фольклористов, языковедов Пермского края и исследователей Института языка, литературы и истории Коми научного центра (Республика Коми).

Так, к образу лесного духа и к анализу различных поверий, связанных с окружающей природой, обращается Е. И. Коньшина (1995, 1997), представлениям о банных духах уделяется внимание в статье Ю. П. Шабаяева и Л. А. Никитиной (1995), культ «древних» и верования о чудесах затрагивает Н. Окорокова (1998); отражение мировоззрения коми-пермяков в приметах и обычаях рассматривает Л. А. Косова (2004), сравнительный анализ коми-пермяцкого обычая «топтать чудов» в Крещение и апотропейных ритуалов соседних народов Поволжья проводит А. В. Черных (2005) и др.

Различным темам, связанным с духовной культурой народа, посвящает свои работы В. В. Климов (2000а, 2000б, 2004). В книге «Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков» (2005), написанной им совместно с Г. Н. Чагиным, рассматриваются ритуалы народного календаря, большое место в ней уделено народному мировоззрению, представлениям о времени и структуре миропорядка. В 2007 г. вышли этнографические заметки В. В. Климова «Корни бытия» на коми-пермяцком и русском языках. В Заметках отдельные главы посвящены традиционным мифологическим мотивам народного фольклора и обрядовому комплексу коми-пермяков. В книге используются богатые материалы, собираемые автором в течение многих лет, наблюдения из собственной жизни, имеются рассуждения об истоках мифических представлений и традиционных обычаев. Г. Н. Чагин, как исследователь истории и традиционной культуры коми-язьвинцев, уделил особое внимание их духовной жизни: семейным и календарным ритуалам, религии и демоническим представлениям (1993; 1997). Верования о мифологических персонажах как источнике болезней, роль и иерархию знахарей, их место в традиционном мировоззрении коми-пермяков анализирует Г. И. Мальцев в работе, посвященной народной медицине (2004). Г. И. Мальцеву принадлежит также ряд статей, в которых решаются вопросы, связанные с похоронно-поминальным обрядом, культом предков и народными верованиями коми-пермяков. Пристальное внимание коми-пермяцкой мифологии уделено в очерках Е. М. Четиной и И. Ю. Роготнева «Символические реальности Пармы» (2010). Исследователи анализируют представления о сакральных местах, лесе, водоемах и их мифологических персонажах, а также воззрения о духе-болезни – икоте, вселяемой в человека, – как единый культурный комплекс коми-пермяцкого и русского населения Северного Прикамья, обозначая своеобразные «символические реальности» данной территории.

Исследователи Коми научного центра изучают коми-пермяцкую культуру наряду с коми-зырянской, как исторически и этнически близкими. Можно выделить монографию Н. Д. Конакова (1996), посвященную традиционному мировоззрению народов коми. Опираясь на мифы, предания, былички, исследователь анализирует восприятие пространства, времени, окружающего мира коми-зырян и коми-пермяков, реконструирует древние воззрения о мироустройстве. Большое внимание автор уделяет основным образам мифологической сказочной прозы народов коми. Работа представляет наиболее полный и многогранный анализ традиционного мировоззрения и демонических представлений, тем не менее, ей недостает материалов по коми-пермяцким верованиям. Анализ представлений мифологических персонажей и структуры мира содержит работа П. Ф. Лимерова «Мифология загробного мира» (1996). Обобщающий характер о народном мировоззрении и мифологических представлениях имеет энциклопедическое издание «Мифология коми» (1999). Авторы энциклопедии (Н. Д. Конаков, А. Н. Власов, И. В. Ильина, П. Ф. Лимеров, О. И. Уляшев, Ю. П. Шабаяев, В. П. Шарапов) дают многогранное, подробное описание и анализ традиционной культуры, обозначают как единство, так и различие духовного наследия коми-зырян и коми-пермяков. Научное издание содержит богатый систематизированный научно-исследовательский материал о мифологии народов коми. Некоторые аспекты воззрений о мире коми-пермяков отражены в издании «Народы Поволжья и Приуралья» (2000). Авторы раздела по этнической истории и культуре народов коми обоб-

щают известные научные изыскания, довольно содержательно характеризуют духовую культуру коми-зырян и коми-пермяков.

Современный этап можно назвать самым плодотворным, давшим наибольшее число научных работ, отличающихся глубоким разносторонним анализом этнографического, фольклорного и лингвистического материала.

При подготовке данной работы был привлечен комплекс полевых архивных и опубликованных источников. Наиболее ранние архивные источники, используемые в данной работе, – это рукописи «Сведения о селе Архангельском» А. Третьякова и «О пермяках районов притоков Камы» Шишурова и Кривошекова, хранящиеся в фондах Архива Русского географического общества. Они небогаты сведениями о верованиях народа, часть информации повторяется в публикациях того времени.

Этнографические данные о коми-пермяках начала и середины XX в. хранятся в архиве Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея. В исследовании использовались рукопись С. Тотмяниной «Народные средства лечения. Бытовая народная медицина», «Отчет Кочевской историко-этнографической экспедиции Коми-Пермяцкого музея» Л. С. Грибовой и рукопись дипломной работы Л. С. Грибовой «Культ “старых” у коми-пермяков и его исторические корни, по данным пережитков, верований, языка и фольклора». Все они содержат интересную информацию, которая дополняется другими источниками.

Достаточно ценные материалы были почерпнуты в Архиве Коми научного центра УрО РАН в фонде Л. С. Грибовой: отчеты и полевые дневники историко-этнографических экспедиций на территории Коми-Пермяцкого округа в течение 1959–1964 гг. Некоторая их часть отражена в публикациях автора, но архивные материалы в более широком объеме показывают их разнообразие и степень распространения. Несколько фольклорных текстов и описаний традиций хранятся также в рукописном фонде Коми национального музея.

В ходе исследования были изучены предметы культовой практики, свидетельствующие о прежних ритуалах и мировоззрении населения Северного Прикамья (предположительно и коми-пермяков): это письменные прошения лесному духу и антропоморфные изображения на дереве, которые хранятся в фондах Пермского краевого музея.

Второй вид используемых источников – опубликованные материалы. Фольклорные тексты (мифы, сказки, легенды, предания, былички, приметы и поверья) включены в сборники на коми-пермяцком языке «Жили-были» (1990) и «Куда же вы уходите» (1991), на русском – «Коми-пермяцкий фольклор» [Сторожев, 1948] и «Заветный клад» (1997), а также в сборник устной мифологической прозы народов коми на двух языках «Му пуксьом – Сотворение мира» (2005). Достаточно много фольклорных произведений на коми-пермяцком языке имеются в изданных материалах финского языковеда Т. Э. Уотила (1985), собранных им среди военнопленных коми-пермяков в 1942–1943 гг. Опубликованные фольклорные тексты являются одним из главных свидетельств народных верований. К опубликованным источникам относятся названные выше статьи в периодических изданиях середины XIX – начала XX вв. Хотя они имеют часто публицистический характер, содержат ограниченные сведения о верованиях и отражают, зачастую, личную оценку автора, тем не менее, являются практически единственным свидетельством верований на данном этапе.

Основным источником данного исследования стали полевые этнографические, фольклорные и лингвистические материалы, которые собирались в течение 1998–2011 гг. экспедициями Пермского государственного университета (руководители В. В. Жук, А. В. Черных), Пермского государственного педагогического университета (руководители И. А. Подюков, А. В. Черных, Т. В. Ермакова), Пермского краевого музея (руководитель А. В. Черных), филиала Института истории и археологии УрО РАН в г. Перми и автором данной работы. В ходе экспедиций были исследованы все этнографические группы в основных районах проживания коми-пермяков. Проводился комплексный сбор материалов, наиболее важными из которых для дан-

ной работы являются описания ритуалов, высказывания, размышления о верованиях, тексты быличек. Повествования записывались на коми-пермяцком и русском языках. Респондентами в большинстве случаев выступали женщины. Возраст опрошенных различен: годы их рождения – от середины первого десятилетия до шестидесятых годов XX века.

Собранные в экспедициях тексты о народных верованиях требуют, безусловно, критического подхода. Во-первых, рассказы информантов отражают их мировоззрение и ритуальный опыт, складывавшиеся в течение всей жизни; в них в неразрывной связи присутствуют предания прежних поколений и современные воззрения на мир. Во-вторых, часто сведения носят индивидуальный характер, отражают восприятие отдельного человека, а не коллектива, что, по-своему, как мы считаем, тоже ценно. Современные полевые материалы дают подробные описания мифологических представлений и традиционных ритуалов, обозначают территориальные и исторические границы распространения некоторых культурных явлений, отражают современное состояние этнического мировоззрения и народных традиций.

* * *

Выражаю сердечную благодарность всем информантам, жителям коми-пермяцких сел и деревень, а также сотрудникам местных администраций, учреждений образования и культуры, оказавшим помощь и поддержку при сборе этнографического материала. Особые слова признательности моим научным руководителям Андрею Владимировичу Головневу и Александру Васильевичу Черных за помощь и методическое сопровождение моего исследовательского пути. Искренне благодарю за советы и замечания старших коллег из Института истории и археологии УрО РАН, Института археологии и этнографии СО РАН, Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, Пермского государственного педагогического университета, филиала Удмуртского государственного университета в г. Кудымкаре и всех, кто участвовал в обсуждении рассматриваемых в книге вопросов и в подготовке ее к изданию, особенно И. А. Подюкова, И. В. Ильину, Е. В. Перевалову, В. Д. Викторову, О. В. Голубкову, И. В. Октябрьскую, В. А. Бурнакова, О. И. Уляшева, О. М. Рындину, Л. В. Утеву, А. С. Лобанову. Слова благодарности хочется выразить всем участникам совместных многочисленных этнографических экспедиций. Большое спасибо говорю моим родителям и поддерживавшим меня близким и родным.

Глава I. Традиционная картина мира коми-пермяков

Картина мира народа – это накопленные многими поколениями знания и представления об окружающих явлениях и предметах. Основные понятия о мире, такие как пространство, время, жизнь, смерть и т. п., для разных народов универсальны. Именно они, как непреходящие элементы, составляют основу системы народного мировидения, часто определяющую и объясняющую многие его традиции.

В данной главе рассматриваются воззрения коми-пермяков о пространстве и времени – основных измерениях, в которых живет человек; прослеживается их связь с поверьями о мифологических персонажах.

1.1. Пространственная структура мира и границы сфер мифологических персонажей

Строение мира

Произведения устного народного творчества коми-пермяков, прежде всего мифы, сказки, легенды, былички, приметы и поверья, свидетельствуют о том, что по народному воззрению мир трехчастен (включает небо, землю и подземный мир) и двухполюсен (главными ориентирами по горизонтали являются север и юг) [Грибова, 1975: 14; Конаков, 1996: 36–40]. В космогонических мифах коми-пермяков верхний мир – это жилище *Ена* (небесного божества), подземный – *Куля* (антипода *Ена*), а центральный, средний – человека. В коми-пермяцком языке многие слова с основой *ен* обозначают небесные явления: *енёшка* – ‘радуга’, *ен зэрё* – ‘бог/небо дождит’, *ен*, *еневт* – ‘небо’. А многие слова с компонентом *куль* связаны с водами, используются для передачи негативного отношения к объекту или обозначения его отрицательного качества: *куль*, *вакуль*, *культиян* – ‘водяной’, *кульчунь* – ‘камыш’, *куль пистти* – ‘хвощ топяной’, *бёбкуль* – ‘баловник’ и др.

Верхний мир, или небо, по представлениям коми-пермяков, иногда открывается людям, в народе это явление называют *кымёр оссьё* – ‘небо/туча открывается’ или *ен ыбёс* ‘двери бога/неба’. «Открытие неба» описывается как появление яркого света между тучами в темное время суток, возникновение в просвете видений, образов, что интерпретируют как явление *Ена*. Увидеть «открытие неба» считается и хорошим, и плохим знаком, в обоих случаях оно толкуется как предзнаменование изменений в жизни, считается, что в это время можно загадать желание [Чагин, 2002: 93]: «Говорят, небо открывается, это к хорошему. Кто это увидит, надо молиться, креститься»³ (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 24); «Небо открывается – к плохому» (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 223). Некоторые считают, что эта благодать выпадает только счастливому человеку или человеку безгрешному (как вариант христианского осмысления данного явления) (ПМ: Кос., Чазево, 11).

Подобные же «двери» открываются в нижний мир. Это событие обычно связано с темой смерти, имеет негативное значение. В народных рассказах ему сопутствует появление мифологических персонажей: «Яма открылась прямо в кухне. Тут стоит мужик, у мужика на плечах топор широкий, и говорит: “Ты ходишь, и смерть за тобой ходит”» (ПМ: Куд., Ошиб, 209).

Кроме названных персонажей, по представлениям коми-пермяков, нижний и верхний миры населяют души умерших людей: безгрешные поднимаются на небо, а грешные уходят в землю: *Шуёны*, *кин грешной*, *сийё вадйё*⁴*сьюйиштойны*. *А кин праведной, сйя воздух мунё* («Говорят, кто грешный, его в ад помещают. А кто праведный, он в воздух уходит») (ПМ: Кос., Пуксиб, 257); *Кёда мунё адё, кёда мунё небоё. [Где ад?] Муас* («Кто в ад идет, кто в небо. [Где ад?] В земле») (ПМ: Куд., Балкачи, 203). Местом обитания грешников называется также

³ Примеры полевых материалов даны в авторской редакции с сохранением фонетических и стилистических особенностей разговорной речи. Уточнения, комментарии автора к тексту приводятся в квадратных скобках, перевод автором текста с коми-пермяцкого языка на русский – в круглых скобках, перевод отдельных коми-пермяцких слов и выражений внутри русской речи – в квадратных, число в сноске на источник указывает на номер в перечне информантов (см.: *Приложение*).

⁴ Слово *вад* в коми языках означает ‘лесное озеро’, ‘заболоченное место’ [Лыткин, 1970: 46]. Возможно, коми-пермяки по-своему восприняли значение слова «ад», связав его с термином «вад». Другой коми-пермяцкий термин, обозначающий ад – *вакрамёж* (ад кромешный), включает коми-пермяцкое слово *ва* – ‘вода’. Сами коми-пермяки «ад» считают термином коми-пермяцкого языка, а рай – русского. *Ад* употребляется в значении утробы, например в бранных выражениях: *адтё тырт!* – ‘ненасытная утроба’ [Коми-пермяцко-русский..., 1985: 16]. То есть нутро человека (без выделения отдельных органов), возможно, семантически в народном мировоззрении образно объединено с нижним миром общим значением «нечистого».

болото [Великая Россия, 1912: 185], и это не случайно. Водная стихия в космогонических мифах является первоосновой мира [Климов, 1990: 236; Конаков, 1996: 7–8], представляет собой состояние первичного хаоса, что близко к пониманию демонического мира. Водоемы, особенно озера и болота, приближены к нижнему миру⁵. В любом случае они воспринимаются как промежуточное звено между нижним и средним звеньями мироздания.

Разделение загробного мира на ад и рай в коми-пермяцком мировоззрении, очевидно, появилось вследствие влияния православной культуры. Вместе с тем широко распространено мнение, будто все души умерших одинаково поднимаются вверх. В современных представлениях и в похоронно-поминальной обрядности коми-пермяков и небо, и земля выступают местами нахождения душ. Этот же мотив присутствует в описаниях снов о загробном мире: в одних вариантах люди попадают туда, поднимаясь вверх, в других – спускаясь под землю: «Я еще поднялась по лестнице. Поднялась, там постланы только доски крест-накрест. Я сюда смотрю, там синё. Вверх смотрю – синё. Я посередине» (ПМ: Куд., Ленинск, 90); «... На поляну приехали. Там такая дыра, и тут крышка, а тут замок большой, вот такой. Он открыл замок-то и крышку-то открыл. Там лесницы. Лесницы-то такие крутые. Глубоко...» (ПМ: Куд., Ошиб, 209).

Героями верхнего и нижнего миров выступают сказочные персонажи: Баба Яга, старичок ростом с аршин [Заветный клад, 1997: 35–40, 78–80]. Характерным для этих сюжетов становится мотив слепоты: жители других миров не видят проникших к ним героев, так же, как и для людей большей частью невидимыми остаются мифологические персонажи на земле. «Слепота» по отношению к определенным субъектам и предметам является одной из черт общения между мертвыми и живыми [Пропп, 1996: 72–75], или представителями разных миров. В сказках отсутствует оппозиция «хорошее – плохое» по шкале «верх – низ», не обязательно положительные герои локализируются наверху, а отрицательные – внизу, как и в представлениях о загробном мире. Сочетание позитивного и негативного отношения наблюдается к реальным объектам и явлениям: отношение к птицам, грозе, засухе – как явлениям верха; к насекомым и земноводным, к плодородным качествам земли – низа. «Верх» и «низ» в коми-пермяцких фольклорных текстах противопоставляются и одновременно имеют много общих черт, словно переходят одно в другое или зеркально отображают друг друга⁶.

Представления о верхнем мире и о водоемах объединяет образ быка. Прежде всего, это отражается в народной лексике. *Енёшка* – ‘небесный/божий бык’, или *ёшкамёшка* (коми-зырян., сев. коми-перм.) – так коми-пермяки называют радугу. Именно в этом значении в одном из примеров объясняется данное природное явление: «Это, говорят, с неба у Христоса бык, *енёшка*, наклонился к реке, пить захотел» (ПМ: Куд., Ошиб, 50). Слово *ёшмёс* – ‘колодец, прорубь’ – дословно можно перевести как «бык-корова». Но этимологи доказывают, что данные термины не имеют отношения к словам *ёш* – ‘бык’ и *мёс* – ‘корова’, в их основе лежит значение *ёш* – ‘источник’ [Лыткин, 1970: 213]. Тем не менее, можно согласиться с утверждением Н. Д. Конакова о том, что образ быка имеет непосредственное отношение к представлениям о радуге и водоемах [Конаков, 1996: 50]. В современном коми-пермяцком фольклоре о водяном быке или корове говорится в рассказах о скоте водяных духов: кони, коровы, овцы выходят на сушу, их можно поймать и приручить, надев на них крест. В виде быка появляется перед родственниками утонувший человек (ПМ: Кос., Пятигоры, 46). О водяном быке рассказывают мифологические тексты удмуртов, коми-зырян, тюркских народов [Традиционное мировоззрение..., 1988: 23; Владыкин, 1994: 79–91; Конаков, 1996: 89; Тулвинские татары, 2004:

⁵ Н. Д. Конаков [1996: 78] считает, что мир подводный скорее является низом мира среднего, так как он более доступен для человека. По схеме Е. И. Ромбадеевой о семичастности пространства в представлениях манси (цит. по: [Головнев, 1995: 564]) низ среднего мира может оказаться верхом нижнего мира.

⁶ Отсутствие абсолютной антагонистичности «верха» и «низа» в народных верованиях отмечают и авторы издания «Традиционное мировоззрение тюрков» [1988: 98].

217]. В удмуртских преданиях бык держит на себе землю и противопоставлен быку небесному. Также в южнославянской космогонии бык называется опорой земли, в локальных славянских преданиях он выступает духом-охранителем водных источников, а тучи и дождь сопоставляются с образом крупного рогатого скота [Славянские древности..., 2002: 58–59, 468–469]. По результатам исследования Ю. Е. Березкина, мотив о быке, держащем землю, характерен для традиций Поволжья, Балкан, Кавказа, Передней и Средней Азии, Казахстана [Березкин, 2009]. Поэтому представления о небесном и водяном быке можно отнести к универсальному пласту народного мировоззрения.

Воззрения о структуре пространства прослеживаются в сюжетах возвращения человека из иного мира домой. Так, место, на котором обнаруживают пропавшего, обычно в вертикальной структуре мира находится между небом и землей – на дереве, на крыше постройки, либо пропавший падает с неба: *Нывка тёлнас лэдзчисяс и зонкаыслö голя бердас кутчисяс* («Девушка с ветром спустилась и кинулась парню на шею») (ПМ: Кос., Чураки, 245). Наверно, эти места можно определить как границы между «своим» и «чужим», человеческим и божественным, демоническим, небом и поднебесным миром.

Средняя по вертикали часть мира в мифах коми-пермяков населена людьми. Человек в определенной степени представляет собой синтез частей «верха» и «низа». По некоторым народным легендам, тело его сотворено *Еном* из земли и оживлено его дыханием [Климов, 2004: 92; Историческая память..., 2005: 156]. До сих пор коми-пермяки считают, что тело человека земляное: *Шудёны, морт муёвöй* («Говорят, человек из земли») (ПМ: Кос., Пуксиб, 9); а душу ему дает Бог или его помощники: *Михаил Архангел вовсö сетö* («Михаил Архангел душу дает») (ПМ: Куд., Корчевня, 87). После смерти человека все возвращается на свои места: «Тело у тебя в землю похоронят, а душа-то ведь всё равно есть. После сорока дён душа залезает вверх» (ПМ: Куд., Ленинск, 90). На представления коми-пермяков о двойственной сущности человека, несомненно, повлияли библейские тексты, но можно допустить и их народное происхождение, на это частично указывает похоронно-поминальная традиция, которая складывалась в течение многих столетий, и распространенность данного антропогенетического сюжета среди разных народов (см.: [Традиционное мировоззрение..., 1989: 14–20; Мифология, 1998: 659–661]). Помимо человека, срединное пространство населяют демонические персонажи, сферы деятельности между ними и людьми строго разграничены.

Деление мира по вертикали повторяется в восприятии его по горизонтали: выделяется ось север – юг, или северо-запад – юго-восток. Северная сторона обычно маркирована отрицательно, связана с представлениями о смерти, а южная – положительно. Семантика сторон света выражается в различных приметах и поверьях. Так, утром в Великий четверг хозяйка смотрела, как лежит корова во дворе: «Если к вечеру головой, то корова умрет. Если к утру – всё хорошо будет»⁷ (ПМ: Кос., Нятино, 228). В народной медицине положительно маркируется вода, текущая на юг, ее, например, используют для лечения заикания (ПМ: Кос., Коса, 97). Север как страна мертвых выступает в примере описания сна, в котором покойница идет по направлению с юга на север: «Вот моя свекровь умерла. На сороковой день она одной [женщине] приснилась. Ей [женщине] надо на юг, а свекровке моей на север» (ПМ: Куд., Пятина, 202).

Запад и восток выделяют редко, обычно в одном значении выступают запад-север и восток-юг. Восток в современной интерпретации является стороной второго пришествия Христа, стороной, куда уходят умершие (ПМ: Куд., Пятина, 202). Вероятно, это связано с христианским обычаем хоронить покойника лицом на восток. Положение покойника в доме, по

⁷ В других примерах определениями сторон света являются *лун* – 'юг/день' и *ой* – 'север/ночь': «Утром скот смотришь, к северу или к югу лежит. Если к северу – потрава будет» (ПМ: Кос., Пятигоры, 45). Таким образом, можно констатировать, что в народном восприятии восток и юг, север и запад имеют одинаковое семантическое значение, которое связано с движением солнца в течение дня.

одному из примеров, тоже могут ориентировать по солнцу: лицом он должен лежать *паньит шондїлö* – ‘напротив солнца’ (ПМ: Куд., Подгора, 129), то есть на восток или на юг. В большинстве же случаев его укладывают либо лицом к иконам, либо к выходу (это более удобное положение для выноса гроба из дому).

Восприятие сторон света связано с представлением о времени, с движением солнца. Н. Д. Конаков отмечает: «юг – сторона света, где солнце находится в зените, в мифопоэтическом сознании аналогичен понятию “верх”, а север, соответственно, тождественен “низу”» [Конаков, 1996: 13–14]. Это отражается и в названиях сторон света, которые совпадают с номинацией времени суток: *асыв* – ‘утро’, ‘восток’; *лун* – ‘день’, ‘юг’; *рыт* – ‘вечер’, ‘запад’; *ой* – ‘ночь’, ‘север’. Какая-либо явная привязанность демонических персонажей к сторонам света в представлениях коми-пермяков отсутствует.

Дом как микрокосм

Повторение структуры мира можно увидеть в устройстве коми-пермяцкой избы. Нужно оговориться, что по технологическим приемам строительства и планировке коми-пермяцкое жилище имеет много общих черт с северорусскими традициями, частично воспринятыми коренным населением у осваивавших Прикамье русских. Нельзя утверждать о полном калькировании иноэтнической традиции, структура дома также сохраняла некоторые более древние элементы. В их числе можно назвать особенности места, выбранного для строительства, ориентирование избы по сторонам света, методы утепления жилища. Маркеры частей избы определяются как их местом в структуре жилища, так и функциональным назначением.

Керку пöвск, голубница, подловка – ‘чердак’ – это верхняя часть дома. Там помещают вещи, считающиеся оберегами, например, пасхальные яйца (ПМ: Куд., Ленинск, 219), одежду, в которой умер человек. По народным поверьям, данные предметы защищают постройку от молний, пожаров, сильных ветров: «Одежду, в которой умер человек, вешали в подловке, чтобы крышу ветром не унесло» (ПМ: Юсьв., Н. Волпа, 107). Также можно вспомнить об апотропейной функции резного конька на крышах коми-пермяков. Таким образом, верхняя часть дома поддерживает или устанавливает порядок, мир в жилище, подобно тому, как *Ен* сверху управляет или благоволит событиям на земле.

Джоджул – ‘подполье’ – «низ» дома. В представлениях коми-пермяков это место обитания и проявления мифологических персонажей, например *суседко* – духа дома или злого существа – *кикиморы*: *Гöбечас пö йöктö гöна* («В голбце танцует кто-то волосатый») (ПМ: Кос., Чураки, 245). «Знающие» люди, по народным поверьям, в подполье прячут мифических созданий, с помощью которых наводят порчу – *икоту*: «Она у неё в подполье в туйске стояла. Полный туйс икот там был» (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 200). В рассказах вернувшиеся от водяного люди не могут войти в избу, зато они проходят в нижний ярус дома – в погреб [Смирнов, 1891: 247, 274] или попадают на чердак⁸: «Приходил к жене, ночью в дом заходил. Она его не пускает, он на чердак лезет» (ПМ: Кос., Панино, 91). Нижний ярус дома связан с потусторонним миром, поэтому в какой-то степени он мыслится опасным для человека. В то же время он, как и «верх», выполняет охранительные функции, так как при постройке дома именно в нижние венцы закладывали предметы-обереги [Рогов, 1858: 98], и «хранителем» дома также считался живущий в голбце *суседко*.

⁸ Оппозиция чердака и подполья, как «верха» и «низа» мира, не всегда последовательна: их объединяют общие характеристики и сакральные функции. Души умерших и другие мифологические персонажи в фольклорных текстах локализуются и на чердаке, и в подполье. В одной из сказок, записанных Т. Э. Утилой, кикимора прячется в *голубнице* за желобом (т. е. на чердаке) [Uotila, 1985: 42], а в современных рассказах коми-пермяков – преимущественно в подполье.

Среднюю часть дома коми-пермяки называют *кык му коласын* – ‘между двумя землями’. Это определение основано на реальных технологических особенностях постройки: землю поднимали на чердак для утепления дома. Но, кроме этого, в мифическом восприятии пространства этот факт подтверждает завершенность микрокосма⁹. Дом в этом значении отличается от «холодных» хозяйственных построек, и в народном понимании ему присущи уже иные мифологические характеристики. Например, услышать первый гром «между двумя землями» – *кык му коласын* – считается плохим знаком, а вне этого пространства – хорошим (ПМ: Юсьв., Казенная, 110). То есть, находиться при первом громе в неутепленных постройках (в любых, кроме избы и бани) равносильно пребыванию на открытом воздухе¹⁰.

Горизонтальную ось в доме повторяет соотношение переднего угла и дверей. Их противопоставление указывается в одной из примет: после перехода в новое жилище «...под *матницу*¹¹ отпустили курицу и петуха. Если они к порогу пойдут – плохая жизнь будет, к *енугёлу* – хорошая» (ПМ: Юсьв., Якушево, 135). Само название переднего угла – *енугёл* – ‘божий угол’, ‘угол, где стоят иконы’ – говорит о его сакральном статусе. *Енугёл* обычно располагается в солнечной стороне – на юге, юго-востоке или юго-западе. На полке в переднем углу стоят иконы, там же хранятся священные талисманы и обереги [Смирнов, 1891: 279], дорогие и сакральные вещи (молитвенники, свечи, деньги и т. п.). Многие ритуальные продукты и предметы, которые оставляют у икон (например четверговые хлеб и соль, веточки вербы), наделяются положительно маркированными магическими функциями. К переднему углу выливают воду, используемую в обрядах. В локальных представлениях коми-пермяков именно в *енугёле* находится душа в течение сорока дней после смерти. Рядом с ним оставляют душе пищу и питье, вешают на стене полотенце или одежду. «Душа, говорят, остаётся, где иконы, да тут де сидит» (ПМ: Юсьв., Тимино, 78). В локализации души умершего прослеживается параллель *енугёла* с небом.

Двери противопоставлены переднему углу как в геометрическом отношении, так и в семантическом. Во-первых, двери – это граница избы, за которой находится нежилая часть усадьбы. Над дверями обычно помещали обереги (веточки можжевельника, ножницы, щучьи челюсти). С порогом связывают ритуальные действия, которые подчеркивают пересечение границы дома, например: о порог дома ударяют ногой сваты во время сватовства (ПМ: Юсьв., Доег) или рекрут, покидающий дом (ПМ: Юсьв., Казенная), на пороге оставляют хлеб и соль во время поисков пропавшего скота (ПМ: Юсьв., Николаево, 226). Считается, что через порог нельзя передавать вещи – можно поссориться. Негативные последствия, по народным поверьям, имеет нарушение запрета сидеть на пороге: «ребята сидуны будут» (ПМ: Коч., Сеполь, 161), «невеста убежит» (ПМ: Коч., Хазово, 70), *кага оз понды овны* («ребенок не будет жить») (ПМ: Куд., В.-Иньва, 64), *чирейпö быдмас* («чирей, мол, вырастет») (ПМ: Гайн., Мысы, 61). Порог в знахарской практике становится местом избавления от болезней: «Некоторые очень болеют, можешь на пороге его топором рубить» (ПМ: Юсьв., Гавино, 18). Пересекая границу избы, коми-пермяки читают молитвы, так как опасаются внешней опасности, в том числе колдунов, которые могут оставить за порогом порчу: «Вот через порог надо выводить корошенько. <...> Вышла из дому, что-то кольнуло в голове, и больше никуда не могла идти» (ПМ: Гайн., Мысы, 145). На пороге дома в предании о Пере-богатыре умирает леший [Ожегова, 1971: 104].

⁹ Нахождение «между двумя землями» типично для древнего жилища коми-пермяков – землянки. Этот прием повторяется в похоронном обряде. В локальных традициях коми-пермяков гроб в могиле ставится на помост, а сверху над ним устраиваются полаты.

¹⁰ Отрицательное значение нахождения *кык му коласын* во время первого грома коми-пермяками не было объяснено. Возможно, первый гром воспринимается, подобно «открытию» неба, божьей благодатью, поэтому в это время не желательно находиться под искусственным сводом, отделяющим человека от неба. Или, предположительно, пребывание в доме ассоциируется с посмертным жилищем, и поэтому возникают отрицательные ассоциации.

¹¹ *Матница* или матица – центральное бревно в конструкции избы, удерживающее потолочные плахи.

И, наконец, порог часто становится местом появления демонических персонажей: «...красная собака пришла, ноги на порог поставила...» (ПМ: Кос., Пуксиб, 282); «Говорит, я только стал париться, и кто-то двери открыл, зашёл и сел на порог, и сидит...» (ПМ: Куд., Захарова, 32).

Подобно дверям, все остальные «каналы», соединяющие избу с внешним миром, – окна, дымоотвод, вход в подполье – считаются возможным источником проникновения в жилище «нечистого», «чужого», в том числе демонических персонажей: «Сестра с молитвами все щели перекрестила. Он через любую щель заходит. Весь дом перекрестит, тогда он не будет приходить» (ПМ: Куд., Ошиб, 27). Как пограничные места они используются для поминовения заложных покойников (людей, умерших неестественной смертью), в частности самоубийц: *A nĩa пызанвас оз сибавё. Нийё ковё порогвын, да запаня дынын, да ёшынвын* («А они к столу не могут пройти. Их нужно у порога, у западни¹² или на окне [помянуть]») (ПМ: Куд., Новоселова, 189).

С локализацией «нечистого» связаны углы дома. В частности это поверье раскрывается в обряде избавления от «посещений покойника», когда каленой клюкой тычут во все углы. В углах оставляют угощение для домового (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 223), их обрызгивают освященной водой в день Крещения (ПМ: Коч., Шорша, 185) и т. п. «Опасность», «враждебность» углов К. Э. Шумов связывает и с тем, что они остаются неосвященными [1993: 6]. Страх темноты также объясняет мотив о пребывании духов под лавками в доме, к тому же это место близко к нижнему ярусу дома: *И лавич ултёкоккетё оз туй сюйышитны, сидз и куталёны нĩa* («Даже под лавку ноги нельзя поставить, они сразу хватают») (ПМ: Куд., Подгора, 128).

Определенный символический статус в доме имеет матица – потолочная балка. Матица является центром и разграничителем избы на две половины – «свое», приближенное к божнице, и «чужое», находящееся у двери. Над матицей помещают предметы-обереги, под матицей совершают обряды гадания, опрыскивают ребенка, к матице должен прикоснуться рекрут перед уходом из дома (ПМ: Юсьв., Казенная). Колдун не может наслать порчу на человека, пока в избе их разделяет матица (ПМ: Юсьв., Шулаки, 274). За матицу не проходят нечистые духи, например, в одной быличке пришедший к женщине в виде ее покойного мужа дух попросил угощение: «Она ему картошку принесла. Он за матицу не переходит, говорит, сюда неси» (ПМ: Кос., Панино, 91). В рассказе о *суседко* говорится, что он не может пройти в *ком* – женский угол перед устьем печи, пространство за матицей (ПМ: Гайн., Мысы, 59). По другим примерам, *суседко* в избе передвигается без ограничений.

Неоднозначное значение имеет печь. Коми-пермяцкое название *гор* – ‘печь’ связано со словом *горт* – ‘дом, жилище’ или «родной очаг». То есть печь (очаг) с давних времен считалась обязательным, центральным устройством дома. В строительной традиции коми-пермяков прослеживается соотношение печи с божницей и вместе с этим наделение ее позитивной символикой: оставшуюся после битья печи глину нужно высыпать в передний угол в подполье, тогда в хозяйстве все будет благополучно (ПМ: Коч., М. Коча, 44). Печь называют «хозяином» в доме. С ней связаны разные приметы и поверья. Если при ее перекладке изменяется выход устья, это грозит смертью хозяина. Одна из коми-пермяцких семей, замечавшая перед смертью их сына постоянные подтеки на печи, идущие от дымохода, считает, что печь владеет определенными знаниями о будущем домочадцев и предупреждает их о грядущих событиях (ПМ: Коч., Б. Коча, 85). В данных ситуациях очаг выступает хранителем или местом фокусирования «памяти» (знаний) о прошлом и будущем семьи.

На печь, за исключением *суседко*, не может забраться нечистая сила, поэтому люди спасаются на ней от наваждений. При этом подчеркивается способ ее изготовления – преобразование природы человеком: «А она на печке только спала. *Чуды*, говорит, так и царапаются, как бы залезть. А на печку они не могут, потому что она битая» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 99).

¹² Западня – вход в подполье, устраиваемый у печи.

Вместе с тем очаг печи в народной культуре является местом творения, связан с иным миром, с миром предков [Ившина, 1997: 54–55; Русская изба, 2004: 54]. В печь заглядывают перед уходом в дорогу, после возвращения с похорон. А. К. Байбурин предполагает, что данная похоронная традиция объясняется «представлениями о печи как о своего рода «канале связи» с иным миром: заглянув в печь (ритуально отмеченные моменты времени), можно увидеть, что делается в ней» [Байбурин, 1993: 116]. Особенно это актуально в переходные (лиминальные) моменты жизни человека. Несомненно, печь можно назвать своеобразным микрокосмом в пространстве дома.

Дымоход печи соединяет дом с внешним миром. Медиативная роль печной трубы проявляется, например, в обычае «звать» через трубу скотину в Великий четверг, черта во время гадания (ПМ: Юсьв., Онохово, 229), учиться магическим знаниям при открытой трубе, лечить людей (ПМ: Юсьв., Гавино, 18) и провожать человека в дальний путь при закрытой трубе (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 24). Рядом с печью всегда находился вход в подполье, так что она определенным образом связывает разные ярусы дома по вертикальной шкале.

Демонические персонажи, кроме *суседко*, в границы двора и дома попадают лишь в особых случаях: если на дом наведена порча, дом стоит на «нечистом» месте, хозяева «знаются с нечистыми», нарушен заведенный этикет (жильцы тоскуют по умершим или отсутствующим долгое время людям, проклинают члена семьи, наносят обиду демоническим персонажам). Некоторые избы, где постоянно происходят необъяснимые явления, попадают в категорию «чудливых», часто жильцы покидают такие дома. Негативно воспринимаются коми-пермяками дома пустующие и заброшенные, или такие, чей хозяин умер до окончательного его обустройства [Рогов, 1858: 101]. Считается, что в них может поселиться нечистая сила. По сведениям И. Н. Смирнова, заброшенные и нежилые постройки забирает в собственное пользование *кузьдя* – «высокий дядя» – дух леса [Смирнов, 1891: 281].

Пространство поселения и его окраины

Внутренняя оппозиция обнаруживается в восприятии пространства поселений. Положительным полюсом здесь отмечены культовые постройки – храмы, часовни и сакральные места (ключи, деревья). Церкви часто строились в коми-пермяцких селах в центре или на окраине поселения на естественных возвышенностях. Разрушение храмов в советское время воспринималось как кощунство, грех, оно породило рассказы о «божьей каре» за причинение вреда православным святыням. Бытует мнение, что колдунам попасть в храм не просто, они могут войти в него только в толпе (ПМ: Юсьв., Гавино, 18). Одновременно культовые постройки называются местами появления нечистых духов: «...Собрались старухи, где они молятся. Пацан с тарелкой ходит. Старухи пукнут, он разносит это каждому под нос. Одна старуха увидела его, отличила и рассмехнулась. Он говорит: “Ты меня видишь?” Она говорит: “Да”. И [тут же] стала слепой» (ПМ: Коч., Воробьево, 82). Таким образом, храмы являются не только местом православного культа, но и местом пребывания персонажей народных верований. Правда, последние в данных примерах характеризуются негативно, как антиподы Бога.

Затрагивая вопрос о сакральных местах коми-пермяков, необходимо назвать также кладбища, места древних городищ и погребений (как прямых предков, так и мифического народа чуди), которые находятся на территории поселений (рядом с церквями), на их окраинах, на полях и в лесу.

Кладбище коми-пермяки называют *могильник*, или *шойна* (сев. коми-перм.), кроме этого существуют локальные наименования мест захоронений, связанные с местной топонимикой (например, *Шойнаыб* – ‘кладбищенское поле’, *Важ-важжез* – ‘старые-престарые’ – место старого кладбища). В южных районах Коми-Пермяцкого округа кладбища устраивались преимущественно в крупных селах при церквях. У северных коми-пермяков и коми-язьвинцев клад-

бища встречаются и возле небольших деревень. Имеются сведения об отсутствии могильника в отдельный период XX в. и обычае захоронения умерших на усадьбе или огороде у лупьинских коми-пермяков (ПМ: Гайн., В.-Лупья).

Безусловно, могильник всегда выделялся в окружающем его пространстве. В обычаях коми-пермяков присутствуют элементы почитания этого места: на кладбищах не собирают ягоды, не рубят для хозяйственных целей лес; их посещают, в основном, только чтобы почтить предков. В случаях включения мест захоронений в будничную жизнь нарушается порядок мироустройства: в построенном на месте старого кладбища доме появляются демонические персонажи или гибнут его домочадцы и т. п. На самих могильниках ожидаемы появления фантомов: *Ползьылі тожё этадз жё, могильникыс эстён. <...> Сэтчö муні, сія сідз кинкё дорсьö. Но полсedyмого, пемыт, ог адззы мунны-тö, кин сэтён дорсяс? Мөдöтчыд бöра могильникас ползи. Вöлön токо туп-тап, туп-тап, юж-яж мунöны додьöн* («Испугалась также, могильник есть здесь. <...> Пошла туда, кто-то там стучит. Полсedyмого утра, темно, куда идти не видно, кто там стучит? В другой раз снова на могильнике испугалась. На лошади только: туп-тап, туп-тап, юж-яж, – едут на саях») (ПМ: Коч., Пыстогово, 208).

Места древних захоронений и городищ почитаются главным образом северными коми-пермяками. Некоторые из них традиционно включены в поминальную обрядность. Данные места обычно выделены в природном ландшафте (поляна среди леса, имеются рвы и валы) (см.: АКПОКМ. Ф. 3. Л. 14–18; [Кривошеков, 1914: 112–113, 116, 233, 593]). Кроме этого наиболее часто посещаемые из подобных мест обозначаются знаками, способствующими определению их точного расположения и границ и выражающими их сакральный статус. Л. С. Грибова, исследовавшая почитаемые места коми-пермяков на рубеже 1950–1960-х годов, отмечает в своих описаниях наличие деревянного столба с углублением, в которое помещалась икона и свечи¹³ (близ д. Чазево Косинского района), или таблички на дереве с надписью «Поминаем старых людей, старых людей» (местечко Таркомыс в Кочевском районе). У некоторых почитаемых мест в начале XX в. стояли часовни (у д. Боруна, с. Б. Коча Кочевского района, с. Коса) (АКПОКМ. Ф. 3. Л. 14–18). На рубеже XX–XXI столетий места древних захоронений продолжают облагораживаться: их площадь обносят изгородью, водружают кресты (близ д. Боруно, на месте Таркомыс Кочевского района и д. Чазево Косинского района). Ряд подобных мест у коми-пермяков слывут опасными и страшными, как правило, они не включены в ежегодный цикл поминовений, с ними связаны различные необъяснимые случаи: «На Курэγκαе всякий заблудится. Вроде и негде, а похвастаешь – заблудишься» (АКНЦ, Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 71. Коч., Урья); *Сэтён ползьöтчыліс и. Ойön мунан, сія тэнö ползьöтас. <...> Миян мамö вет-лöтліс, продавецалис, так тожё додяс пуксьылöм...* («Там и пугало. Ночью пойдешь, он тебя напугает. <...> У нас мама ездила, продавцом работала, так тоже на сани садился...») (ПМ: Кос., Чазево, 11). На посещение данных мест и использование их природных ресурсов, как и в примерах с кладбищами, бывают наложены запреты: «...А родители других парней называли: ой-ой, в Чудской лог не ходите, тем более дотемна, вечером не ходите. <...> Говорят, если там дерево срубишь – или руку обрежешь, или умрешь, или заболеешь» (ПМ: Коч., Хазово, 152).

В пространство поселения включены разные хозяйственные, административные и другие постройки. Одним из необходимых сооружений в коми-пермяцком быту остается баня. Бани обычно располагались вблизи водоемов, на краю деревни или крестьянского двора, они использовались во многих хозяйственных делах и обрядовых действиях. Баня является местом пересечения нескольких природных стихий и объектов: огня, воды, земли, камня, дерева [Криничная, 1993б: 68–69]. Эта насыщенность ключевыми атрибутами наделяет баню особой

¹³ Описания Л. С. Грибовой практически совпадают с материалами Б. Вишневого об урочищах, находящихся рядом с д. Чазево, которые он посетил летом 1917 г. [Вишневский, 1928].

сакральностью и позволяет использовать ее в целях претворения в семейных обрядах, народной медицине. Одновременно баня считается нечистым местом, ведь это нежилое пространство, где люди избавляются от грязи, болезней, к тому же его населяют и посещают демонические персонажи (лесной дух, святочные персонажи, колдуны). Представление о банном духе влияет на восприятие самой постройки и места, на котором она стоит, то есть придает негативный оттенок: «Куда собираешься баню поставить, тогда земля на три года вперед плачет, место бани плачет, просто баню не принимает бы, почему здесь банники живут» (ПМ: Юсьв., Казенная, 110).

В самой бане выделяется несколько локусов, связанных с представлениями о духе бани. Это очаг, на котором часто находят пострадавших от банника людей: «Кто-то убил в бане женщину, в печку головой засунул» (ПМ: Кос., Коса, 93); место под полком: *Гуринаындвенадцать часов мунём ётнас кодовой пывсьыны, да повок увтас кык кусьыён сюйыштёмась* («В Гурино пошёл один пьяный в двенадцать часов париться, его под полком, согнув, заташили») (ПМ: Куд., Бобунево, 234); и углы: *Коё пырны да кресталны угёввесё* («Надо зайти и перекрестить углы») (ПМ: Куд., Косогор, 188).

По своей конструкции и элементам интерьера (печь, лавки вдоль стен) баня повторяет жилые избы. Но ее функциональные особенности определяют амбивалентное отношение к ней, которое выражается, в том числе, в представлениях о демонических персонажах – как антагонистов человека и как близких к миру людей духов (например, банного духа, как и домового, некоторые называют *суседко*). Современные «белые» бани часто противопоставляются старым «черным», не имевшим трубы. Многие считают, что мифологические персонажи в «белой» бане отсутствуют: «Раньше говорили всё: чёрные бани были..., две [очереди] парятся, а третьим уже не надо в баню пойти. А нынче белая баня: двенадцать часов – всё моется» (ПМ: Коч., Кышка, 176).

На окраине коми-пермяцких поселений строились гумна с овинами. Эти постройки часто использовались в святочных гаданиях и имели своих духов-покровителей. Частью хозяйственного ритуала, имеющего прямое отношение к овину, можно считать зафиксированные И. Н. Смирновым и Н. Г. Роговым обычаи закалывать и съедать в овине петуха после завершения строительства или после первой сушки хлеба [Рогов, 1858: 113–114; Смирнов, 1891: 280]. Закалывала петуха в овине мордва [Девяткина, 1998: 53], а удмурты во время подобного жертвоприношения молились *овин-мурту* [Смирнов, 1891: 280]. По-видимому, этот обычай, забытый в настоящее время, можно считать общим для финских земледельческих народов.

В современном коми-пермяцком фольклоре распространены сюжеты о мифологических персонажах, обитающих в школах, клубах и других общественных зданиях. Обычно эти сюжеты известны ограниченному кругу связанных с данными учреждениями людей. В рассказах отмечается появление призраков, дается их описание и предположение об их происхождении. Генезис данных персонажей связан с представлениями о старых захоронениях или несчастных случаях: «На месте каменного здания была двухэтажная деревянная школа. И в 1959-м она сгорела из-за неисправности печного отопления. Говорят, из огня выскочил старик с красной бородой, прибежал и здесь спрятался. Сейчас называют это здание *görd тош* [красная борода]» (ПМ: Куд., В.-Иньва, 56). Появление таких поверий в рамках изучаемой культурной среды обычно и понятно, оно свидетельствует о включении новых реалий в традиционную народную систему мировоззрения.

По исследованию Е. М. Четиной и И. Ю. Роготнева, на границе поселения и леса нередко оказывается тропа лесного духа, которая маркирует зоны «культуры» и «природы» [Четина, 2010: 68]. Кроме этого, промежутком и окраиной между природным и освоенным человеком пространством можно назвать культивируемые земли – поля. Данные территории включены в хозяйственную деятельность человека только в течение летнего сезона. Именно это время отмечено присутствием мифологического персонажа. Представления о духе поля тесно свя-

заны со структурой традиционного народного календаря, являются ключевыми моментами в осмыслении пространственно-временной структуры мира и фенологических процессов, связанных с хозяйственной деятельностью людей.

Дороги и водоемы

Туйез – ‘дороги’ и *юэз* – ‘реки, водоемы’ в народном мировоззрении соединяют не только территорию пространства, но и разные миры, времена [Семенов, 1992: 106–107; Власова, 1995: 9]. Функция дороги связывать человека с иным миром замечается в обычаях коми-пермяков оставлять на ней предметы, от которых они желают избавиться или которые предназначены иному миру (молитвы и записки лесному, троицкую березу, тараканов и клопов на Великий четверг). Перекрестки (места пересечений нескольких дорог) в представлениях коми-пермяков воспринимаются как локусы сбора демонических персонажей и душ умерших людей. Поэтому на них гадают во время Святков, до первого перекрестка провожают душу умершего родственника в сороковой или сорок второй день после смерти. На местах пересечений дорог опасаются ночевать, останавливаться на отдых, строить дома: «*Креста туй* [‘крестовая дорога’] – дорога в лесу, нельзя на неё садиться» (ПМ: Юсв., Калинино, 207). С дорогами связаны поверья о местах, где неоднократно случались необъяснимые явления, встречи с нечистой силой, несчастья. «Поперёшная Грива называют. <...> Вот едешь, едешь и кто-то, чё-то подыгра́т. То лошадка не пойдёт, то роспрягутся. Так бывало обычно. Но это так просто – нет, а что-то не к хорошему делу это быват» (ПМ: Кос., Порошево, 275). В настоящее время, как правило, на этих участках дороги случаются транспортные аварии, в которых часты смертельные исходы. Такие неудобные, недобрые места слышат опасными и страшными, и их по возможности остерегаются.

У коми-пермяков особое отношение существует и к путникам, ко всем, кто независимо от времени пути находился в процессе движения по дороге. Они наделялись сакральными, магическими способностями и воспринимались как своего рода «чистые» или «легкие» на слова и дела люди. Так, человека, зашедшего «с ветру», прошедшего много дорог, коми-пермяки просили сбрызнуть ребенка, чтобы избавить от *вомидзь* – ‘урока, сглаза’ [Чагин, 2002: 107], приглашали первого встретившегося человека стать восприемником новорожденного, если предыдущие дети в семье умирали [С. М. А., 1889: 217]. Значение их роли исходит из семантики дороги, они воспринимаются как чужаки, в некоторой степени как посланники Бога, пришедшие с других территорий, что относительно равнозначно иному миру.

Дороги и водоемы являются своеобразными ориентирами в пространстве. Дорога, главным образом, определяет местоположение человека относительно окружающих его населенных пунктов, каких-либо заметных объектов природы. Река же распределяет все объекты по ее течению, где нижний конец в народных приметах и представлениях приближен к мифическому миру.

К водоемам коми-пермяки старались относиться бережно, считали, что «оскорбление» воды отразится на здоровье человека. Одним из проявлений культа воды является обычай приносить водоемам подарки (см.: [Голева, 2005: 257]). Реки и ручьи как транспортные маршруты повторяют реальные и мифические функции дороги. Водоемы устанавливают связь с «иным» миром и по горизонтальной оси и частично по вертикальной, вторую часть связи (земля-небо) вертикальной оси в сказочных сюжетах коми-пермяков осуществляют растения [Заветный клад, 1997: 78–80]. В реки выбрасывают вещи, предназначенные «другому» миру (солому после похорон, березу, пасхальное яйцо). Переход через реку в быличках является условием попадания человека в мир демонических персонажей (ПМ: Коч., Сеполь, 269), а количество пересекаемых большим человеком рек влияет на возможности знахаря излечить его: если человек по пути к лекарю перешел много рек, его шансы избавиться от порчи уменьшаются (ПМ:

Кос., Чазево, 114), то есть река воспринимается важным рубежом между разными территориями. Роль перекрестков на реках выполняют мельничные плотины, рыболовецкие загороди, мостки, места переправ. Именно там часто люди встречают *ваись* – ‘водяного’. Выходит *ваись* также на берега – границы водоемов.

Стоячая вода озер и болот коми-пермяками оценивается негативно. По материалам В. П. Налимова, с ней связывали происхождение водяных духов [Великая Россия, 1912: 183]. В мифологических рассказах присутствие водяных возможно в любом водоеме. При этом в повседневной жизни коми-пермяков можно заметить отличие в отношении к водоемам со стоячей водой и водой текущей, бьющей из-под земли. Только вода ручьев и ключей используется для медицинских целей, а употребление воды озер и болот становится причиной появления болезней. В отношении к водоемам у коми-пермяков сочетается почитание культа водной стихии и страх перед ней, как перед опасным природным пространством, близким к нижнему миру. На рубеже XX–XXI вв. с процессами актуализации традиционных верований особо выделенными в системе пространства и в обрядовом комплексе коми-пермяков оказались некоторые родники. Прежде всего это проявляется в развитии сюжетов преданий о данных местах, в массовом характере посещений почитаемых ключей и поддержании этого обычая священнослужителями (См. [Климов, 2005: 168; Четина, 2010: 72–83]). В целом же характер отношения к ним аналогичен обычаям почитания менее известных водных объектов природы.

Пространство леса

Вөр – ‘лес’ – основное природное окружение коми-пермяков. Многие деревни и села строились в лесу, деревья вокруг постепенно вырубались. Так появлялись луга и поля. Можно сказать, что человек забрал у леса часть пространства, сделал эту площадь «своей» территорией. Огромное значение до сих пор имеют лесные богатства в хозяйственной жизни. «Хозяином» леса коми-пермяки называют *вёрись* – ‘лесного’ (лешего) и медведя. В редких случаях локализируют в лесу *кикимору* [Смирнов, 1891: 281] и *лунийорикку* – ‘полудницу’ (ПМ: Куд., Гришунево, 155). В современных рассказах лесным персонажем называется *горный* или *снежный* человеке – новый, воспринятый из средств массовой информации мифический образ.

Можно выделить особые места и объекты леса, связанные в народном представлении с лесным духом. В лесу, на полях и в поселениях коми-пермяки могут указать на *лешак туй* – ‘дорогу лесного’, на которой постоянно дует ветер, бывают вихри. В ритуалах и в устно-поэтическом творчестве народа местом появления, общения с духом называются пни: на них оставляют подарки, письменные прошения при пропаже скота, встречают лесного, сидящего на пне: *Сія мырыл вылö пуксьöма, сэтшиöм пö красивöй дяденькаыс, сэтшиöм пö славнöй, абу ыджыт* («Он на пень сел, такой красивый дяденька, такой славный, небольшой») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Ориентирами места обитания лесных духов считаются некоторые деревья: *Сэтчин ыджыт көз вöлі, шуввисö, сэтчин пö лешачика оліс* («Там большая елка была, говорили, что там лешачиха жила») (ПМ: Куд., Юсвадор, 25). В мифологических рассказах называются даже породы деревьев, отмеченные особой привязанностью к ним лесного, это ель, пихта, осина, береза¹⁴. Одной из ипостасей персонажа или своеобразным средоточием лесной силы оказывается самое высокое дерево в лесу: «Рассказывали, в лесу надо отдыхать под самым большим деревом, это хозяин, значит» (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Местом жилища и угодами *ворись* считают отдельные холмы: *Катша керöсвас вөр колассис кыдзи тиын петавö. Эта пö вöрисьысвön горыс вонтисьö* («На Сорочьей горе среди леса как будто дым поднимается. Это

¹⁴ На еловом, пихтовом суку оставляли письменные прошения лесному духу, на осиновом пне – приношения. На скрученной березе нашли увиденного лесным духом мальчика (ПМ: Коч., Б. Коча, 43); на ветвях березы лесной качал заблудившегося человека (ПМ: Коч., Б. Коча, 33).

у лесного печь топится») (ПМ: Куд., Корчевня, 87), а также болота (ПМ: Коч., М. Коча, 215). Вообще природные явления, похожие на поднимающийся дым, относят к деятельности неведомого лесного духа: «Где они живут, там, бывает, дым идёт. Это, говорят, леший костёр сделал» (ПМ: Коч., Б. Коча, 33).

Как в лесу, так и на других территориях, которые окружают человека, коми-пермяки выделяют зоны активного проявления потусторонней силы. Например, места, в которых легко заблудиться: «Есть у нас такие места – *öштан места* [‘теряющие места’]» (ПМ: Гайн., Гайны, 69). Причину блуждания коми-пермяки видят в воздействии *вöрись*: «леший водит», «лешак завел», «дорогу закрывает», «*туй гусялö*» – ‘дорогу крадет’. *Гажтöм* – ‘жуткий, мрачный, страшный’ и *гиблыми* называют территории, где часты визуальные и звуковые явления, где человеку не подчиняются кони, где погибают люди: *Сэтöн сьылö, и вöвöн: дзыб, дзыб, дзыб. Кытöн Коляыс вöйöм вогас, сiя эд оддöн гажтöм* («Там поют и на лошади: скок-скок-скок. Лог, в котором Коля утонул, очень жуткий») (ПМ: Куд., Кекур, 201). Истории таких мест бывают связаны с преждевременной смертью людей, с проявлениями лесных или других духов, а также с уже упомянутыми преданиями о древнем народе чуди и спрятанных сокровищах.

Пространство проявления лесного духа строго не ограничено, он может появиться и вне леса. Если наряду с этим учесть его способность передвигаться в виде ветра и функцию охраны спрятанных под землей сокровищ, то получается, что его влияние распространяется почти на все необжитое пространство «среднего» мира, а также на части «верха» и «низа». В одном из современных толкований структура мира рисуется следующим образом: «Везде же хозяин командует: в лесу, в воде. Бог трёк лицах. Вот так и командует: на небе, на земле, на воде» (ПМ: Куд., В.-Юсва, 199). В данном примере, по-видимому, понятия земля и лес взаимозаменяемы. Итак, *вöрись* – ‘лесной’ представляется вездесущим мифологическим персонажем основного пространства жизнедеятельности человека и выступает «посредником» между «силами» неба и земли.

Не вся территория леса коми-пермяками оценивается одинаково по шкале «свое/освоенное – чужое/неосвоенное». В лесу выделяются участки, обследованные и используемые всем сельским сообществом или отдельными людьми. Обычны рыболовецкие и охотничьи угодья, места сбора ягод и грибов и т. п., которые традиционно включены в хозяйственную сферу отдельных родов или семей. И данные лесные площадки уже «организованы» человеком для его ориентации в пространстве с помощью тропок и различных знаков. Помимо обхоженных троп промысловики в лесу имеют шалаши и избушки. Они, подобно нежилым постройкам поселений, считаются принадлежащими человеку и одновременно находящимися под покровительством демонических персонажей, которые изредка дают о себе знать. В рассказах охотников лесные избушки становятся местом их встречи с лесным «хозяином». Для подростковой среды в течение последних десятилетий XX – начале XXI в. стало обычным строительство на лесных опушках «домиков» или «штабиков». Регулярное использование данных сооружений также маркирует часть пространства леса как «окультуренного». Подобные участки уже кажутся знакомыми, воспринимаются менее опасными, чем лес в целом.

Схема пространства в народном мировоззрении коми-пермяков имеет много общих черт с картиной мира других народов. Существующая специфика обусловлена некоторыми отличными природно-географическими условиями: это наличие больших лесных массивов, небольшие реки, родники, отсутствие гор, выхода к морю, открытых равнинных пространств. В схеме пространства четко определены места, связанные с деятельностью человека, или божеств, демонических персонажей, душ умерших людей. Система координат строится на бинарных оппозициях, но противопоставления не всегда категоричны и последовательны, часто наоборот они объединены общими свойствами и содержанием.

1.2. Мифологические персонажи и народный календарь

Народный календарь коми-пермяков основан на астрономических, природных циклах, определен особенностями хозяйствования и приверженностью к православной традиции. В обрядово-мифологическом комплексе отмечается ориентирование по суточному, месячному, годовому циклам, выделение прошлого, настоящего и будущего времени. Системе народного календаря коми-пермяков посвящено несколько исследований, в которых рассматриваются сюжеты о появлении времени в космогонических мифах, описываются природно-хозяйственные циклы, календарные народные праздники [Конаков, 1999; Климов, 2005]. В данной работе основное внимание направлено на изучение тех периодов времени, которые выделяются как этапы активного проявления мифологических персонажей, и на определение значимости данных фаз в системе народного календаря.

Суточный цикл

В суточном цикле отмечается два периода активизации демонических персонажей: полдень и полночь. Полуденное время в мифологических рассказах упоминается реже, чем ночное. Во многих примерах данный промежуток времени у коми-пермяков связан с представлением о духе-покровителе посевов – *вуншйорике*: «А рассказывали, что ежели полдень будет, надо ложиться, а то *вуншйорика!*...» (ПМ: Юсьв., Б. Алешино, 22). Время появления персонажа отражается в названии: *вун* (*лун* – сев.) – день, *шйор* – середина. В полдень активизируются и другие духи, воспринимаемые как нечисть в целом и не называемые определенным именем: «Там есть речушка, там если в *луншйор* [полдень] будешь идти, принесут *пельняни* полную чашку, пар выходит, и никого нет» (ПМ: Гайн., Сойга, 146). В хозяйственной деятельности полдень считается опасным и неблагоприятным временем для начинания дел: «В полдень если выйдешь из дому – неудачная охота. Нельзя в дорогу выходить в полдень» (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147).

Много поверий связано с полночью. Именно в полночь и позже не рекомендуется идти в баню: «В бане собираются духи, поэтому мылись до 12 часов, в 12 часов начинали мыться *чуды*» (ПМ: Кос., Коса, 231); в доме в это время начинают проявлять себя *кикимора*, домовый и «ходячие» покойники. С полночью связаны поверья о цветении папоротника и др.

Коми-пермяки используют в быту слово *ойшйорика* – ‘полуночица’. Наряду с русским названием им обозначают детскую болезнь «полуночицу» и людей, страдающих бессонницей. Кроме этого, *ойшйорика* наделяется чертами мифологического персонажа, связанного с полночью: *А ойшйорнас пö ветлöтö кытшйöмкö морт кодь, ползöтлö народсö* («В полночь ходит кто-то похожий на человека, людей пугает») (ПМ: Куд., Бобунево, 234).

С наступлением темноты возникает чувство страха и опасности вне освещенного пространства. Поэтому существуют запреты на активную деятельность человека уже после захода солнца. Особенно это актуально в зимний период: «После шести в баню нельзя зимой. Солнце садится – нельзя» (ПМ: Куд., Захарова, 32). Представление о темноте как признаке появления потусторонних сил проявляется в детской игре, в которой специально при призывании домового закрывали окна. Ночь и полночь противопоставляются полдню как времени наибольшей активизации небесного светила и его отсутствия.

Как в дневные, так и в ночные часы наиболее опасным считается промежуток с 12 до 2 часов: «Если полдень: 12 часов, 2 часа, – брякают-стучат, но их не видно» (ПМ: Гайн., Сойга, 122); *Сйя пö только с двенадцати до двух светитö ночи* («Он цветет только с двенадцати до двух ночи [здесь говорится о папоротнике]») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). По-видимому, данный двухчасовой промежуток мыслится временем поворота солнца, то есть зенита/надира све-

тила, и мифологически лиминальным этапом, поэтому, например, в похоронно-поминальных обрядах поминовение усопших обычно проводят в первой половине дня, а похороны – после двух часов дня, до заката солнца¹⁵.

Неблагоприятными также называются 3 часа и 9 часов, ровно в это время нельзя выходить из дому (ПМ: Кос.). Аналогичность их маркировки полдню и полночи объясняется тем, что все данные числа на циферблате расположены относительно друг друга в виде креста. Такое точное определение времени и наделение его семантикой возможны только при наличии циферблата, на котором часы расписаны по окружности. Механические часы в крестьянском быту коми-пермяков получили широкое распространение только в середине – второй половине XX столетия, ранее использовали подобные «циферблаты» в солнечных часах. Здесь нужно учитывать разницу между ними: на механических часах часовая стрелка за сутки пробегает два круга, а на солнечных – только один. То есть на солнечных часах в крестообразном пересечении будут уже не 3 и не 9 часов. Установление времени по положению солнца на небе является относительным, так как в летний и зимний период оно различается. Можно предположить, что до появления механических часов все-таки время, когда солнце находилось на востоке или западе, тоже считалось сакральным, и оно в суточном цикле примерно соответствовало восходу и закату. В пользу вероятности сакрализации данных противопоставленных часов можно привести наличие соответствующих им почитаемых этапов в году (Святки, летнее *цветье*, весенние и осенние праздники)¹⁶.

С восхождением солнца к точке его зенита природа и человеческая деятельность наделяются продуктивными качествами, поэтому коми-пермяки начало любого занятия стараются приурочить к первой половине дня. В вечернее время ничего не отдают из дома, не выметают сор, так как могут лишиться богатства: «Солнце заходит, нельзя в долг давать. Например, если я даю молоко, как сядет солнце, корова тогда испортится. А деньги – так деньги переведутся» (ПМ: Кос., Несоли, 41). Считалось, что после захода солнца нельзя ходить по воду: *Шуёны, васё колё кайётны речка высис асывнас, а шондйыс ведзас, да сэсся он кайёт* («Говорят, воду с речки нужно приносить утром, а когда солнце сядет, уже не принесёшь») (ПМ: Куд.); жать: «Без солнышка не жали, нельзя было, спорины де нету» (ПМ: Юсьв., Купрос, 20); париться в бане. Вся деятельность во второй половине дня приобретает качества убыточности: «На закате солнца я родилась, то я и маленькая, не выросла» (ПМ: Юсьв., Симянково, 224).

Суточный цикл определяет время проведения сакральных ритуалов, хозяйственных обрядов, труда и отдыха человека. Подобно летнему полдню, ночь принадлежит демоническим силам, человеку в это время противопоказана какая-либо деятельность: *Миян, шуё, народысвён времёйс двенадцетьёдз, а двенадцатьсяняс по четыре часёдзис не миян времёйс, сэс ковё миянвё крепыта узьны, оз ков петны ётёрё* («У нас, говорит, у людей время до 12, а с 12 до 4-х не наше время, тогда нам нужно крепко спать, не выходить на улицу») (ПМ: Куд., Новоселово, 189). В одном из современных толкований «белой» и «черной» магии их значение зависит от времени совершения ритуалов: если они осуществляются днем – значит, это «белая» магия, если ночью – «черная», при этом каждая из них способна исполнять как «хорошие», так «плохие» дела (ПМ: Коч., Сеполь, 31).

Время восхода и заката можно считать рубежами ночи. В эти промежутки человек начинает или заканчивает свою трудовую деятельность, и тогда же заканчивается или начина-

¹⁵ Данные обычаи, возможно, указывают и на то, что душа умершего, по представлениям коми-пермяков, приходит и уходит вместе с солнцем. То есть загробный мир помещается в темной стороне света – на севере. При этом в обычае ориентации погребенного взоры умершего остаются направленными на солнечную сторону. Исключением в этом случае будет обряд «проводов души»: душу усопшего в сороковой или сорок второй день после смерти провожают из дома с восходом солнца, а не с его закатом. Помимо выделения двухчасового промежутка, соблюдается еще правило хоронить на нечетном часу: т. е. на третьем, на пятом (ПМ: Коч., Хазово, 156).

¹⁶ О годовом цикле смотрите ниже.

ется время духов, становится возможным столкновение человека и нечистой силы: «Мама на рыбалку утром рано пошла, в четыре часа. К речке подошла: сидит возле речки [водяной], волосы моет» (ПМ: Юсв., Николаево, 226). Эти этапы, например, четко обозначены в одной из быличек о духе, которого навел на дом колдун. Этот мифологический персонаж беспокоил хозяев всегда поздним вечером и ранним утром (ПМ: Коч., Б. Коча, 43). Восход и закат – наиболее удобное время для установления контакта с потусторонним миром, для получения сил или избавления от хворей, поэтому на заре женщины просят о рождении ребенка (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147), молятся в случаях «полуночницы» у детей (ПМ: Афан., Рагоза, 235), собирают воду с ключей.

Суточное время отличалось по насыщенности и содержанию хозяйственных дел, вариантам досуга, длительности дня и ночи в разные сезоны года. Эта разница отразилась в календарных традициях годового цикла.

Недельный цикл

Мифологические персонажи особо не привязаны к смене дней в неделе. Лишь один раз упоминается о том, что домового угощают, вспоминают о нем в понедельник (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Скорее всего, эта дата названа, как наиболее удобная, знаменующая начало недели. Действия в этот день как будто распространяют свое влияние на весь семидневный срок. Еще в одном примере предупреждается об особой опасности проклинать, «отсылать» к лесному духу в понедельник, среду или пятницу: *...Вот вѣзьян, понедельник или середа, или пятница, сѣя вермас дзебны, нуны* («...Вот пообещаешь в понедельник, среду или пятницу, он может спрятать, увести [имеется в виду лесной дух]»). (ПМ: Гайн., Мысы, 61). Эти дни в православном календаре являются постными, в народной культуре они маркируются как «женские» и «нечетные» и считаются тяжелыми [Черных, 2006: 37]. Сходство значений «тяжелых» дней с последствиями проклятия (невезение, неудача во всем) при их совпадении еще более усиливает последние. Таким образом появляется запрет произносить проклятия или браниться и связь понедельника, среды и пятницы с верованиями о лесном духе.

Месячный цикл

Представления о мифологических персонажах у коми-пермяков имеют мало прямых соотношений с месячным циклом. Но необходимо отметить, что лунный календарь широко используется в хозяйственной деятельности коми-пермяков. По фазам луны ориентируются при посадке земледельческих культур, сборе урожая, строительстве, переходе на новое место жительства, стрижке овец и других семейных и хозяйственных обычаях [Климов, 2005: 21]: «Париться в новолуние нельзя, очень веник жжет; нельзя мусор дергать в огороде, очень быстро растёт; веники носить, вязать – они сыплются очень» (ПМ: Кос., Несоли, 41). Вся природная сила в народном представлении соотносится с фазами луны, поэтому в зависимости от желания увеличения или, наоборот, уменьшения, гибели те или иные дела приурочивают к растущему или убывающему месяцу. У коми-пермяков сохраняются элементы почитания, обожествления ночного светила, которые выражаются в обычаях обращения к нему с просьбами и молитвами.

На лунный календарь ориентировались «знающие» люди: «В основном-то знакари лечат в старый месяц, когда полнолуние. А колдуны портят в новый месяц» (ПМ: Кос., Несоли, 41). Зависимость появления духов от смены фаз луны отмечается редко. В зафиксированных современных рассказах говорится, что во время полнолуния можно увидеть водяного: «Я видел, когда рыбачил: красивая, хвост рыбий. Пойдёшь в полнолуние, увидишь [о русалке]» (ПМ: Кос., Панино, 165); тогда же сильнее начинает проявляться болезнь-порча – *икота* (ПМ: Коч.,

Сеполь, 31). Указывается на появление водяных духов в лунные ночи. Сходное представление отмечено у коми-зырян [Конаков, 1996: 89], у русских – о появлении водяного и лешего [Левкиевская, 2000: 342; Криничная, 2001: 365]. Все данные фрагментарные сведения позволяют предполагать, что прежде зависимость активизации демонических персонажей от смены лунных циклов была более сильной, в частности, это могло касаться воззрений о водяных.

Представления о мифологических персонажах в ритуалах годового цикла

Годовой цикл, подобно суточному и месячному, коми-пермяки делят на две половины: светлое и темное время, периоды увеличения и спада солнечной активности. По этому принципу в каждом полугодии выделяются этапы солнцеворота и границы смены полугодий, которые в календарном цикле приблизительно связаны со временем равноденствия. Природно-климатические изменения определяют этапы смены сезонов. Все названные промежутки отмечены представлениями о мифологических персонажах.

Зимние святки и апогей темного времени

Промежуток времени, приуроченный к зимнему солнцестоянию, коми-пермяки называют *светтё* (*светьё, цветтё*), он является надиром темного полугодия. Это время также называют *страшной ойез* – ‘страшные ночи’, *страшная неделя, чудное время, Рёшво, Рёжсёво*. Как можно заметить, все названия периода русскоязычного происхождения. Термин *светтё* происходит от русского наименования данного календарного периода – *святки*. В народной коми-пермяцкой этимологии *светтё* характеризуется как время «цветения» покрытых изморозью деревьев и объясняется противопоставлением периода зимних морозов летнему расцвету трав: *Лымьс уяс, пужмавас чисто кыдзез да льомпцес, вот эта светтё* («Снег выпадет, покроет березы и черёмухи, вот это *светтё*») (ПМ: Куд., Бобунево, 234). Эпитеты *страшное, чудное* связаны с представлениями о появлении в этот период нечистой силы. Термины *Рёшво, Рёжсёво* – коми-пермяцкие аналоги названия праздника Рождества Христова, даты которого включены в святочный период¹⁷.

Период *светтия* чаще всего датируют промежутком времени от Рождества до Крещения (7–19 января). Но помимо этого, его сроками называют время от начала декабря (за 12 дней до Николина дня (19 дек.) до Крещения (19 янв.) или до Афанасьева дня (31 янв.); от Николина дня до Крещения; выделяют с Николина дня «маленькое *цветтё*», а с 3-го по 19-е – «главное *цветтё*»¹⁸ (ПМ: Гайн., Мысы, 59); также *светтём* именуют морозные дни в середине зимы. Отсчитывание *светтия* с Николина дня, скорее всего, связано с природными изменениями, с наступлением первых морозов, которые как раз приходятся на это время [Климов, 2005: 74]. С этой даты начинались зимние гуляния и у русского населения северных регионов России [Любимова, 2004: 120; Черных, 2008: 21].

Считается, что в этот период (от Рождества или старого Нового года до Крещения) в темное время суток появляются демонические персонажи *шуликуны, каляны, чуды, бесы, черти, лешие, вакули, шииш*, которые свободно ходят по земле. Для святочного персонажа *шуликуна*

¹⁷ Можно предположить, что наряду с этим значением название *Рёшво* имело в коми-пермяцком языке и вторичную семантику: *во* в переводе означает ‘год’, *руш* – ‘дряблый’, ‘вялый’, *рёшкыд* (коми-зыр.), *рьшкыд* (коми-перм.) – ‘хрупкий’ (ср.: *рашка* (мар.) – хрупкий, *rohka* (фин.) – непрочный) [Школьный..., 1996: 36, 174]. Таким образом, название *Рёшво* могло интерпретироваться как ‘перелом года’. Отметим, что оно в настоящее время в подобном звучании употребляется главным образом только северными коми-пермяками, а термин *во* – ‘год’ из современного бытового языка уже исчез.

¹⁸ В пограничной между коми-пермяцкими и русскими поселениями деревне Кривцы Косинского района, в которой проживает смешанное население, идентифицирующее себя русскими, выделяют с 7 по 14 января «*наше цветтё*», и с 14 по 19 января – «*татарское цветтё*» (ПМ: Кос., Кривцы, 38).

границы открыты только в течение этого периода, по окончании святок он не может вернуться в свой мир обратно и остается на земле до следующего года [Чагин, 1997а: 56]. Для других мифических образов подобные ограничения не называются.

Ночи святочного периода представляются самым опасным временем в году, их можно назвать пиком темноты, апогеем сил мифического севера (мороза) и низа (темноты), и демонические персонажи являются показателями наступления этого периода. Появление их связано с водной стихией, часто они называются водяными духами, но в целом подразумевается нечистая сила вообще. Представления о святочных духах отражаются во многих обычаях и обрядах этого времени.

В Рождество, которое можно назвать первым днем появления духов, дети играли *чуром, чельга-мичельга, чильчи-бичильчи* – это варианты игры в жмурки. У коми-зырян дети играли в эту игру во время святок [Конаков, 1993: 31; Традиционная культура..., 1994: 186] и на осенних посиделках-игрищах [Несанелис, 1994: 41]. Проанализировав данные виды детских развлечений, Д. А. Несанелис посчитал возможным сопоставить игровой мотив «слепоты» с мифологической «взаимной слепотой», которую, в свою очередь, раскрыл В. А. Пропп и охарактеризовал как «ситуацию “встречи” двух различных миров, например, живых и мертвых» (цит. по: [Несанелис, 1994: 41]), таким образом, содержание игры «определялось кругом представлений о потустороннем мире и циклическом восприятии времени» [Несанелис, 2006: 90]. О мифологическом контексте игры свидетельствует одно из ее названий – *чур*, которое обычно коми-пермяками используется в словосочетании «чур меня» для защиты от вихря и для получения «являющихся» кладов.

Мотив «слепоты» присутствует и в святочных гаданиях. Гадания являются одной из форм контакта с мифологическими персонажами [Виноградова, 2000: 328–340], когда они с помощью различных знаков (предметов, звуков, видений, снов) предсказывают будущее, но сами при этом остаются невидимыми. Наиболее популярным у коми-пермяков был обычай ходить *кылзысны* – ‘слушать’, который осуществлялся в нескольких вариантах с использованием различных превентивных мер. Обычно садились на перекрестках дорог, в поле, под окнами дома в очерченном кругу, иногда специально призывали нечистую силу и затем прислушивались к звукам. В случаях нарушения хода гадания или нестрогого соблюдения его правил существовала опасность быть погубленным святочными духами: «Побежали домой не расчертившись, бес и погнался» (ПМ: Кос., Подгора, 67); «И вдруг ей почудилось, что плывёт куда, и очутилась уже у проруби» (ПМ: Юсьв., Калинино, 98). На основе этих представлений гадающих часто разыгрывали, имитируя звуки и действия святочных персонажей: «А женихи, парни, знали, они [девушки] наперёд пошли. Они взяли кожу собачью и: бужи, – тянут. Мы думали, что это *каляны*» (ПМ: Кос., Денино, 254); «Одна бабка говорит сыну: “Митя, Митя, играй гармошкой, играй, смотри, девки-то сели, слушают”» (ПМ: Юсьв., Аксеново, 109). Подобные примеры встречаются довольно часто, видимо, описываемые действия были в правилах обрядового святочного поведения, и как акты подражания мифологическим персонажам они соотносятся с другим обычаем – ряженьем.

Обход домов ряжеными известен коми-пермякам почти повсеместно, он сохраняется и в настоящее время. Ряженные прежде надевали обычную одежду, но часто не соответствующую своему социальному статусу¹⁹. Мужчины рядились в женскую одежду, женщины – в мужскую, молодежь – в одежду стариков. Или ряженные изменяли символическую и функциональную значимость одежды, выворачивая ее на изнаночную сторону. Лица ряженные прикрывали платками, масками, закрашивали сажей. Респонденты определяют персонажей ряженья следу-

¹⁹ Костюм современных ряженных (рубеж XX–XXI вв.) отличается от прежнего, появляются новые изображаемые образы. Но, в целом, заметна тенденция поддержания традиционного обряженья, так же используется старая одежда и наряду с краской – зола.

ющим образом: «одеваются как чучело» (ПМ: Кос., Коса); *ошэззё вочёччылісё* – «медведями наряжались» (ПМ: Кос., Пуксиб); «в черта, в зверей ряжутся» (ПМ: Юсьв., Онохово); «снаряжались в стариков, в старух, в чёртиков» (ПМ: Юсьв.). Ряженные приходили с дубинками, палками, метелками, которыми они стучали по полу, в двери домов, просили у хозяев угощение. В качестве шутки или мести негостеприимным хозяевам ряженные замораживали двери, опрокидывали поленницы, утаскивали сани и т. п.: «Если попадёшь ряженным, они тебя в снег бросят» (ПМ: Юсьв., Аксеново, 117); «Однажды [хозяин] привёз сено, оставил на санях. Мы перевернули: сено внизу, сани сверху» (ПМ: Кос., Коса, 251). Ряженные несли с собой атмосферу веселья и хаоса. Специфика поведения ряженных, как указывает Л. Ивлева, наряду с воплощением игрового действия является «игровой версией мифологических представлений», переодетые люди изображают персонажей мифического мира [Ивлева, 1994: 38, 121, 150].

Связь ряженных с представлениями о мифическом мире заметна и в их названиях. В северных районах ряженных называют *вёчччём* – ‘наряженный’, *каляны*, *чуды*, *бесы*, *черти*, *лешаки*. В южных районах – *мёддччём* – ‘наряженный’ (аналогично *вёчччём*), *маскированные*, *маскара*, *силлигуны*, *шулькунны*, *кульшиуны*, *черти*, *чуды*. Как видно, одни названия определяют внешнее перевоплощение ряженных, другие аналогичны названиям демонических персонажей. В современной традиции коми-пермяков ряженые все чаще называется *колядками*, *колядованием*, а ряженные – *колядой*. Эта лексика закрепились в языке, скорее всего, во второй половине или даже в последней четверти XX столетия под влиянием книжной традиции и средств массовой информации, с распространением организованной культурно-просветительской и досуговой деятельности. В северных районах, где известен термин *калян*, означающий и нечистую силу, и ряженого, коми-пермяки при толковании слова *колядки* ссылаются на него: «Колядки, а по коми *колан-дуйчыны*. От слова *калян*. Потому что одеваются, как *калян*» (ПМ: Коч., Хазово). Заимствованное слово в коми-пермяцком языке приобрело новую семантику вследствие соотношения его с созвучным коми-пермяцким термином.

Еще один обычай периода *свеття* – проведение игрищ. В деревнях Кочевского и Косинского районов имели место игрища с обряжением, подобно развлечениям соседнего с коми-пермяками коми (зырянского), русского и мансийского населения [Каннисто, 1911: 24–43; Альбинский, 1991: 171–188; Конаков 1993: 19–29]. Героями представлений становились определенные социальные персонажи (кузнец, покойник, поп, роженица), животные (лошадь, медведь, журавль, осы), «сакральные» образы (Иисус Христос, леший, *суседко*). Обыгрываемое действие гиперболизировало черты персонажей, носило шуточный и часто эротический характер и в чем-то повторяло действия ряженных (ПМ; см.: [Янович, 1903: 79–81; Климов, 2005: 95–96]).

Другая форма игрищ, без обряжения, также связывается с присутствием мифологических персонажей. Например, в Кудымкарском районе участники игр в последний день должны были увести с собой *чудов* из места их гуляний с песнями: «Девятнадцатого выйдешь на улицу, встанешь и поёшь. Играть три песни на трёх местах велели, *чудов*, мол, от нас уведите, не оставляйте» (ПМ: Куд., Новоселова, 189). Во время *свеття* развлечения проводились целенаправленно, как форма досуга и как вариант ритуального поведения. Веселье, праздность в противопоставление умеренным трудовым будням в народе воспринимались как некое отклонение и связывались с мифическим миром, в том числе они считались типичным поведением святочных персонажей. Игры, гуляния, исполнение песен словно воспроизводили, обыгрывали потусторонний мир, они же сопровождалась присутствием невидимых человеку святочных духов, которые как будто бы следовали след за веселившимися, поющими компаниями.

Святочный период связан с «возрождением» солнца, с увеличением светового дня и вместе с этим с обновлением всего мира, поэтому он, подобно утру и новолунию, наполнен множеством обычаев и обрядов, призванных способствовать прибыли и плодородию. Многие из них приурочиваются к праздничным датам этого промежутка – к Рождеству, Васильеву вечеру,

Новому году, Крещению (см.: [Рогов, 1860: 25–31; Климов, 2005: 79–107]). Элементы этого можно увидеть и в святочных развлечениях молодежи – игрищах и гаданиях, имеющих часто земледельческую и свадебную тематику.

Последние святочные дни связаны с превентивными мерами, которые должны обеспечить уход святочных духов (см. приложение 2: *Карта 1*). Накануне или в день Крещения коми-пермяки «запирают» водоемы, а вместе с ними и *шуликунов*, *чудов*: «Прорубь-то закрывают, это в Крещение. Просто придут, перекрестят. А я всегда тоже закрываю свой колодец, чтобы *чуд* не зашёл» (ПМ: Куд., Левино, 16). В. М. Янович зафиксировал название обычая закрывать прорубь – *йертан* [Янович, 1903: 6], которое он считает искажением слова «иордан»²⁰. Коми-пермяцкий термин *йортан* означает ‘замок’, ‘закрытие’. По-видимому, коми-пермяки по-своему восприняли православный обычай крещенского освящения воды и сопоставили его название со значением схожего по звучанию коми-пермяцкого слова. По материалам последних лет, обычай закрывать водоем накануне Крещения осуществлялся часто не для запираания духов, а для проведения гадания, тем не менее он связывается с представлениями о святочных персонажах: «Добрые люди закрывали на ключ. Как будто повернут воду ключом. Молодежь этот ключ под голову кладут, что приснится... Утром придёшь, обратно вернёшь, чтобы *вакули* зашли в воду» (ПМ: Куд., Мучаки, 111).

Накануне Крещения в южных районах и в части северных деревень Коми-Пермяцкого округа был обычай чертить кресты на дверях и окнах изб, хозяйственных построек. В большинстве случаев сами коми-пермяки объясняют эту традицию как способ защиты от нечистой силы: «чтобы леший не смог зайти» (ПМ: Юсьв., Мосино, 220); «против *кулешинов*, нечистой силы» (ПМ: Юсьв., Истердор, 106). Кроме этого наделяют данные знаки и иным значением, функционально схожим: «Чтобы год прошел хорошо» (ПМ: Юсьв., Б. Они, 105); «Для защиты от молнии» (ПМ: Юсьв., Мосино, 103). Кресты изготавливались и из лучинок, в апотропейных целях их оставляли в местах хранения зерна и муки: ...*Сартас шулялас, крестоккез керас, пизяс тэчö*. <...> *Сотанаыс мед бы эз пыр* («...Лучинки нащиплет, крестики сделает и в муку ставит. <...> Чтобы сатана не зашёл») (ПМ: Коч., Б. Коча, 94). Возможно, какое-то отношение к этим обычаям имеет традиция печь сочни с отпечатанным на них изображением креста или иконы накануне Рождества и Крещения (ПМ: Куд.). Такие сочни оставляли на божнице, они предназначались Богу как сакральное блюдо. Не являясь при этом оберегом, они по времени их изготовления и нанесенной на них символике были аналогичны защитным действиям.

В день Крещения в освященных прорубях раньше купались те, кто рядился на святки. Освященной водой поили коней [Рогов, 1860: 26; Янович, 1903: 69], обрызгивали избу, изгоняли нечистых духов: «Утром встаёшь, крест купаешь в воде и всё брызгаешь этой водой в доме и вокруг дома, хлев, и молишься: “Во имя отца и сына и святого духа, аминь. *Чуд* вон пошёл, Новый год пришёл”» (ПМ: Кос., Зинково, 250). Похожие ритуалы приурочивали к кануну старого Нового года – Васильеву вечеру [Климов, 1991: 78].

В ряде деревень Кудымкарского и Юсьвинского районов в день Крещения был распространен обычай *чуддэз тальны* – ‘чудов топтать’, *чуддэз ваиётлыны* – ‘чудов изгонять’. В нем участвовала только мужская часть населения. На поздних этапах, судя по источникам, часто ритуал совершали мальчишки, парни, для которых это мероприятие становилось своеобразным развлечением, взрослые включались в него уже реже. Рано утром мужчины или мальчишки садились верхом на коней и ездил по деревне, доезжая до соседних населенных пунктов, либо гнали *чудов* к проруби: «Сядут на коней и гонят как будто в прорубь. Кто упадёт, говорят: “Он уже поймал *чуда*, убил”» (ПМ: Куд., Ошиб, 29). Во время процесса топтания вспомогательными действиями изгнания были удары плетками, палками, крики. Среди север-

²⁰ Иордань – прорубь в виде креста, сделанная к Крещению, называется по реке Иордану, в которой, по евангельскому рассказу, крестился Христос.

ных коми-пермяков зафиксированы единичные упоминания похожего обычая катания верхом на конях в день Крещения (ПМ: Кос., Цыганова, 278; Коч., М. Коча, 215).

Обряды изгнания нечистой силы в Крещение исследователи находили и в других регионах России. Топтали святочных духов коми-язьвинцы, коми-ижемцы, русские [Чичеров, 1957: 74; Белицер, 1958: 318]. Катание в Крещение на конях по улицам и вокруг села было отмечено у мордвы [Мордва..., 1981: 200]. У удмуртов существовал обычай проводов-изгнания святочных *вожсо* с горящими факелами [Зеленин, 1999: 83–87] и с жертвоприношениями [Верещанин, 1909: 71].

Объяснить обряд топтания возможно через анализ его составляющих. Во-первых, символична фигура коня. Конь использовался как тяговая сила, он помогал преодолевать расстояния. В похоронной обрядности конь перевозил умершего на кладбище. Кости животного и конскую сбрую археологи находят в средневековых могильниках Пермского Прикамья²¹ [Белавин, 2009: 13], то есть животное в роли жертвы сопровождало в захоронениях умершего в иной мир и исполняло роль проводника. Исследователи видят в коне «воплощение энергии и силы» [Подюков, 2001: 19], символ солнца [Грибова, 1975: 78], определяют его как нечистое животное [Славянские древности..., 1999: 590–594]. П. Ф. Лимеров предполагает, что в облике коней могут изображаться сами святочные духи [Лимеров, 1996б: с. 114]. Отметим, что коней, как и других домашних животных, имеют в своем стаде водяные духи. В толкованиях снов коми-пермяками образ коня амбивалентен, светлая масть символизирует *Ена* – ‘Бога’, темная – считается плохим знаком [Голева, 2009: 204]. В одном из мифов коми-пермяков смена времени изображается как смена «вахты» коней разной масти, которые держат на себе землю. Отмечается, что смена их происходит весной – «на стыке зимы и лета» [Грибова, 1975: 80; Климов, 2005: 13]. С мастью коней связана жизнь людей на земле: черный – голод и мор, белый – войны и смерть, красный – мир и благополучие. В данном примере ясно отражена символика цвета, которую можно связать как с временным, так и с пространственным аспектом²². И. Ю. Винокурова объясняет функцию коней в обрядах изгнания нечистой силы повышенным «мифологическим статусом» их конечностей [Винокурова, 2006: 278] и истолковывает им известный многим народам обычай смотреть на копыта во время похорон. Особая апотропейная сила в народном мировоззрении присуща также лошадиным подковам. Охранными функциями наделяется изображение коня на охлупне крыш, в славянской традиции – конский череп [Славянская мифология, 2002: 246].

Образ всадника на коне в коми-пермяцком фольклоре тоже многозначен. В народных представлениях всадником описываются разные персонажи: *Ен* – ‘Бог’, православные святые Егорий и Илья Пророк, а также *вöрись* – ‘лесной’, *черти*, перевоплощенный чудской клад [Грибова, 1975: 80]. Г. А. Бординских, опираясь на Послание Митрополита Симеона, пишет о том, что описание языческого коми-пермяцкого божества *войтеля* походит на бляхи «с изображением так называемых охотничьих сцен» – в виде всадника с рогом в форме полумесяца, в окружении птиц и животных [Бординских, 1992: 85–86]. Во время некоторых почитаемых православных праздников верхом на коне коми-пермяки заходили в реку, чтобы освятить животное (см.: [Смирнов, 1891: 251; Шестаков, 1909: 34; и др.]). В одном из примеров этот обычай объясняется аналогичным иконографическим образом Георгия Победоносца: *...Вёл вылын пукалö Егорейыс, сийö рисуйтöмась. Кинöс мыжъяс Егорейыс, вёл вылö пуксяс кöзяиныс и пырöны...* («...На лошади сидит Егорий, нарисован. Кого Егорий покарает, хозяин сядет верхом на коня и заходят [в реку]...») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Верхом на коне изображались персонажи мифологии других народов, например славянский *Перун* – бог грозы, балтийский *Перкунас* –

²¹ А. М. Белавин считает, что конские кости в средневековых погребальных памятниках Прикамья появились вследствие влияния древнего местного угорского населения [2009: 14].

²² Белый цвет может символизировать мифологический «верх», черный – «низ», красный – «средний» мир.

бог молнии, грома и дождя [Мифология, 1998: 436–437, 439] мансийский *Мир-сусне-хум* («за миром следящий человек») – божество, управляющее человеческим сообществом [Мифология манси, 2001: 89], хакасский дух гор [Бурнаков, 2006: 20] и др. Всадник на коне в обряде топтания *чудов* предположительно может выполнять функции воина или карающего божества.

Символическое значение, возможно, имеет и процесс «топтанья». Если связывать его с комплексом обрядов святочного периода, можно предположить связь с аграрным культом. Обычай «топтанья» свежей могилы отмечается в отдельных локальных традициях погребального обряда коми-пермяков (ПМ: Юсьв., Артамонова) и коми-зырян [Налимов, 1907: 5]. В свадебной обрядности коми-пермяков молодых укладывали спать в подполье, а над ними продолжали гулять, плясать – «топать» гости (ПМ; см. также: [Янович, 1903: 29]). Возможно, в этих примерах топтание является актом, способствующим переходу и возрождению. А зимнее топтание на конях, таким образом, должно вызвать процесс пробуждения земли и активизацию солнца. Топот называется и средством изгнания нечистой силы святочными ряжеными²³: *Тальёны. Опеть лэдзёны кода керкуас пырны, чтобычуддэсё талисё, чтобы не были, пляшут, кодят. Маскируйтчыллёмö* («Топчут. Опять впускают которые в дом [ряженных], чтобы *чудов* топтали, чтобы не были, пляшут, ходят. Маскировались мы») (ПМ: Куд., Юсвадор, 24). В данном примере он выступает своеобразным способом обороны и способом символического обозначения пространства, принадлежащего человеку.

Из высказанных версий оптимальным вариантом, наверно, следует считать объяснение происхождения обряда близкими к жизненной действительности функциями коня-медиатора, коня-помощника и всадника-воина, всадника-защитника. Не исключено, что оставшая названная символика могла сопровождать в народном мировоззрении рассматриваемый образ в качестве дополнительных трактовок и функций.

Во время святок отмечаются отдельные запреты на работу. По полевым данным, складывается следующий комплекс запретов, элементы которого зафиксированы в разных местах: нельзя стирать и вывешивать на улице одежду: *Чортыс пö сюрренас пыськөтвас, оз ков паськөмсö öтöрас öшвыны* («Черт проткнет рогами одежду, нельзя на улице вывешивать») (ПМ: Куд., Казарина, 76); нельзя без солнца ходить по воду; нельзя прясть: «Прясть нельзя, в цветтё чёртики кодят» (ПМ: Гайн., Сойга, 122); нельзя проращивать рожь (ПМ: Афан., Порубово).

Запрет на использование воды объясняется присутствием в водоемах и рядом с ними нечистой силы. Запрет на прядение аналогичен запретам русских на плетение, ткачество, закручивание, которые Л. Н. Виноградова связывает с культом предков [Виноградова, 1982: 206]. Кроме этого, в славянском мировоззрении процесс прядения соотносится с плетением нити жизни – времени. По словам Н. А. Криничной, прясть в сакральное время запрещено, так как «тогда прядут мифологические персонажи» [Криничная, 2004: 471]. Именно они во время *свеття* «формируют» будущее, которое подслушивают и подглядывают гадающие. Еще прядение было основным занятием девушек на данном этапе годового хозяйственного цикла. Как трудовое действие, оно противопоставлялось развлекательному святочному процессу. Можно добавить и следующую интерпретацию запрета на прядение: кручение нити может повредить солнцобороту, как аналогичное действие. Этим же можно объяснить запрет проращивать рожь. Рожь цветет во время летнего *свеття*, проращивание ее в зимний период может нарушить сложившийся циклический ход времени.

²³ В удмуртской традиции считается, что ряженные «отпугивают злых духов, болезни, способствуют удаче в делах» [Христолюбова, 2003б: 103]. В Черниговской области ряженные отпугивали волков или «выметали старый год» [Виноградова, 1982: 217–218], т. е. выполняли функции изгнания. С другой стороны, в русских представлениях «святочная посиделка становится центром “антимира”», а молодежь, которая играет в них главную роль, как показала Т. А. Бернштам, «имеет тесную связь с темными, “нечистыми” силами» [Бернштам, 1988: 246]. Возможно, участие молодежи в обрядах изгнания духов, аналогично раскрытому Т. А. Бернштам мотиву расправы юноши с мертвецом, имело «инициационный» смысл, суть которого – «освобождение от собственной нечистой природы молодежи» [Бернштам, 2000: 287].

Святочный период, по одному из примеров, считается благоприятным для магических действий «знающих» людей, в частности, для их обучения: «Вот когда Крешеннё, страшные ночи, начинается с шестого и по девятнадцатое, и тогда больше надо учиться» (ПМ: Юсьв., Гавино, 18). Тогда же предпринимали превентивные меры против порчи колдунов: ночью махали в доме косою, символически «вырубая», изгоняя все нечистое (ПМ: Гайн., Жемчужный, 124). В день Крещения в локальной традиции было принято оставлять угощение для домового духа (ПМ: Юсьв., Секово, 197).

Святки – это самый длительный и опасный период активизации демонических персонажей в течение года. Это представление основано, прежде всего, на восприятии природно-климатических особенностей этого периода. Персонажи потустороннего мира в это время достаточно свободны в своем передвижении и активны. Ритуалы святочного периода как будто воспроизводят мир духов, а последние, в свою очередь, «конструируют» будущую жизнь людей, о которой можно узнать во время гадания, и люди помогают им в этом своими имитирующими и остальными обрядовыми действиями.

Весенние календарные праздники

В весеннем комплексе обрядов выделяются обычаи Масленицы, Пасхального цикла и Троицы.

Масленичная обрядность знаменует порубежный период, она отмечает смену природного (начало весны) и хозяйственного циклов, в религиозном календаре – начало поста, в семейной обрядности – завершение периода свадеб, закрепление новой социальной роли молодоженов. У коми-пермяков в обычаи Масленицы входило гостевание, обильное угощениестряпней, катания на лошадях по деревням и на санках с гор, выезды молодоженов, детские игры. Распространенный обычай катания может рассматриваться «как акт «перемещения» из одного времени в другое, взаимодействия с иным миром» [Черных, 2008: 161]. Представления о потустороннем мире, по мнению А. Н. Рассыхаева, выражаются в игре «сиг», известной южным коми-пермякам, которые приурочивали ее к масленичному периоду. Эта игра под разными названиями была известна и другим народам России [Покровский, 1997: 236–237; Рассыхаев, 2005: 156]. Для нее специально вмораживали в снежный сугроб шест, затем к нему привязывали веревку и укладывали вокруг отопки (поношенные лапти), изображавшие рыбин – сиг. Один из игроков был «сторожем», или «продавцом» сига, он, держась за веревку, охранял свое имущество, остальные участники старались украсть «сиг». Если «сторож» ловил вора, тот становился на его место. Если игроку удавалось вытянуть лапоть, то укравший шлепал им по спине «сторожа». Символическую наполненность игры А. Н. Рассыхаев видит в оппозиции продавца и остальных участников игры; в используемых атрибутах – старая обувь в народных обычаях выступает как маркер демонических существ и как средство их изгнания; в изобилии еды, представленной отопками в качестве сига, что является одним из символов потустороннего мира. Сюжет игры «сиг», таким образом, может быть связан с игровым вариантом изгнания нечистой силы, дублером которой становится проигравший игрок [Рассыхаев, 2005: 156].

Обычаи Масленицы свидетельствуют о существовании особого мифологического персонажа этого времени. Представления о нем выражаются в традиции ряженья и изготовления чучела, они известны в некоторых локальных традициях коми-пермяков. Масленичную антропоморфную фигуру называют *чучелом*, *масленицей*, *обороникой*, *бабошорикой* (ПМ, см. также: [Климов, 2005: 116]). Для ее изготовления использовали солому, банные веники, бересту, старую одежду. Судя по используемым атрибутам одежды (старые дубасы, сарафаны), чаще чучело имело женский облик. Иногда на празднике присутствовало сразу два чучела – в виде бабы и мужика: «Запрягут лошадь да кошёвку, с одной стороны старик, с другой – ста-

руха» (ПМ: Кос., Коса, 112). В конце Масленицы чучело уничтожали: сжигали, выбрасывали в лог, в последний день его мог заменить ряженный (ПМ: Куд., Новоселова, 189).

Масленичных ряженных называли *масленники*, *масленица*, *ряженные*, *гадальщики*. Они переодевались так же, как и святочные ряженные, отличительными чертами было использование соломы, плеток (тогда как святочные ряженные чаще ходили с дубинкой) и метлы [Янович, 1903: 69]. *Масленники* обходили дома утром в последний день – воскресенье или понедельник, собирали остатки скоромной пищи, выполняли регламентирующую и педагогическую функции (следили за тем, чтобы хозяйки очищали жилище и избавлялись от стряпни, своим безобразным и грозным видом внушали детям опасность употребления молочной еды во время поста). В некоторых деревнях и селах Косинского района принято было провожать Масленицу в последний день с зажженными огнями – бросать факелы на окраине деревни или отправлять с горы последний лоток с огнем. Эти ритуалы схожи с обычаями удмуртов и марийцев «выпроставивать», изгонять нечистую силу [Чагин, 1997б: 23; Зеленин, 1999: 82–87; Черных, 2002: 197, 208]. Атрибуты и действия ряженных, а также обычаи поджигания огней указывают на очистительный и апотропейный характер ритуалов, не исключена также связь их с аграрным культом [Пропп, 1963: 74; Соколова, 1979: 42] и солярная символика огня [Соколова, 1979: 24].

Пасхальная и предпасхальная недели в календарях финно-угорских и славянских народов отмечаются как время раскрытия границ между мирами, так как именно в эти сроки проводятся поминовения умерших [Зеленин, 1991: 391; Черных, 2002: 187, 204]. У коми-пермяков днем поминовения считается *Родольница* – ‘Радунница’ (во вторник после пасхальной недели), но кроме этого в локальных традициях поминки проводятся в Великий четверг [Климов, 2005: 124], в день Пасхи (ПМ: Кос., Пятигоры, 171). Переходное значение пасхального цикла в народном календаре обусловлено природными изменениями (наступление весны, приближение весеннего равноденствия), религиозными христианскими представлениями о рождении Христа и новом этапе обновления мира.

В пасхальном цикле представления о мифологических персонажах более всего выражены в обычаях Великого четверга и частично – Вербного воскресенья.

Ыджыт четверг – ‘Великий четверг’ отмечается на последней неделе Великого поста. К этому дню приурочиваются многочисленные действия магического характера, связанные с магией первого дня, превентивными и апотропейными мерами (см.: [Рогов, 1860: 27–28; Климов, 2005: 123–127]).

В Великий четверг существовала традиция угощения *суседко*: *Суседко мужикыс пö олö гидйын, а суседко жёнскöй джоджулын. Вот нйö потиуйтöны Ыджыт четверг лунö. Суседкоэзлö гидйö сёян петкөтöны* («Суседко-мужик живет в хлеву, а суседко-женщина в подполье. Их угощают в Великий четверг. Суседкам в хлев еду выносят») (ПМ: Юсьв., Н. Волпа, 107). Н. Добротворский называет «днем *суседко*» Вербное воскресенье [Добротворский, 1883: 262]. Описанные им обычаи этого праздника совпадают с действиями, производимыми в Великий четверг (вынос пирога для *суседко* во двор, стрижка хвостов у коров и лошадей). Похожая традиция имела у северных вепсов: они оставляли угощение в Великий четверг для покровителя хозяйства в хлеву, а для домового – в красном углу [Винокурова, 1994: 63]. Накануне Великого четверга коми-пермяки продолжают оставлять у икон хлеб и соль (прежде еще выставляли зерно). Все продукты наделяются магическими продуцирующими, охранительными свойствами. Место их размещения указывает на предназначение подношения *Ену* – ‘Богу’ или душам умерших. И. Н. Смирнов же считает, что они адресованы «домашнему богу» [Смирнов, 1891: 262]. Древнее значение четверговых хлеба и соли, по всей вероятности, имело отношение к представлениям о покровителях домашнего хозяйства (*суседко* или души предков), позднее оно было забыто, уступив место вере в чудодейственную силу продуктов.

С просьбами о благополучии для семьи, дома, скотины в Великий четверг коми-пермяки обращались к *ворись еннэс* – ‘лесным богам’ [Климов, 1991: 77]. Этот день избирали для уста-

новления контакта с лесным духом, приносили ему подношения, чтобы он в ответ способствовал удачному охотничьему промыслу (ПМ: Коч., Киршино, 272). Поверья об активизации колдунов в этот день среди коми-пермяков единичны, но они аналогичны поверьям коми-зырян, марийцев и удмуртов о намерении навредить скоту, усилить магические способности [Винокурова, 1994: 59, 65; Традиционный народный..., 2002: 67–69; Черных, 2002: 187, 204].

В *Биджыт четверг* осуществляется множество апотропейных мер от всего негативного, в том числе, от нечистой силы. В ворота и двери втыкают ветки можжевельника, дом очерчивают крестами и обрызгивают водой (ПМ: Кос., Коса, 113). Кузнецы стуком молотка отгоняли из кузниц *чудов* [Климов, 2005: 126]. Упоминается обычай изгонять *чудов* от домов вицами и криками (ПМ: Кос., Пуксиб, 257), а с полей – верхом на конях²⁴ (ПМ: Коч., М. Коча, 215). В ряде мест был известен обычай «отгонять волков» от деревни, связанный с изгнанием нечистой силы: «Все люди, вся деревня соберётся. Гармошку возьмут. Поют, пляшут, кричат, стучат везде... Волков и *чудов* – вместе [изгоняют]. Летом чтоб никого не было» (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 140). Березовым веником хозяйки изгоняли в Великий четверг червей из огородов: *Коросьнас ёлтёны, мед бы мунис гагыс* («Веником машут, чтобы черви ушли») (ПМ: Коч., М. Коча, 213). В целом, обычаи «изгнания» в этот день у коми-пермяков, по материалам рубежа XX–XXI вв., мало известны, имеют локальное распространение и в общем обрядовом комплексе праздника слабо выражены, хотя, вероятно, ранее они были важным элементом обрядового комплекса. Элементы «изгнания», возможно, присутствуют в традиции хлестать скотину и спящих детей веточками вербы ранним утром в Вербное воскресенье, так как в обряде первого весеннего выгона скота те же ветки вербы употребляются и как продуцирующее, и как апотропейное средство.

Окончанию весеннего и началу летнего периода посвящены ритуалы троичского цикла. Комплекс традиций этого периода связан с почитанием природных стихий (именины леса, земли и воды), прежде всего растительности, и культа предков (поминовения проводятся в Семик, в Троичскую субботу и на Троичу). В данной работе отметим лишь обычаи с березой, имеющие отношение к мифическому образу праздника. Березу коми-пермяки использовали в качестве украшения: ставили ее возле домов, на полянах. Саму березку тоже украшали лентами, поясами, платками и элементами девичьего костюма, из ее веток изготовляли чучело или к ветвям прикрепляли готовую куклу. К наряженной с использованием одежды березе применяли названия: *кыдз* или *береза*, *акань* или *кукла*, *чучело*, *троица*. Интересны такие номинации процесса обряжения березы, как «человека делаешь» (ПМ: Кос., Чураки, 245), «молодую девушку положат на березку» (ПМ: Кос., Коса, 112). Вокруг украшенной березы проходило основное праздничное гуляние, чучело из ветвей дерева проносили по всей деревне. По окончании праздника березку провожали: чаще ее выбрасывали в воду, также уносили в лес, на дорогу: «в лог обратно уносили, в воду бросали» (ПМ: Юсьв., Секово, 197).

Береза в воззрениях коми-пермяков имеет разные значения. Атрибуты украшения, снаряжения березы указывают на олицетворение ею девичьего образа, что соответствует соотношению этого времени в целом с девичеством [Любимова, 2004: 175]. Для девушек троичская береза становилась своеобразным фетишем и оракулом, они использовали ее в мантических целях: для этого перевязывали ветви или кидали на березу платки, затем по определенным знакам узнавали о своем будущем; в локальной традиции считается, что если в Троичу девушка проводит березу, то это благоприятствует ее замужеству: *Тэ – нылочка, тэ мунан бы жёник сайё, тэ сэк кыдзё шедтан мусис и кутан пельпонлё и нуан, ваас чапкан. Сэсся тэ мунан сёя гёдё жёник сайё* («Ты – девушка, ты желаешь выйти замуж, тогда ты березу из земли достанешь, на плечо положишь и понесешь, в воду выбросишь. Тогда ты в этот год выйдешь замуж»)

²⁴ Респонденты первоначально отнесли данные обычаи ко дню Великого четверга, но при уточняющих вопросах затруднились точно назвать время исполнения ритуала.

(ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Троицкая береза наделяется защитными свойствами, ее ветки приносили домой, чтобы оберечь жилье от несчастий (ПМ: Коч., Кочево, 214), ставили дерево к изгороди возле огорода, «чтобы птицы, куры не залетали, козы не прыгали» (ПМ: Куд., Ошиб, 209). В летний период береза использовалась коми-пермяками в обрядах вызывания дождя. Исследователи иных этнических традиции тоже отмечают многозначность дерева [Пропп, 1963: 67; Соколова, 1979: 195–196; Черных, 2006: 130]. Отметим символическое обозначение березой верхнего мира [Головнев, 1995: 263; Мифология коми, 1999: 221–222; Черных, 2006: 240] и сопоставление троицкой обрядности с ритуалом «проводов русалок» [Виноградова, 2000: 181–186]. В коми-пермяцкой традиции троицкая береза имеет исключительно позитивное значение, она олицетворяет, прежде всего, начало сезона расцвета растительности.

После Троицы в день именин воды (*ва нимлуи*), по представлениям коми-пермяков, существует опасность утонуть во время купания. Это поверье связано с почитанием водной стихии, при этом запреты на купание в другие календарные даты объясняются воздействием водяного духа.

К весеннему периоду относятся представления о «пробуждении» некоторых мифологических персонажей, не приуроченные к определенным праздникам. Считается, что с таянием снегов начинает себя проявлять водяной дух: «В воде водяной, вот с 1 апреля он в действие, идёт на работу» (ПМ: Юсьв., Юсьва, 75); а с началом сева, в поле появляется *вуншёррика* [Чагин, 2002: 95]. Подобные воззрения, судя по опубликованным и собранным полевым материалам, мало распространены среди коми-пермяков, народ редко задается вопросом, где в зимний период находится *вуншёррика*, а время действия водяных духов в течение года строго не ограничивается, лишь называются даты их возможного более активного воздействия на человека.

Все упомянутые праздники основаны на древних представлениях о зиме – как времени смерти и весне – как времени рождения. Уложившись в христианском календаре и приняв новые христианские элементы, они не утратили свои архаичные черты. Все рассмотренные весенние праздники объединяет традиция «проводов» или «изгнания» мифологических персонажей, широко распространенная среди народов Приуралья и Поволжья [Традиционная культура..., 1994: 189; Миннихметова, 2000: 22–27]. Весенние ритуалы «изгнания» типологически схожи со святочной традицией изгнания *чудов* [Черных, 2005б: 170–173]. Однако, в отличие от Святков, для весеннего периода характерно использование растительной атрибутики: мифологические персонажи выдворяются с помощью вербы, можжевельника или березы; местом их изгнания становятся не только водоемы, но и лес.

Период летнего цветения растений

Летнее *цветьё* как этап годового календаря не имеет строгих дат начала и конца, он связан с периодом цветения трав и зерновых культур. В него включены праздники Иванов день и Петров день, связь их с периодом *цветья* раскрывается в обрядовом комплексе и в народных представлениях.

Характер истечения летнего *цветья* соотносился с качеством будущего урожая, поэтому к нему приурочивались различные запреты и обереговые действия, которых придерживались еще в первой половине XX в.: запрещалось посещать поле – «Когда цветёт рожь, нельзя ступать в поле, чтобы цвет не опал» (ПМ: Юсьв., В. Волпа, 222); производить шум, свистеть вблизи поля – «Когда рожь цветёт, нельзя шуметь около поля, плясать, на гармошке играть» (ПМ: Юсьв., Б. Они, 133); стирать, хлопать белье – «На речке хлопать не надо, даже белье не стирают» (ПМ: Юсьв., В. Волпа, 192); курить вблизи поля; прикасаться голыми руками к колосьям; старались воздерживаться в это время от супружеских отношений [Великая Россия, 1912: 179]. С запретом на шум связан обычай снимать с коров и коней на это время ботала и колокольцы: *Көр рудзёг понас светитны, вöввесё көркөвидзвим вöрын, мөссэсё да, джыннянэс вöлисё, сэк*

быдӧс снимали. Оз пӧ ков, сӧя пӧ сю светысвӧ мешайтӧ («Когда рожь начнет цвести, коров и лошадей когда-то в лесу пасли, ботала были, тогда всё снимали. Нельзя, они мешают цветению злаков») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). Нарушение запретов порицалось обществом: у женщин, вышедших колотить холсты, сельские власти (десятники, выборные из крестьян) отбирали полотно или, сложив на земле, вбивали в середину кол, так что он пробивал все слои ткани [Смирнов, 1891: 267; Чагин, 2002: 95].

Почитание времени цветения злаковых культур отмечено и среди других финно-угорских народов Приуралья и Поволжья. У коми-зырян во время цветения ржи также запрещалось полоскать и колотить белье, свистеть в поле, собирать морошку (на Вычегде) [Лимеров, 1996б]. Удмурты во время летнего солнцестояния *инвожсо* не полоскали белье в реке, не трогали землю острыми предметами [Народы Поволжья..., 2000: 480]. Комплекс запретов существовал у марийцев во время *яра кенеж (сынса жан)* [Календарные праздники..., 2003: 19]. Ко времени цветения злаковых культур у марийцев и мордвы приурочивались особые моления. Среди русских Пермского края сакральное отношение к периоду цветения злаковых культур характерно, в основном, для северных районов, пограничных с территорией проживания коми-пермяков, некоторые параллели исследователи отмечают у северорусского населения [Черных, 2006: 222–224].

Цветение злаковых культур – один из периодов, отмеченный появлением *вуншӧрики* – ‘полудницы’, или *обороники*: «Бабушка говорила: *Кага, эд ветвӧтӧ ыббезвӧттис, ӧнӧ сю светитӧ, сюсис обороникаыс тӧянӧс кутас, пуксьӧтас сковордавас*» («Дети, не ходите по полям, сейчас рожь цветет, *оборони́ха*, живущая во ржи, вас поймает, на сковороду посадит») (ПМ: Куд., Левино, 16). Активизация данного персонажа приурочивается также к полуденному времени летнего полугодия. Во время цветения ржи к полудню старались покинуть поле, прятались в доме, закрывали все окна, детей в полдень в течение нескольких дней не выпускали на улицу [Смирнов, 1891: 267]. Удмурты тоже в обеденное время уходили с полей домой [Садиков, 2008: 36]. В русской и мордовской традициях существовали обычаи закрывать окна в полночь, опасаясь духов полей [Померанцева, 1978: 149; Девяткина, 1998: 206]. Обычаи коми-пермяков, совпадая по содержанию с обычаями других народов, следуют более четкой привязанности персонажа к полдню и сакрализацией этого времени, лишь в одном примере рассказывается о появлении *вуншӧрики (лунжӧрувки)* ночью (ПМ: Куд., Балкачи, 218).

Во время летнего *цветья*, как и в период зимних святок, можно узнать будущее. Для гадания в это время используют растения²⁵. Появление *вуншӧрики* перед людьми тоже осмысливается как предсказание и считается знаком хорошего урожая [Заветный клад, 1997: 266].

Иванов день (7 июля) в народе ассоциируется со временем летнего *цветья*: «В Иванов день *цветеѣ*, когда рожь цветѣт» (ПМ: Гайн., Мысы, 61). Накануне Иванова дня парились свежими вениками с цветами, пытались использовать силу цветущей растительности, наделить себя ее качествами. В Кочевском, Косинском районах в Иванов день вывешивали на улице одежду, хранящуюся в сундуках, чтобы передать ткани качества цветущих растений: *сӧя луно паськомсо ошлоны, чтобы цветитӧс тожсо* («в тот день одежду развешивают, чтобы тоже цвела [в значении – была яркой]») (ПМ: Кос., Пуксиб, 9). (Ср.: В период цветения рыба голяян нерестится и меняет цвет). То есть все, что находится под солнцем или соприкасается с растениями, уподобляется цветам. Цветение ассоциируется с яркостью красок, молодостью и силой. Иванов день можно назвать днем обновления, перерождения людей и предметов.

²⁵ Цветущий колос очищали и клали за ухо; если он снова зацвёл, то это предвещало хороший урожай и исполнение желания (ПМ: Кос., Коса, 273). В других вариантах ложились спать с сорванными колосьями или цветами и во сне видели грядущее событие (ПМ: Юсьв., Симялково, 224). Гадали с помощью свежих веников с цветами, которыми парились накануне Иванова дня: «Потом вешают на забор веник. Если пожелтеет, то человек умрёт» (ПМ: Кос., Трифаново, 168); «Веник в речку выбрасывали. Если утонет, значит, тот человек умрёт» (ПМ: Гайн., п. Кебраты, 143).

В ночь на Иванов день²⁶, по народным верованиям, расцветает папоротник, его цвет обладает сверхъестественными свойствами: делает человека невидимым, отпирает любые замки, приносит счастье – «Цвет увидишь – всё будешь знать» (ПМ: Коч., Кукушка, 4). В рассказах о добыче цветка всегда фигурирует нечистая сила, охраняющая его. «Хранителями» цветка называются *бесы, каляны, нечистый дух, чёртики, леший*. Можно сказать, что цветок охраняем не конкретным мифологическим персонажем, а потусторонней силой вообще. Только в примере с лешим, возможно, подразумевается именно лесная сила, так как папоротник растет в лесу. Учитывая опасность и сложность добычи цветка, коми-пермяки считают, что найти его могут только счастливые люди или *тödicsь* – ‘знающие’: «Люди, которые знают, колдуны, они найдут это, когда цветёт. А не-колдуны – нет» (ПМ: Гайн., Мысы).

Цветок папоротника можно рассматривать как мифический образ. Его необычность проявляется не только во времени цветения и не только в свойствах, но и во внешнем виде. Он красного (реже белого, золотого) цвета, его сравнивают с огненным пламенем: «Аленький цветок цветёт» (ПМ: Юсьв.); «В воду спустишь, как золото, как золото и есть, цветок папоротника широкий-широкий, а в руки возьмёшь, он маленьким становится» (ПМ: Юсьв., Пистогово). Сверхъестественные свойства цветка папоротника можно сравнить с атрибутами умершего человека, которые обладают сходными качествами: оберегают на суде, делают невидимым [Смирнов, 1891: 247].

Кроме папоротника, в Иванову ночь волшебные черты присущи и другим растениям. Считается, что все *полезительные* (т. е. полезные, лекарственные) травы в это время горят, «как свечи» (ПМ: Кос., Несоли, 277), особо выделяют среди них цветок конопли (ПМ: Юсьв., Калинино, 98), все эти растения тоже мешает человеку собрать в Иванову ночь нечистая сила.

В некоторых местностях Иванов день считается временем активизации водяных духов. Их проявление выражается в несчастных случаях с человеком на воде и, как следствие этого, в запрете на купание: «Детям говорили, что купаться нельзя. Водяной, говорили, ходит там» (ПМ: Юсьв., Федотово). Вместе с тем общеизвестно, что Иванов день открывает купальный сезон. Запрет на купание мог возникнуть после реальных случаев гибели людей, поддерживаемый статусом самого праздника, как рубежного периода и «грозного» дня, подобно некоторым другим датам летнего сезона. Таким образом, к хозяйственным, религиозным запретам Иванова дня было добавлено и табу на купание.

В обычаях и поверьях Иванова дня у коми-пермяков много общего с традициями других народов европейского Севера России. Практически идентичны обычаи и гадания с первыми вениками, цветами трав и представления о демонических персонажах (см.: [Чичеров, 1957: 86; Соколова, 1979: 229–244; Зеленин, 1991: 396; Винокурова, 1994: 82–83]), запреты на купание [Черных, 2006: 203]. Единственно, коми-пермякам мало известны поверья о раскрытии кладов²⁷ и о вредоносной магии в этот день.

Некоторые ритуалы Иванова дня повторяются в Петров день²⁸ (12 июля). Эта дата в смене природных этапов означает начало созревания трав, окончание их цветения: с этого дня начались покосы, было разрешено есть ягоды земляники. Включенность Петрова дня в даты активизации духов зафиксирована среди русских, удмуртов и марийцев. Марийцы 12 июля изгоняли нечистую силу и молились [Календарные праздники..., 2003: 19]. Удмурты в Петров день проводили общественное моление, посвященное божеству поля – *му-кылчину* [Смирнов, 1990:

²⁶ В единственном примере цветение папоротника относят к осеннему Иванову дню (11 сент.) (ПМ: Куд., Новоселова, 189).

²⁷ Мотив появления в Иванову ночь закопанных сокровищ в ходе полевых исследований был зафиксирован только один раз, его бытование обнаружено в деревне соседствующей с русскими поселениями (ПМ: Кос., Несоли, 277).

²⁸ В некоторых поселениях Кудымкарского и Юсьвинского района считалось, что именно с Петрова дня надо собирать свежие веники и целебные травы. В д. Они Юсьвинского района Петров день известен как поминальный.

242]. В представлениях русских, по редким сведениям, *шуликуны* активно проявляют себя летом в период от Иванова до Петрова дня [Виноградова, 2000: 101].

Если персонажи зимних святок появляются из водоемов и распространяются по всей земле, то в летний период духи и души умерших локализируются, главным образом, рядом с растениями (рожь, папоротник, пни), в отдельных случаях актуализируется пространство водоемов (запрет на купание). В период расцвета растений появляются персонажи, олицетворяющие светлые, небесные силы – в образе *вуншёррики*, и темные, «нижние» – в образах водяных и хранителей папоротника. Символика «светлого начала» – *вуншёррики* выражается в представлениях о времени ее появления, во внешних характеристиках и атрибутах²⁹. Аналогичные воззрения наблюдаются в верованиях других народов. Например, по представлениям удмуртов, в зимние и летние святки действуют мифологические персонажи *вожсо*, в период цветения ржи к ним присоединяются духи неба, которых называют *инвожсо* [Верещагин, 1909: 70–71]; в русских верованиях в летний период проявляют себя духи-покровители посевов, а также *русалки*, *шуликуны* и мифологические персонажи Иванова дня. Не случайно именно в этот летний период цветение распространяется на многие объекты мира: тогда на самом деле цветут растения, солнце наиболее активно, и даже ночи в географической широте расселения коми-пермяков светлые. Возможно, представление о «цветении» растений в ночное время связано с соотношением в народном мировоззрении понятий «свет» – «цвет» – «цветение» и наделением их общими свойствами.

Осенние ритуалы

Переход к осеннему сезону в календаре коми-пермяков обозначает Ильин день (2 авг.): «Ильин день – до обеда лето, после обеда осень». В этот праздник первый раз ели хлеб, картошку, горох из свежего урожая. Среди иньвенских коми-пермяков зафиксирован обычай начала игры на *полянах* (дудках из местных зонтичных растений) с Ильина дня. До этого дня игра запрещалась³⁰: «Когда рожь цветёт, тогда не свистят, чтобы урожай был, до Ильина дня» (ПМ: Юсьв., Харино, 26). В день Троицы и Семика, по материалам В. В. Климова, старики, наоборот, просили молодежь свистеть [2005: 154]. Таким образом, табуирование свиста приходится на интервал между Троицей и Ильиным днем, этим же временем можно обозначить период цветения и созревания хлебов, продолжительность летнего сезона.

Свист в народной культуре оценивается неоднозначно. Д. К. Зеленин отмечает в славянской традиции функцию изгнания с помощью свиста нечистой силы [1994: 298]. При этом как коми-пермяки, так и другие народы свистом зазывают ветер, не свистят в доме, чтобы не последовало его опустошение, остерегаются свистеть в лесу и на реке. То есть, свист в этих примерах выполняет функцию призыва природных и сверхъестественных сил. Игра (свист) на *полянах* после Ильина дня в традиции коми-пермяков отмечает наступление нового природного и хозяйственного сезона, отличного от предыдущего.

Ильин день как переходный момент и как начало нового сезона включал соответствующие запреты и поверья. По сведениям Н. Добротворского в этот день не выпускали скот на пастбище, считали, что тогда лесные звери свободно ходят по лесам³¹ [1883: 580]. После Ильина дня запрещалось собирать веники, употреблять в пищу землянику и купаться, то есть

²⁹ Подробнее о *вуншёррике* см. в Гл. III.

³⁰ Нужно отметить, что растение, из которого делали дудки, созревало примерно в середине лета, и на дудках играли уже во время сенокоса, то есть запрет на игру соблюдался не всегда. Н. И. Жуланова объясняет данное противоречие полистадиальностью традиционной культуры, сосуществованием в ней «травяного» (лесного, собирательского) и «зернового» (земледельческого) культурных комплексов (см.: [Жуланова, эл. ресурс]).

³¹ Опасной, «грозной» в локальных традициях коми-пермяков называется и Ильинская пятница (пятница накануне Ильина дня), с ней связаны поверья о грозе, запреты на работу.

табу накладывалось на многие летние занятия, продолжение которых с наступлением осени имело уже негативное последствие – появлялись кожные и другие заболевания. Запрет на купание, кроме этого, объясняется активизацией водяных духов: «После Ильина дня водяной за пятку дѣргает, купаться нельзя» (ПМ: Юсьв., Соболево, 23).

Ильин день называется последним «грозным» днем, когда дождь сопровождается громом и молниями. Отметим здесь связь между временем купания и звучания грома. По одной из версий, сезон купания начинается после первого грома (ПМ: Куд., Сидоршор, 265), а последний гром, как выяснилось, совпадает с его окончанием. То есть периоды купания и грома определены рамками летнего сезона. Примечателен в данном случае мотив быличек о стрелах-молниях, пускаемых *Еном* – ‘Богом’ в водяного духа [Смирнов, 1891: 272]. Следуя мифологическим текстам, *Ен* словно контролирует водоемы в летнее время, и они только тогда становятся менее опасными для человека.

После Ильина дня ночью появляется новое небесное явление – бесшумные яркие вспышки, которые коми-пермяки называют *зорянкой*, *полоком*, а само это время – *калеными ночами*: «Калёные ночи пошли, значит, скоро будет холод, и осень будет» (ПМ: Куд., Ленинск, 118). По зафиксированным К. Жаковым материалам, это мифологический персонаж *Каленик* огненными вспышками на небе разделяет птенцов от матерей [Жаков, 1903: 417]. Название персонажа происходит от имени христианского мученика Калинника, день памяти которого приходится на 11 августа. Также отмечается, что во время *зорянок* «попеваает рожь» (ПМ). Данное народное представление очень символично. Оно не просто отмечает изменения в природе, в животном и растительном мире, но и связывает их вместе. Осенние зарницы и отделение птенцов, а затем их отлет, как и другие приметы Ильина дня, знаменуют наступление осени, холода и периода темноты. Важно, что в данном случае отмечается изменение небесных явлений, то есть сезонные перемены соотносятся с пространственной структурой мира, преобразованиями в ней. Данные мифологические тексты можно расшифровать таким образом, что небо вместе с олицетворяемым его Богом после Ильина дня начинает отдаляться от земли. Некоторые параллели обнаруживаются и в мансийской мифологии, в которой *Мир-сусне-хум* – ‘за миром следящий человек’, одновременно являющийся символом солнца, принимает ипостась птицы и предупреждает о времени прилета и отлета птиц [Гемуев, 2003].

Отметим здесь, что с окончанием летнего сезона не исчезает *вуншёррика*, она продолжает функционировать до окончания уборки хлеба. Во время жатвы, как и в период цветения злаковых культур, в полдень люди укрывались от солнечного света и от мифологического персонажа этого времени: «Идѣшь жать, так плащ-палатка, *өн* [полог] мы называем, обедаем тут. Если полдень, двенадцать часов, два часа, всё только брякает чем-нибудь, а их-то не видишь» (ПМ: Гайн., Сойга, 122).

В русском народном календаре одним из переходных осенних этапов называется *Сдвижение* (Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня) (27 сент.) [Черных, 2006: 265]. Коми-пермяки тоже отмечают природные изменения в этот день, связанные, в основном, с животным миром, называют его медвежьим праздником, остерегаются посещать в этот день лес. В коми-пермяцком календаре он является одной из многих осенних дат (таких как Спас, Успение, Семенов день), в которые фиксируются приметы о наступлении зимы.

Переход на зимнее время в народном календаре связывается с празднованием Покрова (14 окт.) [Климов, 2005: 55]. Эта дата определяет осенний промежуток времени, называемый в народе *кык суббѳт коласын* – ‘между двумя субботами’, который длится три недели: с Покровской субботы до Дмитриевской (суббота перед Дмитриевым днем – 8 ноября). В данный этап включены ритуалы поминовения усопших. В это время не рекомендуется переезжать на новое место жительства, продавать или покупать скот, играть свадьбы. До Покровской субботы стараются утеплить дом, что не желательно делать в период между субботами. По записям гр. Афанасьева, крестьяне д. Верх-Лупья Гайнского района в начале XX в. с 1 октября по 15 ноября

(данный этап как раз включает осенние поминальные субботы по старому стилю) к каждому воскресенью и религиозному празднику приносили жертву Богу – закалывали теленка, поросенка, овцу или корову (ЧКМ. Ф. Лунегова И. А. Д. 1110/1085). Обычаи данного этапа у коми-пермяков достаточно древние, об этом свидетельствуют схожие традиции удмуртов. Осенние поминки удмуртов не имели определенных сроков, они сочетались с молениями в честь нового урожая, гуляниями и обходами ряженных [Миннихметова, 2000: 72–75; Христолюбова, 2003б: 106].

С одной стороны, поверья периода между двумя поминальными субботами показывают, что в отличие от противоположных ему весенних праздников, в это время не одобряются какие-либо начинания, они могут иметь негативные последствия. Осенние запреты направлены на сохранение сложившегося порядка. С другой стороны, похожие поверья относятся к периоду кукования кукушки (конец весны и начало лета), они объясняются негативным отношением к птице, считаемой, по народным преданиям, проклятой Богом, вестником смерти, и переходным характером данного промежутка. Аналогичные представления связаны и с другими порубежными периодами сезонных изменений, например: переезжать на новое место жительства нельзя, «когда тают ручьи» (т. е. ранней весной) (ПМ: Кос., Коса, 148), жениться – во время Святка.

Запреты и традиция поминовения в период между Покровом и Дмитриевым днем обусловлены представлениями о наступающей зиме. В годовом цикле это время можно противопоставить Пасхальным ритуалам, назвать его рубежом летнего и зимнего полугодий. Обычаи этого периода продолжают общую тенденцию комплекса осенних праздничных дат ограничивающих человека в передвижении и использовании природных ресурсов.

Итак, в годовом цикле четко выделено два противопоставленных друг другу периода активности демонических персонажей – это зимнее и летнее *светтё*, время двух солнцестояний. Осенним и весенним рубежами холодного, темного и теплого, светлого полугодий в народном календаре соответствуют праздники Великий четверг, Пасха, Радольница и поминальные осенние субботы, их обычаи тоже имеют отношение к представлениям о потустороннем мире. И, наконец, мифические образы, связанные с природными изменениями (масленичное чучело, троицкая кукла, Каленик) и персонажи демонологии присутствуют в обрядовых комплексах и поверьях времени смены сезонов года, приуроченные к праздникам Масленицы, Троицы и Ильина дня. Первая половина года (от зимнего до летнего *свеття*) более насыщена всевозможными ритуалами и представлениями о мифологических персонажах. В большинстве обрядов этого периода присутствует мотив изгнания или проводов мифологических персонажей: их отгоняют за пределы жилища, двора, поселения, защищая границы «своего», окультуренного человеком пространства. В течение второго полугодия запрещается посещать отдельные места, часто аргументируя это появлением духов: в период цветения растений человеку не рекомендуется бывать на поле; в день именин воды, в Иванов день и после Ильина дня запрещается купаться; в Воздвижение – ходить в лес; между осенними поминальными субботами – переезжать на новое место. В летний период до наступления зимы человек как раз наиболее активен в своей трудовой деятельности, часто бывает вне границ своего поселения, а запреты в отмеченные «переходные» даты годового календаря ограничивают его в этом. Обычаи осеннего периода в целом постепенно сужают границы деятельности человека, подготавливая его таким образом к «неподвижной», малодетельностной в хозяйственном отношении зиме. То есть годовой цикл аналогичен суточному и лунному календарям, связан с восприятием увеличения и уменьшения светового времени.

Ход исторического времени

В линейном измерении времени для коми-пермяков характерно выделение прошлого, настоящего и будущего. Порой присутствует противопоставление прошлого настоящему как времени более мифичному, когда проявление духов было нормой. Это прошлое, «мифологическое время» часто называют *чудными*, *страшными* или *боязливymi годами*: «Говорят, чудные года были, очень-очень пугало, *кулюшны* да что. В банях убивали в чудные года» (ПМ: Юсьв., Антипино, 8). В отдельных случаях *чудное время* связывают с периодом зимних святок, этот этап годового цикла признается наиболее опасным в прошлом: «Чудливые были годы 1800-е. Если пойдешь до Крещения за водой, то, когда придёшь домой, в ведре оказываются палки, грязь, говно... Это *чуды* набросали» (ПМ: Кос., Нятяино, 173). Общими для святок и *чудных лет* оказываются следующие признаки: духи активизируются в темное время суток, они бросают в ведра с водой мусор, стучат и лезут в окна. В восточнославянской традиции мифическое прошлое аналогично соотносится с другим периодом в году – временем летних святок, Троицей и появлением на земле русалок (см.: [Народная Библия, 2004: 37]). Для коми-пермяков, очевидно, наиболее актуальным и сакральным (или опасным) периодом были зимние святки, что можно объяснить особенностями природно-климатических условий и хозяйственных циклов (менее развитым земледельческим культом). «Мифологическое время» в фольклоре коми-пермяков, помимо рассказов о демонических персонажах, описывается в преданиях о древнем народе чуди. В данном случае, как образы чуди и *чудов*³², так и представления о времени присутствия тех и других в народной культуре существуют как бы параллельно, они относятся к разным периодам и часто повествуют о разных событиях. Космогонические мотивы и характеристика мифологического времени в преданиях о чуди раскрыты П. Ф. Лимеровым [1996а: 64–76], поэтому в данной работе основное внимание обратим на тексты о демонических персонажах.

Оппозиция прошлого настоящему и мифологического времени современному историческому строится на сравнении жизненного уклада, технического прогресса, знаний и веры людей. Глобальные для народного мировоззрения перемены обусловили, в представлениях коми-пермяков, исчезновение демонических персонажей. В *страшные годы* избы и бани топились по-черному и были всегда темными, отсутствовало электричество: «Это ведь в старых банях, чёрные бани, ни свету, ничего» (ПМ: Юсьв., Николаево, 236). К тому же в то время не было никакой техники и производимого ею шума: *Көркё абу вёлём тракторыс, техникаыс, не самолётыс. Пёриссес висътасъвисё, что туй вёлёт ветлётлёмась чуддэыс. А ёні сія кысь? Ойшёр: гиль-голь, – техникаыс ветлётё. Гнусыс, сія сё равно эм* («Когда-то не было трактора, техники, самолётов. Старые говорили, что по дороге *чуды* ходили. А теперь они откуда? Полночь: гиль-голь, – техника ходит. Гнус всё равно есть») (ПМ: Куд., Трапезники); «Показывались черти, стучать начинали. Это старинные года, боязливые года были. Чудные годы были. Щас самолёты их выгнали» (ПМ: Кос., Трифаново, 169). Появление машин способствовало разрушению представлений о могуществе природы и вместе с этим роли мифологических персонажей. *Чудными годами* называются также годы голода первой половины XX в. – время предыдущего поколения и сложный по условиям жизнедеятельности период: *Көр ёддён тай голодуйтис народыс, вот сэк ёддён чудной время вёлёма. А потом ми быдмим, уже чудной времяыс эз ни вёл* («Когда люди сильно голодали, вот тогда очень чудное время было. А потом мы росли, уже чудного времени не было») (ПМ: Кос., Чазево, 11).

Вместе с изменением материального мира логично называются и перемены в духовной жизни людей. Здесь существует две версии. По первой, вероятно, более ранней, демониче-

³² Сравнение образов чуди и *чудов* проводится в Гл. III.

ские персонажи исчезли с появлением церквей: «Как церкви-то стали, стали молиться, богу-то верить, и больше не стало» (ПМ: Кос., Несоли, 277). По второму варианту, наоборот, мифическое прошлое считается временем христианской веры, а настоящее – годами безбожия и грехопадения. Отметим несколько иную формулировку в примерах о наступлении эпохи безверия. Если механика и электричество отгоняют мифологических персонажей, ставят вопрос об их существовании, то отсутствие веры лишь делает их невидимыми, неизвестными или нераспознаваемыми: «Раньше привидения-то больше казались. А потом вот совсем-ту не верили, дак никому не казались они» (ПМ: Афан., Порубово, 204); «Люди сами стали как лешие, поэтому леших сейчас нет. Не верят в них, вот его и нет» (ПМ: Коч., Кукушка, 184). Рассуждения о греховной деятельности людей как причине исчезновения демонических персонажей или их «смешения» с людьми характерны современному верующему населению России вообще (см.: [Власова, 2001: 132]), они таким образом озвучивают оценку духовной жизни современного общества.

Народные воззрения коми-пермяков о времени включают широко распространенные мотивы о пророчествах и предсказаниях будущего. Источником сведений называется обычно религиозная литература³³ (Библия, Евангелие, Календарь). Как правило, прочитанную информацию коми-пермяки слышали в прошлом³⁴ от грамотных верующих людей. Те же люди порой выступали в роли прорицателей – носителей знаний, убеждающих в правоте своих слов. Рассказы о будущем касаются локальной истории, всеобщих изменений в мире и воззрений о «конце света». Первая группа текстов обычно сообщает о причинах или времени исчезновения населенных пунктов: *Книгаын вöліс гижöм, что Пуксибиыс должен сотчыны...* («В книге было написано, что Пуксиб должен сгореть...») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256); «Когда строилась эта Светлица, старик сказал: не вовремя начали строить Светлицу, Светлица эта ликвидируется. Так половина пустые уже...» (ПМ: Кос., Светлица, 149). Среди текстов о локальной истории выделяется предсказание позитивного плана, менее свойственное данному жанру – о прославлении в будущем своих родных мест: «Такие люди, говорит, будут, про нашу деревню широко будет мир-то знать, широко. Вот несколько человек будут только [знаменитыми]» (ПМ: Коч., Кукушка).

Многие предрекаемые глобальные перемены, как констатируют коми-пермяки, уже свершились в течение XX – начала XXI в. Это известные мотивы, которые метафорично, понятиями прошлых столетий описывают новшества новейшего времени (см.: [Громов, 2003: 42–44; Народная Библия, 2004: 394–397]). Среди них перечисляются следующие события: появление стального коня (трактора) и стальной птицы (самолета), говорящей стены (телевизора), паутины по всему небу (электрического провода), антихристского креста (телевизионной антенны). В пророчествах описывается упадок прежних хозяйственных занятий, технологические и экономические преобразования: «только на картинках будут коров смотреть» (ПМ: Кос., Пуксиб, 256); «сейчас пашете всё, чистите, потом будет лес тут у вас» (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 199); *öтік шöмöсісь понасö няньсö сёйны* («из одной квашёнки будут хлеб есть») (ПМ: Кос., Цыганова, 276); «в магазине всё будет, денег не будет» (ПМ: Юсьв., Федотово, 40); «Люди будут жить очень хорошо, но они будут дурачиться, беситься, всё у них будет. Счас бумажная денга, потом будут деревянные, из кожи деньги. Но до того дойдёт, так будет тяжело

³³ Фольклорные тексты о «последних временах» редко совпадают по содержанию с официально принятой церковной литературой. В русской традиции существует представление о «старой», «ранешней» Библии (см.: [Громов, 2003: 42]). Коми-пермяки редко отмечают различия между современными и прежними церковными книгами, но в их рассказах все-таки встречается упоминание о «старой Библии». По сообщению бывшего священника Пермской епархии С. А. Целищева, в народе обычно распространено множество текстов, не принятых церковью, среди которых есть и эсхатологические предания. Другие варианты письменного источника с текстом, предрекающим будущие события, это книга, сочиненная якобы чудским населением (ПМ: Афан., Илюши), или мифическая «красная книга», написанная кровью (ПМ: Коч., Пельм).

³⁴ По словам респондентов, им рассказывали данные легенды в детстве и молодости, то есть, судя по годам их рождения, это относится к периоду от 1920-х до 1970-х годов.

жить: в магазин зайдут, посмотрят что есть, полюбуются и выйдут, а покупать не будут, нечем будет покупать» (ПМ: Коч., Юкseeво, 191). Называются природные катаклизмы: «Леса все вырубят, будут большие засухи. <...> Все источники высохнут. Голода будут большие. <...> Пойдут с городов народ по дорогам. Одежда будет валиться, по одежде пойдут, никому не надо будет брать. <...> Воды не будет, пойдут воду искать. Вот тут блесит водичка, идут – серебро де» (ПМ: Афан., Афанасьев, 205); процессы урбанизации: «из семи городов будет один город» (ПМ: Афан. Рагоза, 235) и т. д.

Большая часть называемых изменений интерпретируются как знамение приближения «конца света». Описание самого разрушения мира схоже с содержанием Апокалипсиса (Откровение святого Иоанна Богослова) – это приход к власти антипода Бога, всеобщая война, сжигающий Землю огонь, воскресение мертвых: *Богыс пö оз понды управлять, пондасö отирыс еныслö веритны, но не эта енлö, а чёртлö* («Бог не будет управлять, люди будут Богу верить, но не этому Богу, а черту») (ПМ: Кос., Чазево, 11); *Кыморас звездаз оз лос, и муыс сотчас* («На небе звезд не станет, и земля сгорит») (ПМ: Коч., Петухово, 193); «А там будут все вместе, живые и мертвые» (ПМ: Юсьв., Федотово, 40). Но, вместе с тем, для народных текстов характерно развитие сюжета, выход его за рамки книжного варианта и следование принципу кругооборота времени: «В одной семье война будет, отец будет сына убивать, а сын – отца, всё это кровью обольётся, говорит, вся земля насытится, и обшая всемирная война будет. Но с двух концов останутся, [на] один[ом] конец[е] – женщина, [на] другой[-ом] конец[е] – мужчина, и они, говорит, обратно встретятся, и снова мир будет, и снова заведёт свою жизнь» (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147).

Историческое время в народных воззрениях, таким образом, аналогично годовому или суточному циклам, которые через определенные сроки завершаются и начинаются вновь. Мотив о цикличности времени и смене человеческих обществ, предположительно, имеет древние корни. Так, в мифологии коми существует сюжет о периодическом изменении земли – *му вежöм* [Конаков, 1996: 120]. По одному из эсхатологических мифов, коми-пермяков земля опрокинется в тартарары после того, как *Ен* уведет коня, держащего землю, затем жизнь возродят оставшиеся в живых птицы [Климов, 2004: 92]. Также о цикличности времени (кальпе) и смене периодов повествует индуистская мифология (см.: [Мифология..., 1998: 274, 644]).

В рассказах коми-пермяков тема повторяемости событий присутствует в сравнениях прошлого, настоящего и будущего. Одним из критериев для сопоставления становятся антропологические характеристики разных поколений: «Говорят, раньше физически слабые³⁵ жили. Сейчас красивые. Это поколение кончится, так опять будут слабые» (ПМ: Кос., Пуксиб, 252); «А народ другой будет. Вот средняя сейчас раса. А после нас будет крупный опять народ» (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147). Также внимание обращается к разной степени религиозной веры и присутствию/отсутствию в мире демонических персонажей. В будущем предполагается возвращение нечистой силы: «Вот, говорит, дети, вы сейчас живёте, и мы живём, нам хорошо, черти не мешают жить, церкви нет. А вот церкви когда были, часовни стояли, тогда было страшно, даже по деревне эти бесы ходили, показывались. Вот сейчас снова церкви делают, опять страшно стало» (ПМ: Куд., Новоселова, 189); «Раньше, говорят, очень чудные года были. Но старики говорили, что впоследствии, еще через сколько-то, сколько-то, сколько лет, еще чуднее будут» (ПМ: Коч., Б. Коча, 33). Религиозная тематика в представлениях о прошлом и будущем во многом связана с глобальными изменениями в духовной жизни в течение XX столетия. Более древние корни, можно предположить, имеют сюжеты о смене высоких и маленьких, красивых и некрасивых людей, которые (в варианте смены великанов обычными людьми, а затем карликами) известны и восточнославянской традиции [Народная Библия, 2004: 29–31].

³⁵ Данный текст приводится в переводе, в оригинале использовалось слово *умöликöсь*, которое можно перевести, как 'физически неполноценные', 'физически слабые', 'плохонькие', 'некрасивые'.

Данные представления связаны с пониманием смены поколений, изменением этики и эстетики молодых поколений и с общим взглядом на повторяемость природных процессов.

Структура пространства и времени в мировоззрении коми-пермяков строится по общекультурным закономерностям, основанным на понятиях о природе и человеке, на ориентирах по небесным светилам и природным циклам с учетом особенностей хозяйственных занятий. Заметное влияние на мировоззрение народа оказали северорусская и христианская традиции. Этническая особенность представлений выражается в основном в своеобразной лексике, ритуалах, в вариантах способов нормирования отношения человека к природе и поведения в социуме.

Мифологические персонажи в системе представлений о пространстве и времени занимают соответствующие им места – неокультурные, недоступные человеку, рубежные территории и периоды. Верования о *Ене*, *Куле*, умерших предках, сказочных героях связаны с представлениями о верхнем и нижнем мирах, а демонические персонажи всегда присутствуют среди человека, на земле. Локусы пребывания и время появления духов указывают на их связь и функцию медиатора с верхом (лесной дух, *вуншёррика*) или с низом (водяные). В пространстве выделяются особые места активности мифологических персонажей, это перекрестки, запруды, блудливые места в лесу, отдельные деревья, пустые постройки, подполье дома и другие, а также сакральные, почитаемые территории (старые могилы, родники, культовые постройки), многие из которых тоже выступают локусами проявления духов.

Особые периоды активности мифологических персонажей обозначены в народном календаре. Прежде всего, их временем считаются наиболее темные и светлые промежутки (ночь, зимние святки, день, летнее цветение), а также порубежные моменты (восход, закат, полнолуние, начало недели, праздники, отмечающие смену годовых сезонов). В годовом цикле, помимо демонических персонажей, потусторонний мир находит отражение и в других мифических образах времени – в виде чучел, ряженных; к ним можно добавить и некоторых животных, насекомых (волки и черви, изгоняемые в Великий четверг; птицы, отделяемые от матерей после Ильина дня). В коми-пермяцких представлениях время проявления мифологических персонажей в году, помимо духов зимних святок и летнего цветения растений, не строго ограничено, они могут появиться перед человеком практически в любой день; в суточном же цикле – преимущественно в обозначенные часы. Своеобразны связи верований о мифологических персонажах с представлениями о прошлом и будущем времени. Духи, оказывается, сопровождают человечество не постоянно, их существование или исчезновение обусловлено глобальными изменениями в истории, развитием научно-технического прогресса, присутствием в обществе веры в Бога.

Время и пространство в мифологической картине мира коми-пермяков взаимозависимы, структура того и другого основана на ориентировании по солнцу. Моменты активизации мифологических персонажей соответствуют их нахождению в определенном локусе. В период зимних святок в ночное время активизируются духи, связанные с нижним миром. Во время празднования Масленицы и Великого четверга провожают персонифицированный праздник, отгоняют *чудов* и волков к лесу. В Троицкой обрядности березу уносят на порубежные места – водоемы, дороги, лес. В период цветения растений в полуденное время до полного их созревания духи находятся преимущественно в поле и в лесу. Одновременно в течение летнего сезона регулярно напоминает о себе водная стихия, которая становится еще опаснее с наступлением осени. То есть разграничивается время активизации и влияния духов в воде, в поле, в лесу, в зависимости от увеличения света или темноты и фенологических изменений. Первая половина в годовом цикле отмечена многочисленными обрядами, в которых сильнее проявляется потусторонний мир³⁶. С увеличением темноты, наоборот, снижается обращение к мифологическим

³⁶ Насыщенность весенне-летнего периода поверьями о мифологических персонажах наблюдается также в традициях дру-

персонажам в обрядах, за исключением почитания предков. Объяснением этого может быть наделение осенне-зимнего полугодия качествами убыточности, подобно суточному и лунному циклам, которая проявляется в уменьшении светового дня и замирании природы, при этом ночь – время мифологических персонажей – становится длиннее, приближается кульминационной момент их активности.

Пространственная и временная организация мира определяет место мифологических персонажей и наделяет их соответствующими признаками. *Ен* и *Куль* характеризуют пространство «верха» и «низа», аналогично в «среднем» мире выстраивается соотношение *вöрись* и *ваись*, *вуншöрики* и *шуликуна/ваись*: одни тяготеют к «верху», вторые – к «низу»; *суседко* и *баниячуд/öвинчуд*, – эти персонажи распределяются по шкале приближения к человеку или отдаления от него.

Представления о мифологических персонажах призваны объяснить природные явления, календарные изменения в мире, они позволяют соблюдать сложившийся традиционный регламент и этические установки общественной жизни.

Глава II. Мифологические персонажи и жизнедеятельность человека

Человек в своей активной деятельности постоянно соприкасается с миром природы и, в традиционных представлениях, с миром мифологических персонажей. В этнокультурной традиции деятельность общества организована посредством системы норм, ритуалов и обрядов. Главными «векторами движения» человека являются его возрастные, социальные изменения и развитие жизнеобеспечивающего хозяйственного комплекса, они, соответственно, «поддерживаются» обрядами и обычаями жизненного цикла человека и промысловых занятий. Неоднородный состав общества, хозяйственная специализация людей определили социальную стратификацию, появление стереотипов о разных группах, в том числе мифологизацию некоторых из них. Встает вопрос о том, каким образом обрядовая сфера, хозяйственная практика, сложившаяся социальная структура соотносятся с демоническими представлениями и какие средства помогают человеку вести своеобразный «диалог» с мифологическими персонажами.

2.1. Хозяйственные занятия коми-пермяков

Хозяйственные занятия определяют направление творческой народной мысли, развитие и трансформацию мифических представлений. У коми-пермяков длительное время сохранялось натуральное хозяйство, источниками которого являлись природные ресурсы края. Основным занятием народа было земледелие, подсобный характер имели животноводство, охота, рыболовство, собирание дикорастущих ягод, грибов и трав. В северных районах в неурожайные годы промысловые занятия становились основным источником пропитания. Кроме этого все женщины коми-пермячки владели мастерством прядения и ткачества, мужчины коми-пермяки знали плотницкое дело. Почти в каждом населенном пункте были свои мельники и кузнецы и т. д. Традиционные методы ведения хозяйства обусловили сохранение некоторых архаичных представлений о влиянии на их занятия мифологических персонажей, которые выразились в запретах, поверьях и ритуалах.

Охота

Охотничий промысел на рубеже XIX–XX вв. среди коми-пермяков был распространен неравномерно. Больше значение он имел среди северных коми-пермяков и коми-язвинцев [Жаков, 1903: 409–421; Белицер, 1952: 68]. Лес для охотника – это и территория его промыслового занятия, и место особой системы жизнедеятельности, отличной от «деревенского» быта. Своеобразные условия диктовали отличные от домашних правила поведения и нормы. Многие из них, основанные на социальной организации охотничьей артели и рациональных экологических принципах использования лесных ресурсов, регулировались благодаря мифическим представлениям. Коми-пермяки верили в способность животных и дичи мстить охотникам³⁷ [Белицер, 1958: 323], в волшебные свойства предметов приманивать жертву³⁸, в возможности самих охотников применять магические средства. Во время промысла, по народным поверьям, на охотника могут воздействовать лесные духи или некая аморфная лесная сила. Практическим выражением народных верований явилось бережное отношение к добытым животным и дичи, запрет на брань, свист в лесу и т. п., появление своеобразной охотничьей лексики, заменяющей табуированные во время промысла слова.

Особая охотничья терминология была зафиксирована среди коми-зырян и коми-язвинцев (см.: [Конаков, 1996: 77; Язык и традиционная культура..., 2007: 90]). В. П. Налимов объясняет запрет на произношение слов «женщина», «собака», «поп» возможностью заразиться от них негативной для охотника, «нечистой» субстанцией *пеж* [1991: 5–23], а также тем, что они неприятны лесному духу (цит. по: [Конаков, 1996: 78]). Н. Д. Конаков отмечает, что промысловая лексика заменяла названия бытовых вещей, имевших значение «домашнего», противоположного лесу и христианского, в отличие от языческой сути поверий о лесном [Конаков, 1996: 77].

Современные охотники покровителем промысла, помимо *вöрись* – ‘лесного’, называют Александра Третьего. Данное поверье закрепляется обычаем давать на его имя промысловую клятву: «У нас же у охотников свой ангел-хранитель – Александр Третий. Мы даже клятву

³⁷ Например, запрещалось убивать птиц, живущих парами. Считалось, что оставшаяся в живых из пары птица отомстит охотнику – в его семье обязательно произойдет несчастье: «Боль какая-то, человек болеть начинает, если убьешь птицу» (ПМ: Коч., Кукушка, 153).

³⁸ Сакральными предметами охотников были амулеты или «магниты». В. М. Янович описывает один из подобных магнитов, представляющий собой записанный на листе бумаги текст молитвы [1903: 60]. Среди русского населения, проживающего на территории Коми-Пермяцкого округа, был записан рассказ об использовании охотником «грозовой молнии» – камня (оплавленного кварцевого комка), образовавшегося в результате попадания в песок молнии (ПМ: Кос., Мыс, 276).

принимаем у него. Даже в охотничьем билете у нас написано. Серьезно. Вот у нас называют оберегом» (ПМ: Коч., Хазово, 68). Это позднее, узкопрофессиональное поверье не характерно в целом для народного мировоззрения.

Вёрись – лесной – в народных верованиях является хозяином лесных зверей и птиц. Миграции животных коми-пермяки объясняют тем, что их гоняют из одного леса в другой лесные духи, проиграв в карты или по другим причинам [Жаков, 1903: 418; Заветный клад, 1997: 260]. Коми-пермяки Лупьинского куста деревень Гайнского района, как и коми-зыряне старообрядческих согласий, не употребляли в пищу мясо зайцев, так как считали их «собаками лешего». Рябчики же в фольклорных текстах называются «курицами» лесного [Смирнов, 1891: 268]. Как хозяин зверей, лесной может повлиять на промысел – наделить удачей или забрать дичь, поэтому охотники, помимо использования различных талисманов, обращались к лесному духу с просьбой о помощи [Климов, 1991: 84]. Некоторые промысловики до сих пор перед началом охоты продолжают приносить ему угощение, например оставляют на пне кусок хлеба (ПМ: Коч., Пелым, 190).

Распространено поверье о том, что некоторые охотники не просто благодарят и просят помощи *вёрись*, но и «дружат» или «знаются» с ним. «Знающегося» с лешим охотника rozpoзнают по успеху в промысле или необычному поведению: он не боится сглаза и поэтому не прячет дичь от посторонних глаз; однако ему приходится подчиняться другим правилам, например, ходить на промысел только в одну сторону: «Те, кто с лесным-то водятся, им надо в одну сторону всегда ходить, то есть с другой стороны уже нельзя пройти. Он поймает пять, шесть зайцев, на палку повесит и прямо посреди деревни идёт. Ничё ему, типа, не сглазили» (ПМ: Гайн., Гайны, 69). Другим объяснением промысловой удачи охотника называются его магические знания, прежде всего использование «наговоров». Овладение охотником тайных способностей предполагает особую учебу, сравнимую с получением знаний *тёдись* – знающим, колдуном. Например, существует убеждение, что такие охотники должны обойти вокруг банной каменки: *Баня горсё пё кругён мунас, кёда кыйё сякёйсё. Сэсся сылён чисто кёчыс и гладь дёс эм* («Банную печь по кругу обходит, который ловит всех. Потом у него и зайцы, и всё есть») (ПМ: Коч., Васькино, 157); это почти так же, как и посвящение в *тёдись* – знахаря: этот обряд тоже проходит в бане. В другом рассказе «учеба» охотника включает два этапа: заключение «договора» с лесным и прохождение испытания в бане:

«...Потом этот дядька, говорит, всё время к нам заезжал и отцу говорил: “Хочешь мясо есть – давай я выучу твоего пацана”. Говорит, мне отец предложил. Я рад – не рад, – надо учиться. Потом, говорит, он меня водил всё и в Велик четверг сказал: “Вот сделайте пиво, брагу, бутылку и стряпню, рыбный пирог, шаньги, блины”. И поехали в лес мы с ним, говорит. Там пришли, он свалил большую осину и всё это на пень сложил. Идет мужик высокий-высокий, а на нём-та одежда-то вся скрипит, кромовая. А он крутится, пьёт, ест, а лицо не показывает. Крутится и лицо не показывает. Тут поели, попили, что есть, и обратно поехали. Пришел через три дня и говорит: “Ну, сейчас затопите баню. Пойдем мы с тобой в баню, там будет стоять собака в дверях, ты должен пройти, зайти в баню”. Я, говорит, отказался, не стал...” (ПМ: Коч., Киришино, 272).

Охотникам больше времени, чем остальным людям, приходится находиться в лесу, именно они, в народных рассказах, часто встречают *вёрись* – лесного, лесных женщин и испытывают на себе действие невидимой и никак не номинируемой ими силы, которая пугает их разными звуками или давит во время сна. Подобные столкновения и явления словно напоминают охотнику о его пребывании в пространстве лесной стихии и, кроме этого, они интерпретируются как предупреждение об опасности или контролирование его промысла лесным духом: *Лесуйтны пё муні. Муні, муні, муні, муні, вёрсё кругом сэтчин Губановыс сайёт. Сэсся пё меим кинкё шуё: “Много дичи убил?” – рочён* («На охоту пошел. Шел, шел, шел, шел по

лесу кругом, за Губаново. Потом кто-то мне говорит: “Много дичи убил?” – по-русски») (ПМ: Кос., Н. Коса, 48).

Для охотничьей среды характерен сюжет о появлении *вõрись инька* – лесной женщины³⁹ или дочерей лешего, которые пытаются завлечь охотника: «Я, говорит, на охоту пошел, дочь его впереди идет, ухает, охает. Коса у нее до земли, очень красивая» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 104); *Õрина – вõрись инька* («Ирина – лесная женщина»), большая. Муж из лесу пришёл, а она за ним забежала в дом» (ПМ: Кос., Панино, 167). Н. Д. Конаков объясняет появление такого сюжета психологическим состоянием охотника при длительном пребывании в лесу [1996: 77].

Охотниками ценится *нэльсинма пон* – четырехглазая собака³⁹, у которой на лбу есть два пятна, они и считаются дополнительными глазами. Коми-пермяки верят, что такая собака видит лесного духа [Чагин, 2002: 5] и предупреждает охотника о его приближении, то есть выполняет охранительные функции³⁹.

Большое значение в лесу уделяется выбору места для ночлега и строительства лесных избушек. Место должно быть удобным для промысловых целей и не занимать «дорогу» лесного. Неправильный выбор влечет ночные кошмары, обиду лесного и несчастные случаи: «Не на месте ставишь зимовье, как леший ходит по этому следу. После двенадцати часов вокруг как будто ходят дети маленькие и ревут» (ПМ: Гайн., Гайны, 69); «Развели лесники на пустыре с сухим, выбитым лесом огонь. Вот несется вихрь-лешак. “Кто позволил на моей дороге огонь раскладывать!” – весь костёр разбросал» [Смирнов, 1891: 270].

В целом, как можно было увидеть, с представлениями о лесном духе связаны разные аспекты промысловой и бытовой деятельности охотника, вместе с тем в рассказах они остаются слабо развернутыми, многие информанты озвучивают только догадки и предположения об истинном мифоритуальном охотничьем комплексе, который оставался закрытым для непосвященных.

Рыболовство

Рыболовство как промысел имеет много общего с охотой, эти занятия часто совмещаются друг с другом. Главной почитаемой природной стихией для рыболовов становится вода, а мифологическим персонажем-покровителем считается *вайсь* – водяной³⁹, или русалки, *иче-тики* (букв. ‘маленькие’, маленькие водяные). К водоемам, как и к лесу, стараются относиться бережено: не поганить воду и берега. Существует традиция приносить дар воде или ее духу. Еще И. Н. Смирнов в конце XIX в. зафиксировал обычай рыбаков бросать в воду перед ловом пищу, предназначенную *иче-тикам* [1891: 248]. В настоящее время лишь часть рыбаков придерживается старых народных порядков, они продолжают верить в необходимость и эффективность приношения жертвы: *Сэсся кулõмсõ лэбтыны пондан, черисõ босьтан, кытчõкõ пуктан и сылõ сетан* («Потом сети поднимешь, рыбу возьмешь, куда-то положишь и ему даешь») (ПМ: Коч., Бороно, 258); «Монеты кидают иногда. Хлебушек оставляешь на берегу или сигареты. Как дань платишь. Ты же не будешь рыбу за бесплатно постоянно. <...> Монеты бросаешь или что-нибудь такое» (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). В качестве дара, как видно из приведенных примеров, оставляли не только продукты, деньги, но и пойманную рыбу. Один из рыбаков, слышущий в народе *тõдись*, признался, что при строительстве запруды для промысловых целей обещал человечью «голову» водяному взамен на ее прочность: «А я когда стал закрывать, я: мол, кто первый мою рыбу будет ловить, тот и потонет. Который первый выловил – утонул. Это правда, это, действительно, правда. Сколько человек, столько и это... Наверно, человека три на этом пруду [утонули], которые ловили первыми рыбу. [Зачем такое обещание давали?] А

³⁹ Способность видеть и чувствовать присутствие мифологических персонажей приписывается и другим домашним животным: кошке, лошади, курицам. Данные представления связаны с восприятием животного мира, объяснением их поведения.

водяные – чтобы помогли, не занесло [илом] наш пруд» (ПМ: Куд., В.-Юсьва). Другим выражением почитания водоемов является устная форма благодарения, произносимая после удачного улова: «Один старик здесь живѣт, он всегда, когда рыбу поймает, говорил спасибо» (ПМ: Кос., Пуксиб, 243).

В мифологических рассказах коми-пермяков водяной дух по отношению к рыбакам выступает в разных функциональных ролях: он может быть их помощником, одаривающим рыбой, регулятором количества улова и злобным существом, пугающим рыбаков, портящим их снасти. В большинстве случаев та или иная функция духа зависит от действий самого человека. Если рыболов нарушает принятые нормы – водяной пугает его своим безобразным видом и необычными явлениями: *...Сійӧ видно водянойыс абу радейтӧм, <...> бӧрсяняс сэтшиӧм лапаэз, но кык лапа, и давай сійӧ дюттьӧтны, пыжсӧ сы сорӧн...* («...Его, видимо, водяной не любил, <...> сзади такие лапы, две лапы, и давай его качать, лодку вместе с ним...») (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Если он неумерен в добыче – водяной намекает ему об этом: *И вот сја кыяс, кыяс, и бидоныс уже тырӧ ни, и сылӧ петас ю шӧрсис <...> ыджыт чочком морт кузьюрсиа, сэтшиӧм мича, красавича и шуас: “Чери-т эшӧ колӧ, оз?”* («И вот он ловит, ловит, бидон уже наполняется, посреди речки вышел <...> большой белый человек с длинными волосами, такая красивая, красавица, и говорит: “Рыбу еще надо, нет?”») (ПМ: Гайн., Сойга, 122). Рыбаки выделяют некоторые водоемы, обычно озера, которые слывут опасными и неудачными для промысла, с ними связаны истории о несчастных случаях, как следствиях устраиваемых водяными духами помех, такие места стараются обходить стороной: *Чуднойӧ озеро, потому что сэтись некин черисӧ петкӧтны абу вермӧма. Локтас, рыбачитас, но сӧ равно пӧрӧтӧ, мунӧ* («Чудное озеро – потому что никто из него не мог рыбу вывести. Придет, порыбачит, но все равно опрокидывает [водяной], уходит [рыба]») (ПМ: Коч., Кузьмино, 260).

Одним из сюжетов мифологических рассказов, помимо названных случаев проявления водяного, является попадание духа в рыболовные сети: «Ко мне в сети попалась, я выбросил» (ПМ: Кос., Войвыл, 244). В данном случае описываемая ситуация не имеет никакого практического промыслового значения, но, тем не менее, свидетельствует о распространении верований о водяном духе в среде рыбаков. В другом рассказе сюжет развивается, дополняясь дилеммой – что делать с пойманным существом? В итоге, когда человек оказывается честным и справедливым, выпускает жертву на волю, водяной помогает загнать рыбу в его снасти [Сусачок-Сучок, 2006: 13–14].

Как и охотники, рыболовы используют «наговоры», с помощью которых они подчиняют себе водяных или «приманивают» рыбу. Веря в их чудодейственную силу, даже современные промысловики никому не раскрывают своих тайных слов. Один из таких рыбаков подтвердил, что знает слова, он отличает их от молитвы, так как в них обращаются не к Богу, а к «нечисти», но раскрыть их не согласился: *А кин тэныт сійӧ висьталас? Сійӧ оз висьтасьӧ. Тӧдны-тӧ тӧда. Сійӧ лишнейӧйсӧ оз кол висьтасьны* («А кто тебе их скажет? Их не рассказывают. Знать-то знаю. Говорить их лишней раз нельзя») (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Рыбаки тоже могут быть «знатками», но, в отличие от охотников, они не водят «дружбы», то есть не имеют тесного общения с мифологическим покровителем природной стихии. Рыболовные угодья обычно окружены лесом, поэтому в быличках присутствуют сюжеты о встрече рыбака не только с водяными духами, но и с лесным. Последний не оказывает никакого влияния на промысел. Лишь в одном рассказе имеется предположение о помощи лешего рыболову: «Говорили, он этого лешего видел и знал. <...> Он ему помогал что ли, он всегда много рыбы ловил» (ПМ: Коч., Пыстогово, 55). Обычно же появление лесного воспринимается как возможное явление в границах леса и проявление его контролирующей функции. Мифологическими помощниками как в рыболовстве, так и в других видах деятельности, по поверьям коми-пермяков, могут быть умершие предки, поэтому перед началом промысла просят их помощи: «Я когда иду рыбачить, я всех родителей поминаю, чтобы они мне помогли рыбу ловить» (ПМ: Куд., Ленинск, 139).

Земледелие

Коми-пермяки занимались хлебопашеством, выращиванием овощных и плодово-ягодных культур на приусадебных участках. К концу XX в. вследствие социально-экономических изменений культивирование хлеба потеряло свое значение, основное внимание в земледельческом комплексе было уделено выращиванию овощей.

Обычаи коми-пермяков свидетельствуют о почитании земли как природной стихии. Например, полевые работы запрещены в *Муним лун* – ‘День именин земли’, или Духов день, от них также отказываются в другие почитаемые христианские праздники. Коми-пермяки Архангельского куста деревень Юсьвинского района в Духов день проводили на поле специальный обряд, который называли *му касьтывыны* – ‘землю поминать’, он обычно включал молебен и трапезу: «Что у кого есть, у кого шаньги, пироги, на поля мы идём, землю вспоминаем. ... Молились на землю. Чтобы было всё хорошо, урожай чтобы был хороший. ... Там постелем скатерть, всё разложим. *Му касьтывыны* – идем землю поминать» (ПМ: Юсьв., В. Волпа, 222). Тогда же могли оставить земле небольшое пожертвование, состоящее из пищи или монет: «Духов день, так деньги земле дарили. Копейки в землю закопаем» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 99). По материалам В. Н. Белицер, крестьяне д. Борино Кочевского района приносили в дар земле вареное яйцо с началом сева [1958: 326]; по материалам Н. Добротворского, пищу закапывали в землю во время предпосевного праздника и при начале или окончании жатвы [1883: 547, 579].

В традиционном представлении коми-пермяков полевые посевы охраняет дух поля *вуншёррика* – полудница, или *оборолика*. В материалах последнего времени образ мифологического покровителя посевов у коми-пермяков чаще является регулятором поведения детей, но непременно связан с посещением поля, поэтому можно предположить, что использование его в народной педагогике исходит от культа растительности.

Особое участие *вуншёррики* отмечается по отношению к посевам ржи, ее местом обитания чаще всего называют поле с рожью: «Только там, где рожь растёт, сидит, ловит» (ПМ: Юсьв., Фадеево, 13). Временные характеристики ее появления связывают с периодом сева, цветения и уборки урожая ржи⁴⁰. Лишь в одном примере покровительствуемой культурой называется пшеница. Упоминается также горох, который высевался вместе с хлебом на полях: «Горох сеяли. Чтобы ребята не ходили, не топтали, говорили, что поймает» (ПМ: Юсьв., Мосино, 220). В других случаях не называют конкретную земледельческую культуру.

Представления о духах-покровителях поля тесно связаны с традиционным народным календарем. Их проявление имеет сезонный характер, соответствует времени земледельческих работ и фенологических изменений. Обычаи и запреты в эти этапы регулировали ход рабочего времени, определяли обязательный полуденный отдых.

С земледелием связаны обряды моления во время засухи или долгих дождей, посевные и жатвенные ритуалы. Во время засухи проводятся молебны на поле, у родников, в редких слу-

⁴⁰ Выделение посевов ржи в представлениях о духе поля основано, по-видимому, на реальном отношении коми-пермяков к данной земледельческой культуре. По словам Н. Добротворского, рожь коми-пермяки в XIX в. сеяли мало, в пищу больше употребляли ячменный хлеб. Он также отмечает, что посевы ржи требовали больших затрат средств и сил, чем посевы ячменя [1883: 548–549]. Впрочем, по данным В. Н. Белицер [1958: 38], рожь стоит на втором месте по культивированию после овса, а ячмень – только на третьем. В хлебопечении прежде коми-пермяками использовалась, главным образом, ржаная мука, поэтому данная земледельческая культура очень ценилась. Зависимость урожая ржи от условий созревания обусловила особое бережное отношение к ее посевам, которое проявляется в запретах во время цветения и в представлениях о духе поля. Данная злаковая культура преобладала и в хозяйстве северорусского населения [Сумцов, 1996: 172], почитание периода ее цветения характерно как для русских, так и для финноязычных земледельческих народов [Девяткина, 1998: 206; Календарные праздники..., 2003: 151; Черных, 2006: 222–226].

чаях рядом с кладбищем⁴¹, после службы может устраиваться трапеза. Обычно во время чтения молитв обрызгивают посевы освященной водой или водой, взятой из родников. Прямых свидетельств обращения коми-пермяков к умершим предкам во время засухи нет. Возможно, существовавшая локальная традиция моления у кладбища косвенно указывает на представления о влиянии душ умерших на урожай хлеба.

Особо можно выделить жатвенные обычаи с последними колосьями. По современным полевым материалам в разных населенных пунктах данные ритуалы отличались. Среди них была традиция оставлять в оставшемся клочке колосьев пищу и затем проводить вокруг него обрядовую трапезу или просто веселиться: *Если кийн вундалін, этидз кружок колян нарйишнй. “О! Ме кончиті ни!” Сэтйон кругён йёктёны. Йёктасё, да сэсся дёс вундённы* («Если руками жал, кружок оставляли нарочно. “О! Я закончила уже!” Здесь кругом пляшут. Попляшут, потом дожинают») (ПМ: Кос., Коса, 148). Жатву последних колосьев определяли фразеологизмом «поймать заячий хвост» или «оставить зайца». Также «ловили зайца» во время других сельскохозяйственных работ, связанных с уборкой растений: «Когда косили последнюю траву на покосе, копали последнюю картошку, говорили: “Быстрее, быстрее, надо *кёчбёж* – заячий хвост – поймать»» (ПМ: Кос.). Оставленные на поле колосья считали залогом будущего урожая: «Эту полоску оставляют птичкам, на другой год чтобы опять хороший урожай получился» (ПМ: Куд., Ошиб, 209). Особым образом перевязанные в сноп последние колосья называли *ентош* – божья борода и предназначали в качестве жертвы покровителям земледелия [Чагин, 2002: 96]. По сведениям В. В. Климова, по окончании жатвы приносили угощение «дозорному посевам» – *чомору* [2000б: 183]. Последние колосья, как видно, мифологизировались народом, сравнивались с зооморфным или антропоморфным образом и наделялись продуцирующими функциями.

Жатвенные обычаи коми-пермяков имеют сходство с традициями других земледельческих народов, которые Дж. Фрэйзер связывает с образом духа хлеба [1980: 466–473, 494–495]. В жатвенной обрядности у коми-пермяков больше параллелей с русскими [Зеленин, 1999: 57–81; Черных, 2005а: 133–136], так как у земледельческих финских народов при уборке хлеба акцент делается на почитание культа предков [Народы Поволжья..., 2000: 58; Христолюбова, 2003б: 105–106]. В традициях коми-пермяков подобных примеров немного, возможно, к земледелию имело отношение прежде поминовение умерших дни осенних суббот, которое приходится на время завершения всех сельскохозяйственных работ.

У коми-пермяков не сложилось особого мифического образа, выступающего в роли покровителя овощных и садовых культур. Это связано с более поздним развитием данного хозяйственного комплекса. Несмотря на это в приусадебном хозяйстве используются многочисленные обереги и производятся разные магические действия (см.: [Чагин, 2002: 109]). Отметим обычай подвешивания на кол мертвой птицы, чаще всего используемый для отгона птиц от плодово-ягодных растений: *Рака кутасё да йиётёны жердвё вылынжык для устрашения* («Ворону поймают, повесят на кол повыше для устрашения») (Куд., В, – Юсьва). Мертвую птицу можно сравнить с чучелом-пугалом и персонажем иного мира.

В редких случаях наблюдается перенесение функций духа поля на огород, обычно как средства народной педагогики: *Шуввисё жё, кыдз пё понатё ветвётны огоречёттис, обороника-бабайс полевыйсяняс казаявас, сывён пё дзырыт сковорда эм, тиянёс дзырыт сковордавас пуксьётас, тийё сотчатё* («Говорили же: если будете по огороду ходить, *оборониха-баба* с поля увидит, у нее горячая сковорода есть, вас на горячую сковороду посадит, вы сгорите») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). Лишь в одном примере таинственным существом, влияющим на урожай овощей, причем негативно, называется *кикимора*. Возможно, здесь номинация духа

⁴¹ Молебны с крестным ходом по полям, с заходом к роднику и кладбищу поочередности проводились в д. Нижняя Коса Косинского района.

используется в качестве бранного слова: *Кикимора, кытён сія оввё? Огоречын сія оввё. Кёр, может капуста гаг сёйё, может кинкё морков летөвтём, шупкём, опять и говорит мама: это кикимора ходила тута*» («Кикимора, где она живет? На огороде она живет. Когда, может червь капусту ест, может кто-то морковь вырвал, выбросил, мама говорит: это кикимора ходила тут») (ПМ: Куд., Глушата, 16).

Качество плодovitости земледельческих культур коми-пермяками мифологизируется, считается, что его можно потерять и приобрести, оно напрямую связывается с системой пространственно-временных отношений. Ориентирами во времени служат лунный календарь и движение солнца в течение суток: с убыванием луны и дня вместе с отданными продуктами уходит их плодovitость и наоборот. Кроме этого, считается, что плодovitость можно потерять, отдавая продукты в некоторые праздничные даты (день рождения, Благовещение). В пространстве выделяют направление течения реки: продажа, обмен, отдача овощей и злаковых людям, живущим ниже по течению реки, приводит к утрате плодovitости: «Ниже по реке нельзя отдавать, тогда всё уйдет, всё перейдет туда» (ПМ: Кос., Коса). По народным поверьям, на урожайность земледельческих культур может повлиять *вомидз* – сглаз' и магические действия *төдись* – знающих'.

Животноводство и пастушество

Сложившийся у коми-пермяков комплекс традиций животноводства и птицеводства направлен на ведение в хозяйстве, продуктивность и плодovitость животного, а также связан с летним выпасом, случаями пропажи скота. Если с животным все благополучно, то в народе считают, что оно приходится «ко двору», иначе – для него в этом хозяйстве «не двор». При разных объяснениях причин критерии «не двора» общие: это болезнь, часто выраженная плохим аппетитом, обильным выступлением пота к утру, появлением плешин на теле, постоянно спутанная и грязная шерсть, необычное поведения, несчастные случаи с животными и их смерть.

Термин «двор» указывает на особое значение места обитания скотины, он имеет два варианта объяснения у коми-пермяков. Масть животного должна соответствовать цвету земли на усадьбе: *Одзжык баитвисё, кыдзи кинлён усадьбавас муыс беляк, дак сылө можно видзны чоккём подасё. Кинлөн чернозём, сэк колө сёддө подасё видзны* («Раньше говорили, если у кого-то земля на усадьбе светлая, ему можно держать светлую скотину. У кого чернозем, тому черную можно держать») (ПМ: Куд., Кекур, 210); либо она зависит от пристрастия *суседко*: «*Суседко* скотину под себя выбирает. Купим телку красного цвета, выведем – вся в мыле, мокрая. Серую телку купили – всё нормально стало. Значит, *суседко* красная не понравилась» (ПМ: Кос., Коса, 231). Оба условия, кроме отношения к месту, опосредованно связаны с привязанностью к хозяевам: «На какой земле да какой хозяин, такая скотина и приживается» (ПМ: Коч., Кукушка, 115). В русской традиции масть скотины сравнивается с цветом покровителя животного и с цветом волос хозяина дома, что, по мнению Н. А. Криничной, выходит из единого синкретического персонажа, истоки которого ведут к образу тотемного предка [2004: 209].

Суседко считается одновременно покровителем и вредителем животноводства. При покупке скота, при переходе на новое место жительства хозяева обращаются к нему с просьбами об охране животного: «*Суседушко-батюшко, люби менчим Манькаёс, сія понас тэнё кывзыны* [*Суседушко-батюшко, люби мою Маньку, она будет тебя слушать*], – и лошадь в конюшню завели. На порог отец положил свой фартук. Лошадь перешла [переступила], в конюшню зашла» (ПМ: Куд., Левино, 16). Раскладываемые у ворот вещи (пояс, фартук, веревка) указывают на принадлежность животного хозяевам и определяют границы двора. Пищу для *суседко* во дворе коми-пермяки оставляли в Великий четверг (ПМ: Юсьв., Н. Волпа) и в другие дни. И в настоящее время встречаются примеры приношения продуктов домовому, как средства изменения его негативного отношения к животному: «... У них корова была всегда

в поту. <...> Потом у нас одна знающая и говорит: вы туда положите что-нибудь, как гостинцы в кормушку. <...> Пряники и печенье туда положила. И куда это всё делось? Представляете! Корова заменилась...» (ПМ: Коч., Боголюбово, 238).

Любовь или нелюбовь домового к скотине представлена в нескольких сюжетах, широко известных другим народам [Даль, 1994: 17; Девяткина, 1998: 118; Верещагин, 2000: 212 и др.]. Полюбившейся лошади *суседко* плетет по ночам косы⁴², ухаживает за животным своей масти: «Котору любит, до земли косу...» (ПМ: Юсьв., Казенная, 34); *Köddö любитö, дак турун-нас вердвывёма суседкоыс* («Которую любит, так сеном *суседко* кормил») (ПМ: Куд., Корчевня, 87). Скотину, которая приходится не ко двору, *суседко* гоняет по ночам, выдирает гриву, шерсть, отбирает у нее корм. Особое недовольство *суседко* проявляет к курам. В зимнее время куриц держат в избе. Хозяева порой, наблюдая странное поведение птиц, объясняют его воздействием *суседко*: *Курöггез токо: теньеру-теньеру-теньеру, – пондасö горыны. Суседкоыс пö польöттö* («Куры начнут кудахтать: теньеру-теньеру-теньеру. Это, мол, *суседко* пугает») (ПМ: Кос., Коса, 246). Обычно это явление интерпретируют, как знак беды. По-видимому, возбуждение куриц воспринимается, как нарушение порядка, а их, например, скопление в это время на лавке – как предсказание смерти: *Вöлісö курöггез курöг позйын. Сія курöггесö брызйöтліс. И дös пуксисö лабичö. Кодійö чапкас, и сія пуксьö лабичö. Сэсся мамö и шуис: “Кватит ни курöггесö польöтны-тö. Тэ, – пö, – меим лабичас висьталін, и ме таво кула”. Сэсся мамö и куліс* («Курицы были на шестке. Он куриц раскидал. И все сели на лавку. Которую бросит, и та садится на лавку. Затем мама сказала: “Хватит уже куриц пугать. Ты, мол, мне на лавку указал, и я нынче умру”. Потом мама и умерла») (ПМ: Кос., Н. Коса, 186). Только в одном примере воздействие *суседко* на куриц связывается со зверьком – лаской: «Куриц в конюшне какая-то птичка-летучка [давит] – ласка, по десять штук за ночь» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 194). Представления о *суседко*-ласке свойственны славянским и финно-угорским народам [Левкиевская, 2000: 300; Криничная, 2001: 161], но у коми-пермяков они мало распространены. Негативным воздействием со стороны *суседко* может считаться отбирание молока у коровы (ПМ: Юсьв., Секово, 197). В мифологических рассказах присутствует сюжет «выслушивания» и «высматривания» домового, характерный для русских поверий, когда определяют «правильную» масть: «Однажды вышел хозяин, а эта *соседка*-то села на лошадь и гоняет. Лупит лошадь, гнедуху, да и говорит: “Пускай бы куденький да пеганенький, пускай бы куденький да пеганенький”» (ПМ: Куд., Новоселова, 189).

Иной характер имеет, по представлениям коми-пермяков, воздействие на домашних животных умерших предков, древних людей (чуди), православных святых, водяных и лесного духа. Их негативное влияние на животное считается актом наказания, мести за проступки человека. Водяные в качестве наказания наводят несчастье на весь скотный двор, предки и святые насылают на животное болезнь, умершие «прячут» животное. Те и другие в представлениях коми-пермяков, как и в верованиях соседних народов [Богаевский, 1890: 46; Налимов, 1907: 8], выполняют функцию покровителей домашних животных. Это отражается, в частности, в обрядах жертвоприношения скота в дни почитания святых, часть жертвы в эти даты предназначалась умершим родственникам [Рогов, 1860: 25–31; Смирнов, 1891: 251–256; Шестаков, 1909: 32–36]. В течение весеннего и летнего сезонов в разных местах отмечаются определенные дни, когда животных приносят в жертву, или их освящают у водных источников. Это Егорьев день (6 мая), Петров день (12 июля), Гаврилов день (26 июля), Ильин день (2 авг.), Макарьев день (6 авг.), Спас (19 авг.), день Флора и Лавра (31 авг.). Все святые, которым посвящены данные праздники, вероятно, выступали в роли покровителей тех или иных домашних животных (Флор и Лавр – коней, Макарий – коров). Появление части обрядов свя-

⁴² В других вариантах косы интерпретируют как нелюбовь домового: «А лошади опять косички плетет <...>, если лошадь не любит» (ПМ: Гайн., В. Будым, 60).

зано с болезнями, эпидемиями и гибелью скота. Купание лошадей в праздничные даты является актом их очищения, а жертвоприношение быков и овец – платой Богу (или святому) за их покровительство над скотом. Егорий Святой или Георгий Победоносец, по представлениям коми-пермяков, выступает в роли хранителя животных в течение летнего выпаса. Именно к Егорьеву дню до сих пор во многих местах приурочивают первый выгон скота на пастбище и называют этот обычай *Егорей кивылö löдзны* – отпустить Егорию на руки⁴³. Кроме Егория в частных случаях называются и другие покровители: «Я когда отпускаю скотину, я ее крещу. Так три креста сделаю и говорю: “Ангел хранитель, Пресвятая богородича матушка, Световласей батюшко, Арсентий батюшко, Ивана Купала, я отпускаю скотину живу, здорову, верните мне вечером тоже живым и здоровым. Я вас отблагодарю”» (ПМ: Коч., Юксеево, 191). В паремии называются имена православных святых, но сама носительница традиции вместе с тем считает их покровителями или образами отдельных природных стихий: Арсентий – это земля, Иван Купала – вода, Световласей – дерево или лесной.

Амбивалентна по отношению к домашним животным роль *mödisь* – знающих людей. Колдуны могут как нанести вред скотине, так и исправить положение, они способны управлять животным, повлиять на их ведение в хозяйстве: «Что-то плюнет лошади, да что-то: бур-бур-бур. ... Я прошёл дальше и гляжу, что он делат. Лошадь не бежит, идёт тихо. Вот гадство, чё-то пристроил. Он знат, видно» (ПМ: Юсьв., М. Мочга, 19).

По отношению к крупному рогатому скоту «знающим» людям часто приписывают порчу вымени или изменение удойности коровы: «Закрыли молоко. Вымя большое, живот у коровы опускается. Молоко есть, а не даёт. Доишь, доишь – ни капли нет, потом через рот даёт» (ПМ: Коч., Юксеево, 242). Отмечается также способность лесного духа влиять на удойность [Четина, 2010: 51]. Для коми-пермяцких представлений не характерен мотив об отбирании молока *mödisь*, аналогично русским поверьям о ведьме [Виноградова, 2000: 239], он встречается очень редко (ПМ: Юсьв., Аксеново, 108). Чаще поверья связаны с физическим увечьем скота, с потерей продуктивности. Порчей колдунов объясняют случаи, когда скот не заходит во двор: «На сеновал поднялась я и смотрю: он зашёл в оградку к нам, посмотрел и вышел, и ничего не сказал. А корова потом три года не могла во двор зайти» (ПМ: Юсьв., Онохово, 229). Даже если известны рациональные способы отваживания коровы от двора или от хозяев (смазывание ворот дегтем или медвежьим жиром), они все равно продолжают считаться магическими, не изменяется отношение к человеку как обладателю определенных знаний.

Во время выпаса скот находится вне двора и в силу этого оказывается под воздействием других сил. Влияние их раскрывается в обрядах и обычаях поиска пропавших животных. Виновниками пропажи считаются: либо лесной дух, либо умершие предки, либо колдуны. Во всех случаях животное не может самостоятельно выбраться с места «заточения»: отойти от дерева, выйти за сваленные деревья, уйти с кочки. Данное явление в языке коми-пермяков называется *йöрмисьны* – оказаться запертым⁴³.

При поиске животного хозяева прибегают к различным мерам и приемам: подключают соседей, считая, что животное легче найти чужому человеку: *Ачит он адззы, йöз сйö адззö* («Сам не найдешь, чужой найдет») (ПМ: Кос., Н. Коса, 48); ищут в вывернутой наизнанку одежде; перед началом поиска перешагивают через пояс: «через кушак шагали, на пень табак, а потом в лес пошли искать заблудшую корову» (ПМ: Юсьв., Юсьва, 26); перевязывают ножки стола; кличут скотину в печную трубу (ПМ: Красн., Юсьв.); просят младшего в семье ребенка перейти с молитвами пять оград (ПМ: Юсьв., Купрос-Волок). Во время поисков активно используют православные атрибуты – иконы, Библию, освященную воду: «Потом иконами

⁴³ Подобные явления с животными случаются и у других народов Севера России. Карелы Самозерья, например, говорят в этом случае, что скот попал «на след кару», где *кару* – особый мифологический образ, представления о котором «лишь до некоторой степени соответствуют русским представлениям о лешем» [История и культура..., 2008: 171].

пошли. Старик у нас был, Библию читал дома. Потом он пошёл в лес и корову нашёл» (ПМ: Куд., Осипова, 123); «Которые постарше, они молитвы читали, следы-то еще брызгали какой-то водой святой» (ПМ: Юсьв., Савино, 28). За помощью часто обращались к *tödicsь*, которые определяли место нахождения скота и осуществляли необходимые магические действия: «Телята в лесу потерялись. Сын отнес масла колдуну. Он сказал, что надо пойти на юго-запад и залезть на ель. И точно, увидели» (ПМ: Юсьв., Петрунево, 101).

Наиболее часто упоминаемый обычай – одаривание лесного духа. Обязательной жертвой называется хлеб или рыбный пирог. Оставляют лешему табак и спички, квас или водку. Из всех обычаев умиловления лесного можно выделить несколько вариантов, имеющих локальное распространение. В д. Пистогово отмечен обычай относить в лес 12 оладушек и раскладывать их на 12 пнях, затем в вывернутой на изнанку одежде искать животное (ПМ: Юсьв.). В деревне Патруково в состав дара входил коточик для плетения лаптей (ПМ: Куд.). Лупьинские коми-пермяки считают обязательным отнести три вещи: хлеб/рыбный пирог, крашеное яйцо, красный пояс/красные повязки для лаптей: «Надо красить яички луком, и пояс такой же красный делают, и обед положат в платок. И унесут в лес на пень» (ПМ: Гайн., В. Будым, 125).

Почти всегда «гостинец» оставляется на пне. Иногда называют осиновый пень (ПМ: Гайн.; см. также: [Ожегова, 1961: 14]), место у свалившейся осины или у той, в которую ударила молния (ПМ: Гайн., Мысы, 61). Возможно, в данном случае выбор связан с представлением об осине, как о чертовом дереве. В других примерах породе дерева не придают значения. В Гайнском районе коми-пермяки специально для ритуала приношения подарка валили дерево наотмашь – в обратном, чем обычно, направлении: *Пусö pörötöны, колö кералны снахмех* («Дерево валият, рубить надо наотмашь») (ПМ: Гайн., Сойга, 141). В отдельных примерах, не связанных с конкретным персонажем, жертва во время поиска оставляется в доме – на столе или пороге (ПМ: Юсьв.).

Принесение жертвы в лес в ряде случаев называется *касьтысьны* – поминать⁴⁴. В ходе некоторых ритуалов действительно происходит поминовение умерших, при котором одновременно к трапезе призывается лесной дух (ПМ: Коч. Пелым). Термин *касьтысьны* используют для обозначения разных ритуалов, в содержание которых включено моление или устные просьбы и вкушение пищи; в определенной степени слово выступает синонимом русского термина «молиться», тогда как слово *юрбитны* в народе чаще употребляется в значении «креститься», то есть положить крестное знамение.

Виновника пропажи определяли по особым знакам: если скотину держит лесной, ее не видят хозяева, но видят другие люди (ПМ: Гайн., Сойга, 122); при принятии гостинца в случае своей вины лесной подает знак наклоном дерева (ПМ: Гайн., Мысы, 144). Считается также, что лесной кормит скотину, а умершие предки – нет (ПМ: Гайн., Мысы, 59). По сведениям С. Тотмяниной, причину пропажи определяли при участии знахаря во сне. Перед сном знахарь оставлял в лесу письменный текст. Во сне он или хозяин животного могли увидеть покойного, «забравшего» жертву. Тогда проводили обряд *черöшлан* – вешание топора (досл. *чер*⁴⁴ ‘топор’, *öшлыны* – вешать), определяли лицо, наставшее *мыжу* – кару, возмездие⁴⁵ и выбирали способ расплаты – поминки, молебен и др. (см.: [Мальцев, 2000: 48–51; Градусова, 2004: 206–214]). Если сновидение не раскрывало причины, тогда виновником считался *вöрись* (АКПКМ. Ф. 30. С. 37).

Менее часты примеры, когда причиной исчезновения животного называются действия «знающих» людей. Тогда во время поисков используют известные приемы: «Видимо, что-то наговорят, и скотина теряется или заболевает. А обратно-то: женщины пойдут в лес, пере-

⁴⁴ По мнению Н. А. Мальцевой, компонент *чер* в слове *черöшлан* первоначально мог иметь значение ‘болезнь’, которое сохранилось в родственных финских языках – марийском и удмуртском; позднее же оно было забыто и начало ассоциироваться с одним из используемых в ритуале атрибутов – топором [2007: 334].

вернут всю одежду свою наизнанку, в лапте стельки перевернут, и Воскрёсную молитву [читают]» (ПМ: Юсьв., Тимино, 77).

До середины XX в. у коми-пермяков был распространен обряд письменного прошения лесному духу, известный среди южных коми-пермяков под названием *кабала*. Современные варианты названий – *камбала*, *кандава*, *колода*, *бава* – скорее всего, являются следствием искажения слова, утратившего первоначальное значение⁴⁵. Кроме данного термина обряд написания письменного текста лесному духу в одном из зафиксированных вариантов имеет номинацию *абакад*⁴⁶ (*абахад*) (ПМ: Юсьв., Якушево, 135). Северные коми-пермяки обычно называют его просто «письмом».

На современном этапе об обряде написания *кабалы* сохранились неполные представления. Варианты отношения в лес письменных текстов сохраняются в быту коми-пермяков на территории Кочевского района и некоторых деревнях Кудымкарского района. Данные в литературе описания обряда можно назвать разными вариантами (см.: [Подосенов, 1886: 23; Теплоухов, 1895: 296–299; Янович, 1903: 183; Коньшина, 1995: 126–127]). В них отличается число письменных текстов, число участников обряда, форма письма (схематическая, словесная) и т. д. По сведениям Ф. А. Теплоухова и В. Крупкина, писался один экземпляр *кабалы* [Теплоухов 1895: 296–299; Крупкин, 1911: 350]. По наблюдению за ритуалом В. М. Яновича знахарь писал две *кабалы* – одну углем, вторую гвоздем, последняя затем была сожжена в печи. Автор сравнивает их с талоном и квитанцией, текст сожженной *кабалы*, как он пишет, поступает к лесному «в виде дыма» [1903: 183]. По версии Е. Подосенова, в лес относят несколько экземпляров посланий [Подосенов, 1886: 23].

Обычай письменного прошения лесному духу известен русскому населению европейского Севера [Зеленин, 1991: 415; Криничная, 2001: 398; Славянские древности..., 2004: 98], он применялся русскими Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа, но без обозначения его термином *кабала* [Бахматов, 2003: 277].

Как правило, *кабала* чертилась или писалась левой рукой наотмашь (справа налево), затем на месте пересечения лесных дорожек через левое плечо она выбрасывалась в кусты, на пень или прикреплялась к дереву. Если при этом вместе со знахарем был хозяин скота, то первый передавал *кабалу* второму, и уже тот оставлял ее на условленном месте. Участники ритуала уходили из лесу не оглядываясь. Во многом схожий процесс (действия, место, условия проведения) имеет способ поиска заблудившегося скота карелами-ливвиками, только вместо «прошения» они оставляли в лесу кресты, скрепленные из ольховых веток [История и культура..., 2008: 171]. Достаточно близкие варианты совершения ритуалов у разных народов объясняются использованием универсальных приемов сообщения с иным миром (все делается наоборот), но, возможно, этот факт еще указывает на бытование на северной европейской части России общей традиции, связанной именно с пропажей домашних животных.

⁴⁵ Слово *кабала* тюркского происхождения, в состав коми языка, по данным исследователей, вошло в результате заимствования его из русского языка. В языке коми термин «кабала» означает «документ о долговом обязательстве» и «бумагу» [Школьный..., 1996: 77].

⁴⁶ *Абакадом* также называют письменный документ, прошение или жалобу при пропаже вещи: «Абакад выкупают, пишут. У меня, может, что-то потерялось, а ты знаешь, я напишу» (ПМ: Юсьв., Тимино, 79). Появление данной номинации, возможно, связано с обычаем написания текстов лешему в зеркальном отражении. *абакад* может быть неточным прочтением слова *кабала* справа налево. Во время полевых опросов среди коми-пермяков был записан рассказ об обычае *абахад*, имеющем место якобы в казахской традиции, с которой респондент столкнулся во время службы в армии. На родине, по его словам, он этот термин прежде не слышал. *Абахадом*, по его словам, казахи называют потерявшегося в степях человека и обряд поиска и возвращения его в общество (ПМ: Куд., Осипова, 81). В тюркских словарях нам удалось найти следующие слова: *aba* – мать, отец, медведь, предок, *had* – предел, конец [Древнетюркский словарь, 1969: 1, 198]; *абага* – тат. медведь, нечистый [Ахметьянов, 1981: 11–12]. Можно предположить, что слово *абахад* – не лексическое преобразование коми-пермяков, а заимствованный термин, но нужно учитывать, что точного тюркского аналога нами не было найдено, а приведенные тюркские слова не имеют никакого отношения к письменному тексту.

Кроме текста прошения лесному духу коми-пермяки оставляют в лесу письменные тексты молитв: «Молитву какую-то напишут да на пень де положат» (ПМ: Юсьв., Симянково, 224). Некоторые пишут молитву аналогично *кабале* в обратном направлении, но не справа налево, а с последнего предложения до первого (ПМ: Куд., Кува, 212). В одном из примеров хозяева пропавшего теленка унесли письменный вариант молитвы вместе с продуктами и должны были, по рекомендации знахарки, уходя из леса, забрать его с собой. Эти варианты можно считать трансформацией обряда *кабалы*, связанной с утратой «знаний», отсутствием специалиста в этом деле. Ритуал становится доступным большему количеству людей, перестает быть сакральным знанием определенной группы, не сопровождается регламентированным этикетом и, возможно, меняет функциональное значение – является не инструментом установления контакта, а оберегом от нечистой силы. Похожие изменения наблюдаются в традиции устного призыва к лесному духу, которая часто сопровождала отходы пищи и подарков: паремии, личные обращения тоже заменяются православными молитвами. Говоря об устных обращениях, отметим один оригинальный способ их произношения, зафиксированный Е. М. Четиной. В деревне Кукушка Кочевского района при пропаже коровы молитву лешему «нашептывали» на еловую веточку [Четина, 2010: 49–50]. Данный пример указывает на неразрывную связь духа с растительным миром и на истоки формирования его образа.

Кабалой в округе деревень Верх-Иньвенского поселения Кудымкарского района называют вырезанные на дереве антропоморфные фигуры лесного духа: «Из пней лица вырезаны в лесу. Кто потеряется, лошадь или корова, такого человека сделают – и найдут корову. Это *кабала* и есть» (ПМ: Куд., Бобунева, 234). В Пермском краевом музее вместе с письменным вариантом *кабалы* (экземпляр Ф. А. Теплоухова) хранятся еще шесть предметов, также обозначенные, как «*кабалы*», происхождение которых точно не известно⁴⁷. Можно предположить, основываясь на современных полевых материалах, что это варианты коми-пермяцкой *кабалы* с изображением лесного духа. Один из рисунков нанесен на бересту, пять – на деревянные плашки (ели и осины). Как отмечает научный сотрудник музея Т. В. Муруева, «на еловые плашки рисунок наносился еще при жизни дерева, о чем свидетельствуют обильные натёки смолы на лицевой стороне. Осиновые же, скорее всего, изготовлены из мертвого дерева и хранились в условиях помещения, поскольку дерево не обветрено и не потемнело» (ПКМ, Муруева, 2003]. Большинство рисунков сделано черной краской: углем или дегтем, только на одной фигура вырублена топором. Все изображения небольших размеров: от 5 до 13 см в ширину и от 15 до 33 см в длину. На берестяном варианте с внутренней стороны коры нанесены округлые контуры лица, видны округлые глаза, открытый рот и треугольный нос. На одной из деревянных плашек изображение плохой сохранности, видны круглые черные глаза, нос и в нижней части две вертикальные линии, вероятно, очерчивающие ноги. Еще на двух «*кабалах*» нарисованы человеческие фигуры в полный рост. На одной из них шагающий человек держит руки на поясе, на второй – стоящий с разведенными длинными руками. В вырубленном варианте достаточно грубо прорезаны линии контура ромбовидного лица, руки, разведенные в стороны, и ноги, а телом является нетронутая часть дерева. И последний вариант «*кабалы*» представляет собой изображение всадника на коне: лошадь с длинной шеей, торчащими ушами, поднятым кверху хвостом, идущая в правую сторону, и всадник с незакрашенной головой и отведенными в сторону руками. Рисунок человека верхом на коне во многом схож с изображениями всадников в охотничьих сценах на культовых предметах манси [Гемуев, 1999: 18, 26, 57] и на предметах пермского звериного стиля, которые по заказу местного населения изготавливались в

⁴⁷ Муруева Т. В. предполагает, что данные музейные реликты могли быть культовыми атрибутами манси, что соответствует их религиозным представлениям (ПКМ, Муруева, 2003).

городах волжских булгар [Оборин, 1988: 37, 41], а также совпадает с одним из внешних образов лесного духа в представлениях коми-пермяков⁴⁸.

Традиции антропоморфных изображений на дереве известны разным народам, обитающих в зонах лесов. Селькупские шаманы вытесывают на стволах деревьев *поль порге* (деревянных духов), способных забрать в себя болезнь человека, «от лица» леса принести ему промысловую удачу [Головнев, 1995: 242], изображение лесного духа на дереве вырезали манси [Мифология манси, 2001: 88], карелы оставляли на хвойных деревьях особые затесы, вырезанные знаки – *карсикко*, среди которых встречаются и антропоморфные изображения [Конкка, 2003б: 218–219]. Все случаи объединяет использование дерева для передачи информации, наделенной особой символикой.

По замечаниям исследователей, похожие антропоморфные резные объекты стояли на огородах и пасеках коми-пермяков: «эти грубо вытесанные топором из бревна бородатые изображения лица или вкапывались в землю, или приколачивались к столбам с восточной стороны огорода» (ПКМ, Терехин, 1975). Л. С. Грибова дает описание двух коми-пермяцких «идолов». Первый из них был обнаружен на р. Язьва близ д. Коноваловой в 1916 г. Он представлял собой вырезанную на стволе дерева мужскую фигуру в длинной одежде, с окружающим голову нимбом или головным убором, похожим на кокошник. Данные детали изображения, возможно, указывают на христианские мотивы резчика. Второй «идол» был найден в Гайнском районе, это было «изображение личины, вырезанной из смолистого куска сосны» [Грибова, 1980: 22]. «Художник», по замечанию Л. С. Грибовой, в своей резьбе во многом опирался на фактуру дерева: «Два срезанных сука изображают круглые, как у филина, глаза. Они окружены кругами древесных волокон, создающих впечатление складок вокруг глаза, и, продолжаясь вверх и вниз, являются как бы морщинами старого лица. Нос довольно плоский, конец его оформлен в виде несколько выступающего треугольника. Широкий, почти до ушей рот растянут в зловещей улыбке со звериным оскалом треугольных зубов» [Грибова, 1980: 22]. Гайнский идол поступил на хранение в Коми-Пермяцкий окружной краеведческий музей. Схематически изображали духов (бога земли, бога зверей) коми-пермяки знаками-тамгами в хозяйственных и апотропейных целях [Чагин, 2002: 189]. Можно предположить, что коми-пермяцкая традиция изображения лица или человеческой фигуры при пропаже животных связана с древним обычаем изготовления идолов, или, как более поздний вариант, который называет Т. В. Муруева, – попыткой создания мифического образа по аналогии с иконами (ПКМ, Муруева, 2003). В любом случае это акт демонстрации почитания духа, который может иметь также охранительное значение.

В объяснениях пропажи животного у коми-пермяков одинаковыми функциями наделены *вöрись*, умершие предки и *tödись*. Роль представлений о лесном духе здесь понятна, так как именно в лесу осуществлялся выпас скота. Причину включения в число виновников умерших предков, вероятно, можно найти в представлениях о генезисе *вöрись*, в воззрениях на посмертное существование человека. Разные народы связывали происхождение лесных духов с умершими [Левкиевская, 2000: 320; Мифология манси, 2001: 87; Ендеров, 2002: 29]. Мир мертвых в мифическом восприятии локализуется в пространстве леса, и именно там часто расположены кладбища [Макурина, 1997: 39]. Отметим, что покарать животное наряду с покойником может святой, но ни в одном примере последний не «уводит» его, а насылает только болезни, даже падеж.

Представление о том, что животное могут увести колдуны, скорее всего, более позднее. В нем отражаются как мифические представления о силе «знающих» людей, так и реальная их роль в обрядовой и повседневной жизни. Именно посредством *tödись* становится возможным осуществление ритуалов и последующее возвращение пропавшего животного. Кроме того, некоторые «знающие» пользовались доверием крестьян: собственноручно угоняли скот

⁴⁸ См. более подробно Гл. III.

в определенное место, а затем за плату осуществляли обряд написания *кабалы* и гарантировали возвращение пропажи [Старцев, эл. ресурс]. Роль знахаря в процессе поиска пропавшего животного можно назвать определяющей. Действия хозяев скота непосредственно зависели от его участия, руководства и помощи. *Tödisь* влиял на оценку ситуации и на складывание общественного мировоззрения. Именно знания *tödisь* как носителей и хранителей традиций в значительной степени определяют географию преобладания и распространения тех или иных обрядовых действий, их сохранность⁴⁹.

С животноводческим комплексом связаны обычаи и обряды выпаса скота. У коми-пермяков было распространено несколько видов выпаса: без пастуха, с пастухом, поочередная пастьба хозяев скота (более поздняя).

Среди коми-пермяков не наблюдается особого культа пастуха, какой имеет место у северорусского, карельского населения. Некоторые приемы пастьбы не считаются тайным знанием, ими может воспользоваться каждый житель деревни⁵⁰. Тем не менее существуют немногочисленные примеры, в которых пастуху приписываются особые знания и договорные отношения с лесной силой [Климов, 2005: 139]. Соглашение между *вöрись* и пастухом коми-пермяки вдоль течения реки Кама называют *отпуском*: «Пастух давал иногда коровам отпуск, косил (отпускал их побегать по лесу), что делалось ради того, чтобы дяденька помогал пастуху пасти коров хорошо. Чтобы получить корову обратно, пользовались тем же способом, что и при ее обычной пропаже [относили на пенек хлеб, соль, рыбный пирог]» (ПМ: Кос., Подгора, 67). Исто-рии о «знатливых» пастухах известны соседнему русскому населению [Шумов, 1991: 355–376], а обряд «отпуска» или «обхода» имел место в северных областях (Архангельская, Олонецкая, Вологодская, Костромская). К коми-пермякам элементы обряда пастушеского «отпуска» привнесены русскими, ареал упоминаний о нем совпадает с территорией активного освоения земель русским населением (вдоль течения р. Камы). В русской традиции «отпуском» называют магический текст и комплекс обрядовых действий при первом выгоне скота, он непременно определяет особое поведение пастуха и его роль в обществе [Елонская, 1994: 144–162; Мороз, 2001: 232–58; Криничная, 2004: 281–290]. В коми-пермяцком варианте, по имеющимся сведениям, «отпуск» ограничивается только представлениями о договоре пастуха с *вöрись* и обязательной жертвой (платой).

Мельничное дело

Покровительством нечистой силы, по представлениям коми-пермяков, пользуются хозяева водяных мельниц. Мельница и мельничная запруда считались местом, где часто можно было увидеть водяного духа: *Мельникыс шуöма, чтö ойнас локтöны, будкаö пырöны сы дынö* («Мельник сказал, что ночью они к нему приходят, в будку заходят») (ПМ: Коч., Миколь-Пальник, 178). По поверьям, строительство новой мельницы сопровождается обычаем умило-ствления водяных духов [Янович, 1903: 6]. Без принесения жертвы водяные могут снести плотину, помешать работе мельницы [Хлюпов, 1852: 170; Янович, 1903: 5]. Чаще всего жертвой считают утонувших в водоеме людей после строительства мельницы: «Вот старые говорили, что, когда мельницу строили, двенадцать человек забрал *шулюкун*, договор с ним мельник заключил» (ПМ: Юсьв. Чинагорт, 104). Жертва мельника в одних случаях имеет значение выкупа за использование водоема, в других подразумевается оплата участия нечистой силы в процессе помола: *Колесо бердö пö пуксяс эта ваисьыс и сыналö юрсиэз, оз сет изны-тö. Оз бергал колесовыс, сия сэтöн пукалöм* («На край колеса сядет и чешет волосы водяной, не дает

⁴⁹ Ареалы распространения обрядов поиска не всегда имеют четкие границы (см. приложение 2: Карта 6).

⁵⁰ Этими приемами можно назвать использование пастухом музыкального инструмента, «привязывание» животных к определенному месту с помощью соли.

молоть. Не крутится колесо, потому что он там сидит») (ПМ: Коч., Миколь-Пальник, 178); «Он к скобе палку привязал, дак мельница сама работала, черти там всё делали» (ПМ: Коч., Сеполь, 268).

Сам мельник воспринимается как «знающий» человек, способный «водить дружбу с нечистой силой» [Хлопин, 1847: 214]. Представления об отношениях между мельником и водяным аналогичны связи пастуха и охотника с лесным. Они не считаются обязательными, а их наличие объясняется особыми «знаниями» человека и необходимостью использования водоема.

Кузнечное дело

Искусство обработки металла доступно далеко не каждому человеку, в традиционном мировоззрении разных народов оно воспринимается как сакральное знание и умение. Кузнецу, подобно другим профессионалам, приписывается связь с демоническими существами. Похожие представления зафиксированы и среди коми-пермяков. *Кузнича чуды, чуды, черти* – так называют коми-пермяки мифологических персонажей кузницы [Гусев, 1952: 47; Климов, 2005: 127]. Существуют поверья о том, что кузнича чуды способны за ночь выковать новый топор [Гусев, 1952: 47]. Иногда в пустой кузнице можно услышать, как они работают: *Ойнас петан, кывё: стук, стук, стук, стук, – кайскё. <...> Чертыс пö дорсьö* («Ночью выйдешь, слышно: стук, стук, стук, стук, – стучит. <...> Черт стучит») (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 71). *Кузнича чуды* у коми-пермяков в зафиксированных поверьях являются не столько покровителями ремесла, сколько обитателями определенного локуса. Главным отличием их от остальных персонажей является включенность в процесс кузнечной работы. В настоящее время коми-пермяки считают кузнецов обычными людьми, их ремесло не связывают с сакральным знанием.

Помимо представлений о *чудах* кузницы, связь кузнеца с мифическим миром присутствует в мотиве о визите к нему черта с целью подковать превращенных в коней удушенных: «Пришел ездок на лошади к кузнецу. Подкуй, говорит, коня. Он подковал. А сейчас, говорит, через правое плечо посмотри, кого ты подковал. А это был [умерший] сосед кузнеца. Превращают, якобы, кто повесится, в лошадей» (ПМ: Юсв., Доег, 37).

Отношение к кузнечному ремеслу и связанные с ним поверья у коми-пермяков имеют больше сходств с русской традицией [Мифологические рассказы..., 1987: 110–111, 115]. Похожим представлениям финно-угоров в литературе уделяется немного внимания, вероятно, они имели небольшое распространение. Для тюркских народов, наоборот, свойственен кузнечный культ. У бурят и якутов, к например, роль кузнеца соотносится с ролью шамана, покровителями кузнечного ремесла считается целый комплекс божеств, в честь которых проводились специальные ритуалы [Бадмаев, 1997: 102–104].

Строительство и новоселье

Почти каждый хозяин-коми-пермяк мог построить себе дом или другую подворную постройку. Тем не менее, плотницкое ремесло также подразумевает владение определенными навыками и знаниями. Только правильное, умелое совершение всех ритуалов строительства обеспечивает стойкость постройке, делает невозможным воздействие на нее потусторонних сил. Мастера строительного дела воспринимались своего рода знахарями, контролерами или сознательными нарушителями порядка строительства и в представлениях народа общались с мифическим миром.

Строители строго подходили к выбору места и строительного материала, исключая все «нечистые» локусы – перекрестки, дороги, места пожарищ, постоянных ветров и вихрей, места, на которых прежде стояли бани. Все они ассоциируются с присутствием нечистых духов: «Если

поставить на дороге, – что-то будет: или баловать будет, или дом разрушит» (ПМ: Юсьв., Онохово, 229). Часто дом, стоящий на «неправильном» месте, беспокоит *вóрись* – лесной: он снимает с избы крышу, пугает по ночам жильцов. Также внимание обращали на используемые в строительстве деревья, их отличали по внешним признакам и условиям произрастания. Например, дерево с несколькими вершинами называли «игрушкой лесовика», наклонившееся – «качелями лешего» и т. п. [Климов, 2000а: 34–35]. То есть нестандартные деревья часто связывали с присутствием мифологических персонажей. Их не использовали для построек, верили, что если они попадут в сруб – жильцов будет беспокоить лесной [Климов, 2000а: 34–35].

У коми-пермяков строительство включает ритуалы строительной жертвы⁵¹. Монету, шерсть, зерно клали под столбы-стояки, в углы сруба, под матицу, в углы будущей печи. Можно предположить несколько значений данного обычая. Сами коми-пермяки считают, что качества вещей передаются всей постройке: «Вот под матицу золотник ложили, чтоб счастливо жить» (ПМ: Юсьв., Забганово, 100). С другой стороны, подкладываемые вещи могут выполнять функцию жертвы духам данного места, не случайно они кладутся в пограничные места избы. Одновременно жертва является гарантом безопасности – выполняет функцию оберега. Непосредственно такой смысл в последние годы имеет обычай закладывать в сруб записанные на бумаге тексты молитв: «Старуха дала бумажку, я её положила [в сруб] и перекрестила все углы. Бумажку сначала порвала, молитва и крест на неё были положены» (ПМ: Юсьв., Секово, 197).

Навредить постройке могут не только строители, но и злые колдуны, поэтому хозяева не оставляют строительство без присмотра. Колдуны способны «навязать килу на матицу», нагнать в дом болезни, насекомых, превратить помочан в зверей [Климов, 2007: 237] и напустить в дом нечистую силу, *кикимору*, которые, нагоняя страх на хозяев, будут выживать их из дому: «Если положат гробовую стружку, тогда дом чудится» (ПМ: Кос., Коса, 148).

Продолжением обустройства нового дома можно считать обряд новоселья. Новоселье отчасти является и семейным обрядом, так как оно касается жизни членов семьи, но вместе с тем оно связано с освоением пространства. А. К. Байбурин определяет его как «распространение своего и отодвигание чужого» [Байбурин, 1993: 194]. Новоселье содержит много ритуалов, связанных с начинательной магией (см.: [Янович, 1903: 50; Климов, 2000а: 40]), и включает вселение в постройку своего духа-покровителя. Во время перехода хозяева зовут с собой *суседко* из старого дома. В редких случаях «напрашиваются» к *суседко*, заходя в новое жилище. Идея перевода *суседко* включена в контекст большинства действий обряда. Рассмотрим основные из них.

Во время перехода берут с собой икону, замешанное тесто, каравай хлеба, брагу, атрибуты печи. Первыми запускают или вносят в дом петуха, курицу, кошку. С утра топят печь и пекут хлеб. Переносимые предметы и животные выполняют несколько функций. Они должны обеспечить достаток: «Квашёнку несли, чтобы хлеб водился» (ПМ: Юсьв., Юсьва, 7); «А петух, чтобы курочки были, чтобы яички давали» (ПМ: Куд., Ошиб, 50). Они же являясь маркерами «человеческого» мира, призваны утвердить новый статус постройки. Например, икона указы-

⁵¹ Элементом строительной жертвы можно считать обычай трапезы строителей после установки оклада, всего сруба, после поднятия матицы и битья печи (см.: [Рогов, 1858: 98–100; Климов, 2000а: 36–39]). На их жертвенный характер указывают названия ритуалов. Так, при поднятии матицы «закуску и выпивку» заворачивают в шубу или шкуру животного, затем привязывают к бревну и поднимают вместе с ним на сруб, этот обычай в локальной традиции называют «поднятием барана» (ПМ: Коч., Хазово, 152). Здесь шкура помимо семантики богатства могла символизировать и жертвенное животное. Оставленные в устье печи при ее битье продукты в ряде деревень Юсьвинского района называют «петухом», а, соответственно вырезание устья печи и доставание продуктов – «выниманием петуха». В. В. Климов предполагает, что когда-то при установке очага действительно могли приносить в жертву петуха [2000а: 39]. Такой обычай существовал у удмуртов, петух в этом случае, по народным верованиям, должен был изгнать нечистую силу [Христолюбова, 2003а: 112]. Вероятно, обычай закалывать петуха в овине и обычай оставлять «петуха» при битве печи связаны с культом очага, а сама птица является символом огня.

вают на присутствие святого, противоположного нечистому, хлеб – на творение человека⁵², петух – вестник восхода солнца, противник нечистых духов. Существует поверье о том, что впущенная первой кошка может быть заменой жертвы, данный обычай имеет превентивный характер: «Кошечку пускают, иди, мол, ежели что тут не порядку, пусть бери[-ет] кошачьей головой, а не человеческой» (ПМ: Коч., Киршино, 272).

Переносимые предметы являются своеобразным транспортом или символом «перевода» (переселения) *суседко*. По поверьям, он «переводится» в лапте [Янович, 1903: 50; Климов, 2000а: 40], а также вместе с хлебом, печным помелом или кошкой: *Нянь кӧтан. Сійӧн квашинаяс нуӧтан суседку-братан* («Тесто замесишь. С этой квашнёй ведёшь *суседку-брата*») (ПМ: Куд., Казарина, 237); «Палку с помелом всю дорогу волочёшь на новое место, как бы со старого места *соседку* ведёшь на новое место⁵³» (ПМ: Красн., Антипина, 187); «Кошка – домашний это. Чтобы была корова всё время, и сама была, не пропадала, нигде не сломала, вот это кошка дорожит» (ПМ: Куд., Кузьмина, 211). В других вариантах достаточно просто позвать с собой *суседко* в новый дом. Во время его призыва иногда специально открывают дверцу подполья, а на новом месте также у подполья оставляют для него угощение. Переход *суседко*, его наличие в доме воспринимается как гарантия благополучия семьи и дома и считается необходимым: «Если не пойдёт, в доме будет неладно» (ПМ: Юсьв., Онохово, 229).

Домоводство и прядение

Суседко считается покровителем дома и хозяйства, поэтому, по поверьям коми-пермяков, если он недоволен ведением дел, то начинает проявлять себя негативно: стучит, двигает предметы, мешает в работе: «Если ему хозяйка не понравится, то он будет делать назло. У хозяйки всё из рук падает» (ПМ: Юсьв., Калинино, 227). Отношение к хозяевам дома подобно отношению *суседко* к скоту. С «нелюбимыми» *суседкой* членами семьи происходят различные несчастные случаи на территории дома и двора.

Известно много примеров, в которых описывается, как по ночам *суседко* прядет. Но это занятие домового духа не рассматривается коми-пермяками как покровительство в ремесле, отмечается только его знаковость для семьи – предсказание смерти и т. п.: «Прядет, надо спросить: “Зачем ты прядёшь?” Если к покойнику, ответит: “На саван”» (ПМ: Куд., Ошиб, 84).

В устных повествованиях указывается, что *суседко* влияет на процесс изготовления хлеба: *Нянь ӧддьӧн умӧль козайкавӧн петӧ, если оз любит сійӧ суседкоыс* («Хлеб плохой у хозяйки получается, если ее *соседко* не любит») (ПМ: Куд., Белоево, 233). В рассказах домо-вой сам печет хлеб, при этом в одном из примеров оскверняя тесто (ПМ: Кос., Коч.). *Суседко*, в представлениях коми-пермяков, выполняет те же функции, какие во многих обрядах имеет хлеб. Его присутствие в доме считается залогом благополучия и достатка. Именно хлебом чаще всего угощают *суседко*, зазывают в детской игре. В описанных обычаях перехода в новый дом *суседко* «переводится» именно с хлебом. Подобные пересечения представлений о духе дома с символическим и функциональным значением хлеба наводят на мысль, что в некоторых случаях хлеб является маркером присутствия *суседко*, а сам *суседко* – наличия хлеба в доме. Это также указывает на его покровительство домашнему хозяйству.

⁵² Хлеб в обрядах коми-пермяков часто выступает аналогом иконы: «Самое главное, что надо – хлеб. Хлебом дом оградить. Богом, хлебом» (ПМ: Красн., Ванькова, 3).

⁵³ Обычай переводить *суседко* на новое место жительства на помеле был зафиксирован в деревнях язывинских коми, а обычай брать помело при переезде в новый дом – в с. Б. Они Юсьвинского района.

2.2. Обряды жизненного цикла

Обряды жизненного цикла призваны фиксировать новый социальный и возрастной (биологический) статус человека [Байбурин, 1993: 37], они связаны с изменением структуры общества и вместе с тем в народных представлениях становятся причиной изменений в мире в целом, касаясь и демонических персонажей.

Рождение и крестины

Способность к деторождению представлялась коми-пермяками как дар, данный женщине Богом, и одновременно как наказание за первородный грех. Неспособность родить ребенка, напротив, считается следствием греха [Великая Россия, 1912: 182], влияния нечистой силы. Так, Н. Добротворский пишет, что, по народным верованиям, женщина может стать бесплодной, если к ней приходит черт, когда она пьяна [1883: 573].

Демонические персонажи в традиционном мировоззрении коми-пермяков выступают предвестниками рождения, в частности, в обрядах святочных гаданий: «Сядут и слушают. Слышали пикание, значит, кто-то родился» (ПМ: Юсьв., Бажино, 281); они сообщают о благополучии прохождения периода беременности и родов: *Некытийом төв эз вөв. Вдруг этадз омён юбкаыс кыдз шар воис. Некодя вөви, кагаыс шогмём да кувём* («Нигде никакого ветра не было. Вдруг юбка задралась, как шар стала. Беременная была, ребенок родился и умер») (ПМ: Куд., Кува, 198). Духи могут привидеться женщине накануне родов, подавая знак об их приближении (ПМ: Юсьв., Тимино, 206), они исполняют в рассказах функции повивальной бабки, принимают ребенка у одинокой женщины (ПМ: Коч., Сеполь, 269). Известен также противоположный сюжет, когда повивальную бабку приглашает лесной или водяной помочь при рождении их детей [Uotila, 1985: 142]. И. Н. Смирнов предполагает существование прежде у коми-пермяков обычая просить помощи во время родов у лесного духа, как это делали удмуртские повитухи [Смирнов, 1891: 277]. Но в имеющихся материалах подобных традиций не обнаружено. Зафиксирован лишь способ обращения к лесному в случае, когда ребенок не растёт: «Если, например, сын не растёт, не вытягивается, специально, говорит, двенадцать пирожков делают, в лес идут, чтоб никто не видел, на пенёк кладут» (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Кроме этого распространено поверье о помощи лесного *mödisь*-лекарям в их медицинской практике [Uotila, 1985: 14–146; Четина, 2010: 56].

Воздействие духов считается причиной физических или психических недостатков новорожденного. По представлениям коми-пермяков, нечистая сила может подменить ребенка в утробе матери или младенца, оставленного без присмотра в избе, на *чурку*: «Бес может ребенка сменить. Ребенка вытаскивает, толкает сукой веник чёрт» (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 92); *Ötik инька кагасё пролог дорас кольёма, ачыс мунома. А кагасё босьтёмась, нуёмась бессыес, а сы туя чурка пуктёмась* («Одна женщина оставила ребенка у полки, сама ушла. А ее ребенка взяли и унесли бесы, вместо него положили чурку») (ПМ: Гайн., Мысы, 144). *Чуркой* коми-пермяки называют и незаконнорожденного ребенка (ПМ: Гайн.; АKNЦ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 36-2. Л. 29), то есть того, кто не имеет определенного социального статуса. В любом случае причинами являются отступления от норм и правил и, следуя мифологическому мышлению, вмешательство нечистой силы. Те же поверья о подмене касаются женщины в положении и женщины родившей, поэтому им запрещается оставаться одним в бане (ПМ: Коч., М. Коча, 44; Кос., Чазево, 11).

К некрещеному младенцу равнодушен *суседко*. Признаками прихода мифологического персонажа считаются негативные изменения в поведении ребенка: «Если не спит ночью – домовик не даёт» (ПМ: Куд., Ленинск, 118). Аналогично, в поверьях удмуртов, домовой играет

с младенцем, у которого затем появляются физические аномалии (ПМ), возможна и подмена им ребенка [Волкова, 1996: 167]. *Суседко* посещает и рожениц после родов: в сюжете одного из народных рассказов он «давит» во сне женщину через два дня после рождения ребенка (ПМ: Коч., Зуево, 216).

Данные представления во многом взаимосвязаны с воззрениями о лиминальном состоянии роженицы и новорожденного, которые считаются приближенными к смерти и миру демонических персонажей, и это нашло отражение в традициях родильной обрядности. В некоторой степени роженица и младенец приравниваются к мифологическим персонажам. Например, и беременную женщину (Куд.), и персонажей демонологии (Кос.) называют *некодя* – ‘слабое, непрочное, дряхлое’, наряду с другими вариантами обозначения состояния беременной женщины: *сьо́кыт* – ‘тяжелая’, *ты́ра* – ‘полная’, *кызкы́нма* – ‘с толстым животом’. Многие действия женщины в положении соотносятся с будущими качествами ребенка, поэтому ей запрещено посещать умерших (ребенок может умереть, его дыхание будет нечистым), ходить в лес (медведь задерет), обижать животных (будут тяжелые роды, либо во внешности или в характере ребенка могут проявиться некоторые черты животных) и т. д. Многие запреты и способы ухода за младенцем и роженицей (см.: [Рогов, 1860: 117–118; Янович, 1903: 22–23]) свидетельствуют об их маргинальном состоянии. Постепенно младенцу, применяя банные процедуры и массаж, придают «человеческий» облик, также роженицы восстанавливают свое физическое состояние и утверждают свое новое общественное значение [Байбурин, 1993: 39–43]. Родившая женщина считается нечистой в течение сорока дней, в этот же период она приближена к смерти: «Сорок дней, говорит, у тебя гроб открытый, можешь умереть» (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147). После сорока дней она может «откупить» молитву в церкви и вернуться к обычной жизни. Н. Сумцов отметил сходство срока «нечистого» состояния роженицы у разных народов и предположил их древнее происхождение (цит. по: [Листова, 1986: 66]), таким образом, как замечает Т. А. Листова, «по-видимому, народные представления о нечистоте роженицы, так же как о нечистоте женщины в период месячных очищений, были восприняты церковью, и затем уже церковные запреты (запрещение посещать церковь женщине в течение сорока дней после родов и в период месячных очищений) подкрепляли народные представления» [Листова, 1986: 66]. Авторы исследования «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» предполагают, что в традиционном сознании сорок дней после беременности «соответствовали 40 неделям лунного цикла беременности. <...> Временный промежуток, сжимаясь до минимума, но сохраняя свою ритмическую организацию, зримо дублировал скрытое внутриутробное развитие ребенка. Заданный числом 40, он являл собой переходное состояние сотворения, предшествующего собственно жизни» [Традиционное мировоззрение..., 1989].

Период лиминального состояния для ребенка завершается с проведением специальных обрядов – крещения, *каши* (*каша-пир*) или *кага-брага юны* – ‘пить брагу в честь ребенка’, *банысь петкөтөм* – ‘вывод из бани’, которые проводились через несколько дней или несколько месяцев после рождения. Значение обрядов каши и крещения раскрыты А. К. Байбуриным, в них происходит включение новорожденного в социум [Байбурин, 1993: 47–52]. Традиция «выводить» ребенка из бани решает те же задачи. По полевым материалам конца XX – начала XXI в., о данном ритуале помнят только в деревнях Кочевского района. В. В. Климов указывает на бытование похожего обычая в д. Имасы Гайнского район [Климов, 2007: 245]. Ребенка «выводили» из бани с окончанием ежедневного его умывания в бане бабушкой-повитухой (через три, семь, десять дней). Сразу после бани его передавали через накрытый стол специально приглашенным людям, которые затем назывались его *вежаем* – ‘крестным’ и *вежанью* – ‘крестной’, дальше все семейство вместе с гостями праздновали это событие. Отметим, что обычай передавать ребенка через стол существует у бесермян, удмуртов и марийцев [Попова, 1997. 133–136; Народы Поволжья..., 2000: 274]. В Кочевском районе сохраняется представление о том, что прежде роженица с ребенком в течение нескольких дней должны были жить в

бане (ПМ: Коч., Б. Коча, 86), об этом обычае у южных коми-пермяков писал Н. А. Рогов [1860: 117]⁵⁴. По полевым материалам, существовал запрет посещать баню, в которой мыли ребенка, кому бы то ни было в первые дни после его рождения, исключение делалось только для роженицы и бабушки: *Кор роженицасё миссьётёны три днясё, сэж дажё баняас эз лэдзлё некинёс миссьёны* («Когда роженицу моют три дня, тогда в баню никого не пускали мыться») (ПМ: Кос., Чазево, 11). Таким образом не случайно отмечался первый этап в жизни младенца, как выведение его из бани. Сама баня в родильной обрядности в полной мере выполняла функцию места претворения.

В Кочевском районе была зафиксирована очень краткая информация о проведении после родин своеобразного праздника *кари́зы*. Известно только, что гуляли на нем одни женщины, мужчины на него не допускались (ПМ: Коч., Мара-Пальник). Предположительно, этот обычай был связан с установлением нового социального статуса роженицы после рождения первого ребенка.

С первыми днями, месяцами жизни ребенка связаны ритуалы «продажи» больного или «неживучего» младенца, «перепекания» и рубки под корытом больных, «подмененных» детей⁵⁵. И. В. Ильина считает, что подобные обряды символизировали «акт повторного рождения и связанного с этим обновления организма» [Ильина, 1999: 190]. Вместе с тем, они устанавливали окончательный статус ребенка – человек он или *чурка*, будет он жить или умрет – и осуществляли разрыв потенциальной связи с мифическим миром.

Умершие до крещения, то есть до осуществления обряда перехода, младенцы сохраняют свое лиминальное положение, они не попадают в загробный мир, а поселяются на пограничной территории – в водоемах: *Некрещёной челядь куvas, дак сiя пö абу ни сэтчин, ни татён абу. Сiя кыдзи ваё мунö* («Некрещеный ребенок умрет, так его нет ни там, ни здесь. Он как в воду уходит») (ПМ: Куд., Новоселова, 189); такие младенцы превращаются в духов водоемов – *ичетиков* [Смирнов, 1891: 248]. Схожие верования других народов позволяют говорить об архаичности данного мотива. В мифологии селькупов выкидыш, захороненный в болоте, становится духом *выгдул-лоза* [Головнев, 1995: 506], у удмуртов погубленные младенцы превращаются в злых духов водоемов – *кутыси* [Богаевский, 1890: 92].

На связь с потусторонним миром в родильной обрядности, на наш взгляд, указывают места проведения ритуалов и места, обозначаемые в формулах объяснения рождения. Все они являются пограничными. Описывается много случаев, когда в советское время женщины вынуждены были рожать прямо в поле, на дороге и т. п. Если же роды происходили в домашних условиях, то часто женщина покидала жилую избу и рожала в хлеву, конюшне, бане, голбце. Местом родин в избе называются кут – женская половина дома, *голбчик* – полати у печки рядом с входом в подполье.

Особенно среди всех мест родин выделяется баня. Самых банных духов в одной из местных традиций (Куд., Ленинский сельсовет) называют *банягöггэз* – ‘банные пуповины’. Пуповиной же обозначают растущую в бане траву: «В бане росла какая-то трава, а это пуповина растет. Раньше же в бане рожали ребят-то» (ПМ: Юсьв., Симянково, 224). Наряду с традицией «хоронить» послед в голбце дома существовал обычай прятать его под полком в бане: «Там в бане полком, вот под этот полком надо послед зарывать» (ПМ: Коч., Хазово, 70). В русских представлениях появление *банника* напрямую связывается с рождением ребенка и с его обмыванием в бане [Криничная, 2001: 65]. Возможно, у коми-пермяков имели место подобные представления, однако прямых указаний на это нет, кроме приведенного примера номинации духа.

⁵⁴ Такой же традиции придерживались коми-зыряне [Ильина, 2008: 95].

⁵⁵ Данные способы избавления от болезней и ряд других приемов были в быту коми-зырян, удмуртов, русских [Ильина, 2008: 94, 185; Садиков, 2008: 142–143].

В формулах объяснения рождения называются как реальные места родин, так и выдуманные места нахождения ребенка: под полком бани, банная каменка, «в капусте», «в картошке», в лесу, в кузнице; «из-под пазухи достали», «в магазине купили». В объяснениях ребенка чаще «находят» и редко называют, кем он дается. Из зафиксированных примеров: ребенка подбирают чужие люди, или его дает в бане бабушка, или «выводит» Бог. Все примеры передачи или нахождения ребенка свидетельствуют о появлении, получении его из «чужого» мира.

Л. Н. Виноградова, исследуя славянские формулы объяснения происхождения детей, отмечает три возможных основы их появления – это отголоски антропологических мифов, представления о том, что новорожденные присылаются на этот свет из потустороннего мира и вербальный оберег, призванный защитить ребенка [Виноградова, 2000: 357].

Сравнивая коми-пермяцкие объяснения с их антропологическими мифами, можно отметить сходство между ними в мотиве появления человека среди растительности [Климов, 2004: 92]. Общие моменты с древними легендами имеют обычаи родильной обрядности коми-пермяков. Так, одним из приемов «оживления» повитухами ребенка при неблагополучных родах было вдвухание воздуха в его уши и рот (АКПОКМ. Ф. 30. С. 25), как собственно и *Ен* – ‘Бог’ передачей своего дыхания по народной легенде оживил слепого им из земли человека [Историческая память..., 2005: 156]. На второй компонент создания человека – землю, – возможно, указывают места ритуальных действий родильной обрядности, которые прикрепляют человека к определенному локусу (место рождения, место отрезания пуповины, место захоронения последа).

Роль повитухи (*баба, бабушка, гогиньбаб* – ‘пуповинная бабушка’) в родильной обрядности можно сопоставить с функциями *tödisь* – ‘знающих’, так как *бабушки* с помощью особых приемов облегчали роды, «оживляли» не подающих признаков жизни детей, парили роженицу и новорожденного в бане.

Свадебный обряд

В свадебной обрядности роль мифологических персонажей незначительна или неявно выражена. Мифологические персонажи предвещают будущее замужество или женитьбу во время святочных гаданий и в другие периоды: *А көркö нывканым бабушка менö кузьюрсиа нырышитіс... А сэсса жöниквам муні скоро* («А когда-то, девушкой я еще была, бабушка с длинными волосами меня давила... Вскоре после этого я замуж вышла») (ПМ: Куд., Трапезники, 6).

В представлениях коми-пермяков *вöрись* может помешать свадебному поезду: *Лешак даже свадьбаэз дзугвöма. Сэтшиöмö ведзас, что свадьба мунны оз вермы некытчö* («Лесной даже свадьбы нарушал. Такое напустит, что свадьба не может никуда ехать») (ПМ: Куд., Ошиб, 27). Нечистая сила присутствует на свадебном гулянии: «В детстве старушки рассказывали, что приходили [черти] даже на свадьбы. Ели как люди, но, когда начинали танцевать, некоторые люди видели, что у них не обувь, а копыта» (ПМ: Куд., Захарова, 32). Оба примера единичны. Последний не имеет существенного значения для обряда, тогда как первый нарушает ход свадьбы и может негативно сказаться в дальнейшем для молодой пары. Вероятно, он связан с имеющим место обычаем ставить преграды на пути свадебного поезда, как намерение навредить свадьбе или как акт шутки.

Нововведением является зазывание невестой *суседко* из родительского дома (ПМ: Кос., Бараново). Этот единичный пример не включен в ход обряда, а, скорее, связан с мотивом покидания родного жилья. У коми-пермяков связь с домашним духом в свадебном обряде имплицитно содержится в отдельных обычаях, проводимых в доме и на территории двора.

Обязательным для невесты являлось посещение бани перед свадьбой, как элемент прощания с девичеством и родительским домом. Первую брачную ночь молодые проводили

обычно на пограничной территории избы или двора, что можно рассматривать как этап постепенного приобщения невесты к новой семье. В первые дни после свадьбы невеста одаривала водоем. Все эти этапы должны были узаконить новый социальный статус невесты и ее переход на новое место, в некоторой степени они, вероятно, подразумевали и участие в них банного, домашнего и водяного духов. Свадебный обряд коми-пермяков во многом повторяет русскую традицию, но некоторые его элементы присутствуют и в других ритуальных комплексах, что может означать их автохтонное происхождение, в частности это касается обычая относить подарки водоему.

Значение пограничности момента, отношения между «своим» и «чужим» просматривается в поведении жениха и невесты, в обычаях испытаний молодых в свадебных ритуалах, в которых родственники уподобляются святочным ряженым. Так, жених входит в избу невесты «как враг, шапку не снимает, богу не молится» [Смирнов, 1891: 217]; а свекровь встречает молодоженов в безобразном виде: «Раньше носили рубашки длинные бабы. Она так вышла босиком. Волосы всё распустила» (ПМ: Куд., Егва).

Обязательным лицом на коми-пермяцкой свадьбе прежде был *tödicsь*. В описаниях он предстает либо охранителем свадьбы, либо ее врагом. Его значение и роль лучше сохранились у южных коми-пермяков, где он имел специальный свадебный чин – *вежливец*⁵⁶. У северных коми-пермяков чин руководителя свадьбы выполняет *вежай* – ‘крестный’⁵⁷. В поздней традиции присутствие колдуна на свадьбе обусловлено уже иными причинами – страхом перед его силой. В этом случае колдун не имеет особого свадебного чина, является просто гостем. На сватовстве с помощью *tödicsь* пытались склонить девушку к согласию, считали, что он мог привить чувство любви или неприязни к человеку: *Ся эз мөд мунны, нылкаыс, да колдунсö вай-ötöмась, сылсь кумись спинасö лапкөтөм* («Девушка не собиралась выходить, но колдуна привели, он ее по спине три раза погладил») (ПМ: Юсьв., Воробьево, 5). На свадьбе *вежливец* руководит действиями всех участников обряда, присутствует во время всех важных церемоний, изображает «распорядителя торжества» [С. М. А., 1889: 219; Янович, 1903: 26–27] – *вөв-весö креставö, выддьö молитваэсö* («лошадей крестит, молитвы читает») (ПМ: Куд., Ошиб, 27); «*вежливец* один есть тут, главарь, он всё время следит» (ПМ: Куд., Ошиб, 29). Обязательным для *вежливец*а считаются магические знания. Одна из его главных задач – охрана жениха и невесты от возможного колдовства со стороны других *tödicsь*.

Порча колдунами свадьбы может иметь разные проявления. Каждая из них, включенная в процесс обряда, который моделирует будущую жизнь пары, сказывается затем в их семейной жизни: *Свадьбанас колдуйтисö, пон ли кань лэдзасö туй вылас, сэсся умöля олöны* («На свадьбе наколдуют, собаку или кошку на дорогу пустят, после плохо живут») (ПМ: Кос., Н. Коса, 48).

Популярен среди коми-пермяков сюжет об оборачивании участников свадьбы в волков или в медведей. Мотив оборотничества на свадьбе широко распространен на севере России. Исследователи связывают его появление с моментом «истинного узнавания жениха и невесты друг другом» [Байбурин, 1993: 77] или с масленичным обычаем использовать маску медведя наряду с ряжеными «молодыми» [Славянские древности..., 2004: 212]. Продолжением данного мотива являются сюжеты рассказов о рождении у волчицы ребенка, о поиске знахарем волчьих следов с целью вернуть «свадьбе» человеческий облик. В определенной мере свадьба становится ареной борьбы двух колдунов, в которой определяется сильнейший из них.

⁵⁶ Термин *вежливец* воспринят от русского населения, известно, например, название русского свадебного чина «вежливой» [Гура, 1979: 168].

⁵⁷ Названия распорядителей свадьбы, как можно увидеть, в северной и южной традициях коми-пермяков имеют общую первую часть – *вежа* – ‘святой’. Возможно, именно сходство русского слова с пермяцким повлияло на закрепление первого в обрядовом языке.

Проводы в солдаты

В обряде проводов в армию роль рекрута аналогична роли невесты в свадебном обряде: он также покидает родной дом и начинает новую жизнь. Сходство рекрута с невестой подчеркивает его наряд – бант на груди, фуражка с лентами. В свадебном обряде ленты невесты символизируют ее девичество, во время проводов рекрута – его доармейский жизненный этап.

В обряде не отмечается особой связи с потусторонним миром. Мифологические персонажи могут быть предвестниками смерти солдата во время будущей службы, но их не считают знаками изменения социального статуса, а связывают преимущественно с темой смерти.

Рекрут перед отъездом совершает действия, имеющие значение оберега, многие из них связаны с семантикой отдельных мест. Он обходит дом посолонь (по солнцу), заглядывает в печь, при выходе стучит пяткой о порог или о ступени, задевает рукой верхний косяк двери (ПМ; см. также: [Рогов, 1858: 89]). В других ритуалах граница отмечается либо для ее усиления, либо для ее временного стирания. Возможно, символическое прочерчивание и маркировка границ избы рекрутом способствуют укреплению связи его с домом, а также соучастие в них домашнего духа как хранителя постройки и членов семьи.

Представления о смерти и похоронно-поминальная обрядность

Тема смерти и представления о демонических персонажах тесно связаны. Почти все духи воспринимаются предвестниками смерти, достаточно любого их проявления: «Перед дедушкиной смертью парюсь, так он по забору камнем бросает» (ПМ: Коч., Слепоево, 270). Они могут точно указать будущего мертвеца: *Кытийӧмкӧ воктіс старушка съӧд и шудӧ: эта тэнат кагаыс оз ов, куvas* («Пришла какая-то черная старушка и говорит: этот ребенок у тебя жить не будет, умрет») (ПМ: Куд., Подгора, 128). Появление мифологических персонажей воспринимается как знак приближения человека к миру предков.

Демонические персонажи считаются виновниками гибели людей, чаще это касается случаев неестественной смерти – «заложных» покойников, что отражается в поверьях об утопленниках, самоубийцах, несчастных случаях в бане и на овине. Распространены поверья о мести лесных духов, которая приводит человека к смерти. Гибель *суседко* влечет за собой кончину члена семьи: «*Суседко* на лошадь сядет и целую ночь гоняет. Дядя смолой намазал спину. “Дядя, спусти!” Он отпустил, да об углу его, и умер. И потом брат умер. Видимо, у брата убил» (ПМ: Кос., Панино, 1). В этом рассказе *суседко* выступает как дух-двойник человека, участь которого он повторяет. Провокатором несчастий обычно является сам человек, нарушивший определенные нормы; по другим версиям, смерть является выражением злобного характера духов, всесильности в границах их пространства.

Духи могут забрать тело умершего, заменив его «чуркой». Это представление присутствует по отношению к утонувшим, умершим в бане, колдунам и обычным покойникам: *Сэтчин мортсӧ кольӧны ваас, а нывӧ чапкӧны чурка, быдӧтӧ сӧя мортыс* («Человека в воде оставляют, а им чурку бросают, как будто это человек») (ПМ: Куд., Новоселова, 189); *Кӧда кулас, ӧтнас колясӧ, тожӧ вежӧны. Мӧдікӧс пуктӧны. Сӧйӧ грӧбсӧ ӧтва-ӧтва нӧбӧтӧны* («Кто умрет, одного оставляют, его подменяют. Другого кладут. Гроб с ним еле-еле несут») (ПМ: Куд., Юсьвадор, 25). Представление о подмене тела – это попытка объяснить изменение внешнего облика человека после смерти, а также оно связано с отношением к «пустому» пространству – телу без души. Коми-пермяки стараются не оставлять без присмотра тело умершего, пустыми могилу и гроб, так как считают, что их может занять нечистая сила: «Покойника нельзя одного оставлять и яму нельзя оставлять, некодя туда зайдёт, дьявол, бес» (ПМ: Кос., Коса, 246). Тело «нечистого» покойника (знавшегося при жизни с духами, «заложного») становится центром

притяжения нечистой силы: «Старуха, которая портила, умерла. Стали гроб везти на кладбище, возле болота две лошади не могли везти, столько чертей на неё село, гвозди даже начали падать» (ПМ: Юсьв., Симянково, 52).

В похоронно-поминальной традиции коми-пермяков присутствует ритуал замены покойного другим человеком или атрибутом его одежды, поленом – аналогично ряженью и изготовлению чучела в календарной обрядности. Эти обычаи известны многим соседним народам [Сурхаско, 1985: 116; Девяткина, 1998: 84; Народы Поволжья..., 2000: 148, 278; Мифология манси, 2001: 59] и являются отчасти примером изображения персонажей иного или загробного мира.

Душа человека, чье тело было погребено при неполном совершении обряда, по верованиям коми-пермяков, не может попасть на тот свет, начинает являться людям. К категории «ходячих» покойников примыкают и те умершие, кого «беспокоят» живые, если чрезмерно тоскуют по ним, кто сам обещал при жизни приходить, а также злые колдуны, грешные люди. Большинство случаев объединяет нарушение тех или иных общественных норм. Срок возможного проявления умершего часто ограничивается 40–42 днями после смерти, когда его душа еще находится в доме.

В представлениях о том свете мир предков не отделен от мира демонических персонажей. В загробном мире, кроме *Ена* и православных святых, покойниками, особенно грешниками, управляют нечистые духи: «Покойнику узлы не делают на подушке, там велят развязывать. [Кто?] *Каляны*» (ПМ: Кос., Панино, 166); «Папа постоянно стучит. Обещался приходить к матери. ...Говорят, оттуда посылают, нечистая сила заставляет, бес заставляет» (ПМ: Кос., Трифаново, 169). В подчинение к духам после смерти попадают колдуны [Янович, 1903: 4] и мельники [Хлопов, 1852: 170], которые пользовались услугами нечистой силы при жизни. «Заложные» покойники сами становятся подобны демоническим существам, они обитают вместе с водяными, лесными и чертями. Распространены сюжеты об утонувших-водяных, утопленниках, перевоплотившихся в коней нечистой силы или принятых в семью *леших* (мотив о замужестве утопленницы с лесным). Обычные умершие, в отличие от нечистых покойников, не сливаются с демоническими персонажами, но приобретают некоторые схожие черты проявления и воздействия на людей (как лесные духи, они «крадут» скот, призываются потомками к помощи в хозяйственных делах и др.).

Представление о связи загробного мира с демоническим отражается в частном обычае поминовения умерших, в котором прежде всего вспоминается *суседко*, а уже затем называются предки: «Баба Дуся про домового всегда говорит. Она кого-то поминает в поминальный день, она молится и всегда вначале помянет домового: помяни господи домового, будь ты тут, никуда не уходи» (ПМ: Коч., Сеполь, 31). Данная формула молитвы не типична для коми-пермяцкой традиции в целом, но вместе с тем ее можно сопоставить с другими поминальными текстами, в которых вначале упоминаются самые старые, уже почти мифические предки и почитаемые святые (см.: [Четина, 2010: 214–215]).

Вероятно, значительную роль в похоронно-поминальном обряде коми-пермяков прежде играл *тöдись*. Существуют сведения о том, что его привлекали к похоронам утонувшей или наложившей на себя руки беременной женщины [Климова, 1995: 133]. Эта функция сохранилась, наверно, благодаря тому, что церковные священники не участвовали в похоронах и поминках «заложных», в отличие от остальных категорий усопших. В советское и постсоветское время при отсутствии церковнослужителей их обязанности выполняют верующие пожилые женщины.

По сути, демонические персонажи исполняют роль персонифицированной смерти, они способствуют пересечению границ между миром живых и миром неживых. Вместе с тем люди всегда стараются обезопасить тело умершего от влияния мифической силы, так как при непосредственном ее воздействии сам умерший попадает в категорию «нечистых». Покойники в

целом на отдельном этапе «перехода» (в течение 40 дней) или при особых условиях смерти (неестественная смерть) приобретают отдельные идентичные сверхъестественным персонажам черты.

2.3. «Социология» духовидения

Мифические воззрения свойственны обществу в целом, но уже в вышеприведенных главах отмечается специфика в поверьях и ритуалах, присущая отдельным группам населения.

В настоящее время сохранение суеверий и поддержание обычаев старины у коми-пермяков больше наблюдается среди женщин, чем среди мужчин. Возможно, причиной этого является отличие женского менталитета от мужского, более низкий уровень женского образования в начале XX столетия, отсутствие долгое время прямой зависимости женского труда от технических изобретений и сохранение за женщинами традиционных функций: заботы о детях и хозяйстве. Именно женщины на современном этапе участвуют в ритуалах и выполняют функции *тöдiсь*, тогда как еще на рубеже XIX–XX вв. эту роль в равной или даже преобладающей степени играли мужчины [Старцев, эл. ресурс]. Отличается специализация женщин и мужчин *тöдiсь*. Исполнителями ритуала *кабала* и роли *вежливца* на свадьбе были преимущественно мужчины, тогда как, например, вешанием *черешлана* занимаются женщины, с ними в большинстве случаев связано представление о разведении *икоты* и ее воплощении.

Как в любой традиционной культуре, у коми-пермяков наблюдается особое отношение к женщине. Как отмечает Н. Добротворский, «пермяк признает за женщиною какую-то особенную, сверхъестественную силу. Он считает ее существом одаренным даром прозорливости и думает, что она может сноситься с духами» [1883: 566]. В. П. Налимов особое положение женщины связывает с ее детородной функцией и замечает двойственное отношение к ней: «Женщина считается как бы нечистой, оскверненной. Встреча с ней мужчинам приносит несчастье. Она не может пересекать им дорогу. Но, с другой стороны, женщина стоит не только выше мужчины, но и попа и чиновников, поэтому она не должна кланяться им» [Великая Россия, 1912: 181].

В поверьях коми-пермяков отсутствуют представления об особых женских или мужских божествах. Можно назвать лишь представления о духах-любовниках: тоскующих женщин посещает дух в виде мужа, а мужчин – в виде жены. К женщинам, кроме этого, равнодушен *вöрись*, он посещает одиноких женщин, может увести их, обернувшись вихрем [Смирнов, 1891: 276]. Мужчин в лесу или у водоемов привлекают лесные и водяные духи в женском обличье: «Он пошел рыбачить на речку. Там девочка купается... И говорит: иди, заходи, покупаемся» (ПМ: Куд., Ошиб, 209). Поэтому как женщинам, так и мужчинам предписывается соблюдать определенные правила: нельзя ожидать никого после захода, тосковать сильно по умершему или отсутствующему человеку, упоминать имена духов⁵⁸.

Особые представления были связаны с молодежью. Молодые люди, достигшие возраста совершеннолетия, встречают «банную девушку», которая заставляет их жениться на себе, или «проклятые» и уведенные лесным, утонувшие парень и девушка знакомятся в лесном и подводном «царствах». Все они имеют шанс перейти в мир людей и стать обычными обитателями (см.: [Грибова, 1975: 107–108]). Данные сюжеты связаны со свадебной обрядностью и, вероятно, восходят к древним обрядам инициации.

Почти все мифические образы использовались коми-пермяками в народной педагогике для регулирования действий детей. В лесу детей пугали *вöрись*, у водоемов – *ваись*, в доме – *суседко*, *боболь* и т. д. Данные персонажи выполняют миссию установителя регламента, являются средством психологического воздействия. Некоторые персонажи со временем утратили

⁵⁸ Подобные поверья о духах-любовниках известны разным народам. Если в славянской традиции, как и у коми-пермяков, такие персонажи обычно имеют негативное значение, они приносят только зло [Левкиевская, 1996: 225–247; Виноградова, 2000: 316–328], то, например, в мифологии манси, связь человека с *мисс-нэ* – лесной женщиной приносит удачу в охоте [Мифология манси, 2001: 91–92], в представлениях хакасов сожителство женщины с горным духом способствует развитию ее музыкальных талантов [Бурнаков, 2006: 34–35].

свое прежнее значение в хозяйственной и религиозной сфере, в последнее время их вспоминают преимущественно для острастки детей. В их числе – *вуншёррика* и *боболь*: «Это счас маленьких пугаешь: *боболь* там есть» (ПМ: Куд., Эськан, 93). Для детей мифологические персонажи становятся мотиватором этического поведения и поддержания традиций.

Свой ритуальный и мировоззренческий комплекс существовал в детской среде. Он частично отражается в их играх. Например, во время купания дети обыгрывали водяного духа (ПМ: Куд., Трапезники), игровое значение имело угощение *суседко*⁵⁹: «В тарелку хлеб накрошили, посолили. Потом говорили: ”*Суседко*, хлеб-соль”. На пол положили, на улицу выйдем. Потом зайдем, хлеб едим этот» (ПМ: Кос., Пуксиб, 252). Также через игровую форму происходило включение молодежи в ритуальную сферу (традиции рождественских и троицкий гуляний). На современном этапе во время святок чаще ряжеными ходят дети, прежде это была преимущественно молодежь и взрослые люди. Именно дети, судя по полевым материалам, стали главными участниками ритуала топтания *чудов* в первой половине XX в. Тенденция преобразования ритуала в игру отмечена еще Э. Тайлором [2000: 7–14]. Дети становятся носителями поверий и обрядов, утративших со временем свое значение среди взрослых, а сами ритуалы приобретают преимущественно развлекательный характер⁶⁰.

В современном мировоззрении детей присутствуют поверья как о традиционных сказочных и демонических образах, так о новых – троллях, вурдалаках, зеленых человечках, которые появляются в результате влияния СМИ и городской культуры, они большей частью единичны, имеют временный характер и не закрепляются в народной культуре.

Сами дети в народе считались безгрешными, сравнивались с ангелами, поэтому верили, что они могут спасти остальных людей от демонических персонажей, молнии и других опасностей. Данный статус ребенка использовали взрослые, чтобы обезопасить себя от сверхъестественных явлений: «А там где-то, видать, еще дяденька [лесной дух] ходил рядом, дорога была. Вот этот Спиридон-то когда уходил, старуха оставалась, она всегда детей приглашала спать. Это, говорит, ангелы, они спасают» (ПМ: Гайн., Жемчужный, 62).

Специфика отношения к демоническим персонажам наблюдается среди представителей разных отраслей хозяйства – охотников, рыболовов, мельников, строителей, врачей. Им присущ особый набор знаний, ритуалов и поверий. Обычно их выделяют среди остальных примерным успехом в деле, нестандартным поведением, что на самом деле объясняется профессиональными навыками и рациональными знаниями.

В особую группу можно выделить *тöдись* и некоторых особо верующих христиан. Те и другие выполняют функцию исполнителей обрядов, посредников между миром людей и миром божеств. Посредническая роль священнослужителей отражается, в частности, в народной примете, по которой встреча с ним интерпретируется как знак несчастья [Янович, 1903: 111]. И местное духовенство, и *тöдись* участвуют в формировании общественного мировоззрения. Кроме того, верующим коми-пермякам присуще своеобразное мифотворчество, связанное с бытованием легенд и рассказов народного православия. Эту группу преимущественно составляет пожилое население⁶¹, которому, как особой возрастной группе, предназначена своя роль в обществе.

⁵⁹ Игра, в которой дети «кормят» *суседко*, по современным материалам, была больше распространена в северных районах Коми-Пермяцкого округа, в южных был известен похожий на игру обычай реального кормления духа. Игра имеет несколько вариантов проигрывания, отличаются угощение, паремии-призывы, дальнейшие действия с едой, но главный компонент игры – «кормление духа» – остается неизменным.

⁶⁰ Необходимо отметить, что в определенных обрядовых комплексах отдельные ритуальные действия были прерогативой детей, но контролировались и направлялись они, конечно, взрослыми. Впоследствии, подражая им в детской среде, они тоже могли приобрести игровой характер.

⁶¹ Именно пожилые люди в настоящее время обычно являются исполнителями ритуалов, занимаются ворожбой и народной медициной. Прежде, как пишет В. П. Налимов, знахарской практикой занимались преимущественно старые женщины, оставившие супружескую жизнь и отличающиеся особой праведностью [Великая Россия, 1912: 179]. Молодые *тöдись* сейчас

В следующую группу можно объединить адресатов действий мифологических персонажей, тех людей, которые видели или слышали духа. Звуковые явления может слышать один, двое или сразу несколько человек. Визуальные же, чаще всего, наблюдает только один очевидец, редко – двое, бывает, что замечаемые ими образы отличаются по содержанию: «...Я не видела, что в красной рубаше, а подружка моя видела, но зато она старика не видела...» (ПМ: Куд., Пятина, 63). Массовые видения отмечаются только в двух случаях – во время святочных гаданий и посиделок в бане. И в той, и в другой ситуациях духов видят молодые девушки и парни. По-видимому, названные мифологические мотивы предназначены данной возрастной группе в качестве нормативных установок, они касаются взаимоотношений между молодежью и соблюдения этических принципов во время подобных молодежных собраний.

В мифологических рассказах адресатами часто называются люди в состоянии алкогольного опьянения, больные, спящие, тоскующие, проклятые родителями или некрещенные дети, беременные и недавно родившие женщины, старики накануне смерти, думающие о самоубийстве: «Пьяных он водит. Ругаться не надо в лесу. Проклинаться не надо». (ПМ: Кос., Панино, 91); «Когда болела, то ко мне в дом женщина пришла» (ПМ: Юсьв, Доег). По народным представлениям, эти люди могут попасть под влияние, «руководство» демонических персонажей и, не осознавая этого, действовать в их интересах. В рассказах описывается, что пьяных подталкивают к драке водяные духи [Uotila, 1985: 142]; «проклятых» демонические персонажи заманивают к себе, также они могут завлечь тоскующих и думающих о смерти. Все данные категории характеризуются временным нервно-физиологическим состоянием, при котором отсутствует ясное восприятие, которое являются «метафорой смерти» [Традиционное мировоззрение..., 1988: 77]. Их состояние можно охарактеризовать как пограничное. Само явление персонажа интерпретируется как знак скорых изменений (смерти, болезни и т. д.), то есть переходного момента для человека. Нестандартность поведения, неполноценные физические и психические данные являются главными критериями, по которым ребенка называют *вежõм*, охотника или женщину – знающимися с *вõрись*. Следовательно, любое внешнее отклонение человека от стандартных рамок воспринимается как инаковое, опасное, асоциальное и может стать основой поверий о связи с нечистой силой.

часто характеризуются как носители злых помыслов. Хотя прежде средний возраст колдунов был моложе – старше 30 лет [Старцев, эл. ресурс].

2.4. Коммуникация человека с мифологическими персонажами

Взаимоотношение человека с иным миром подразумевает установление связи, контакта, сообщения между ними, то есть особую коммуникацию. К формам коммуникации можно отнести и апотропейные средства, хотя они призваны прервать связь человека с демоническим персонажем, тем не менее, сами по себе они в момент их употребления становятся семантически зашифрованной передаваемой информацией.

В число актов коммуникации входят указанные выше воззрения об установлении связи охотников, мельников, колдунов с демонической силой, часто это установление представляется как заключение договора между ними. Ритуал заключения договора включает вербальное обращение и приношение жертвы [Климов, 1991: 84], но возможны и иные варианты, например осквернение христианских атрибутов для получения магических знаний [Старцев, эл. ресурс] или возвращение духов (*икоты*, *кикиморы*)⁶².

Другими способами контактов с мифическим миром являются гадания, защитные действия при соприкосновении с «чужим» миром, приношение даров и кормление духов, различные приемы провоцирования плодородия, богатства, удачи. Каждый случай, как любой ритуал, включает набор культурных текстовых кодов: акциональный, предметный, вербальный, персональный, локативный, темпоральный и другие [Толстой, 1994: 238]. Рассмотрим первые три из них в обычаях «сообщения» с демоническими персонажами у коми-пермяков.

Вербальные и письменные обращения

Вербальные обращения коми-пермяков для установления контакта или его устранения являются обычно паремиями – краткими текстами, имеющими форму заговора, просьбы, договора, угрозы, укора, или представляют собой лишь вокативную формулу обращения. К вербальному коду установления связи также относятся православные молитвы, и часто молитва в понимании коми-пермяков состоит лишь из звательной формы имени и просьбы: «Господи, благослови, Христос. Господи, береги, сохрани» (ПМ: Гайн., Мысы). Наиболее действенной в качестве оберега считалась «Воскресная» молитва, прочитанная наоборот.

Типы ритуально-коммуникативных текстов у коми-пермяков общие с другими народами. Их называет в своей работе О. В. Санникова: формулы жертвоприношений, прошений, благодарственные, приветственные, вопросительные, формулы вызывания и отгона нечистой силы [Санникова, 1994: 65–71].

Важным для апотропейного значения паремий является не только их содержание, но также их произнесение или звуковое сопровождение, которое, по замечанию Н. И. Толстого, создает «защитный магический круг». В других обстоятельствах тот же звук выполняет противоположную функцию [Зеленин, 1999: 118–120; Толстой, 2003б: 428–430], то есть призывает духов. Так, звуковым способом вызывания лесного духа считается свист: «А я, – де, – только свисну, дак я в Кривцах буду, – он де сказал. <...> Видимо, он его свистом вызывал. Знался, видимо» (ПМ: Кос., Светлица, 127). Коми-пермяки отличают эмоциональную окраску произнесения текста в разных ситуациях: к являющемуся покойнику обращаются со злобой в голосе, к колдуну – без проявления дружелюбия, при задабривании духа – благосклонно и т. д.

Редко паремии, адресованные мифологическим персонажам, устойчивы, они имеют множество вариантов. Одновременно большинство текстов строится по единой композиционной

⁶² См. более подробно Гл. III.

схеме. Структура вербальной формулы включает вокатив, просьбу и название приносимой «жертвы» [Санникова, 1994: 66]. К данному списку можно добавить как самостоятельный элемент «вступительную часть», представляющую собой обращение к Богу или к православному святому наряду с последующим обращением к мифологическому персонажу, например при плутании в лесу говорят: *Кристос, аминь. Менё лэдз ассит подулчит* («Христос, аминь. Отпусти меня из-под своего подола [обращение к *вõрись*]») (ПМ: Кос., Пуксиб, 255). Единственно, в паремиях, предназначенных *суседко*, прохристианское вступление обычно отсутствует.

Не все обращения к мифологическим персонажам обязательно имеют названные элементы композиции, они могут состоять лишь из одного. Например, чтобы обезопасить себя от колдуна, достаточно назвать его: «Колдун-бородун, колдун-бородун» (ПМ: Кос., Коса, 279); при упоминании о лешем, в апотропейной паремии обычно опускали его имя, а чтобы обезопасить себя при назывании его, говорили: «Пусть не слушает тёплая хоромина, пусть по своей дорожке он ходит» (ПМ: Кос., Светлица, 149) и т. п.

В паремиях коми-пермяков присутствуют повторы, сами тексты для усиления их магической силы повторяются до трех раз: «“Иван Гарнозович, – говорит, – Иван Гарнозович”, – три раза крикнет» (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147). Коми-пермяки часто просят природную стихию или духа о чем-либо, данный элемент текста выражается обычно в повелительной глагольной форме. Например, во время новоселья *суседко* зовут «иди», при пропаже скотины лесного просят «отпусти» и т. д. В заговорах, оберегающих от колдуна или других персонажей, элемент действия направлен в его сторону, что можно назвать «антидействием»: «на свою голову колдуй» (ПМ: Юсьв., Симянково, 224), или *тэит камень, меным память* («тебе камень, мне память») (ПМ: Юсьв., Воробьево, 5), «Черту у чёрта выверну, железный тын, на каждом тынинке по маковке...» [говорят во время гадания]» (ПМ: Кос, Порошево, 57).

Словесные магические формулы являются одним из примеров билингвизма коми-пермяков и влияния русскоязычной традиции, которое проявляется как в заимствовании целых текстов, так и отдельной лексики: *Шиши-баба, клёб да нянь да сол* (где *клёб* и *нянь* – ‘хлеб’, *сол* – ‘соль’) (ПМ: Кос., Пуксиб, 257). Еще И. Я. Кривошеков заметил, что заговоры ворожейки произносят по-пермяцки, а лекарки – по-русски [Кривошеков, 1914: 643]. Широкое распространение иноэтнической традиции является не только результатом особой восприимчивости народа, но и связано с сакрализацией «чужого» знания, наделением его особой магической силой.

Помимо вербально-акустического, коми-пермяки используют вербально-изобразительный способ сообщения. Больше всего он выразился в обряде написания *кабалы*. В дописьменный период коми-пермяки для передачи информации использовали различные знаки, к которым, в частности, относятся *пасы* – ‘метки, тамги’, символы определенного рода [Чагин, 2002: 185–201]. Кроме родовых знаков и *кабалы*, функцию передачи сообщения имеют изображения самих духов, например, в случае пропажи скота, вырезанная личина лешего. Вариантом вербально-изобразительного явления в настоящее время остается обычай рисовать кресты на дверях и окнах изб накануне Крещения. Еще один пример письменного «сообщения» – это записи заговоров и молитв, которые в особых ситуациях имеют магический или сакральный смысл даже без их прочтения: когда они хранятся как амулеты и обереги.

Письменные и произносимые тексты паремий, адресованные мифологическим персонажам, применяются коми-пермяками во время пересечения пространственных границ (дома, двора, бани, леса, водоема), во время календарных праздников и семейных обрядов, в хозяйственной деятельности, в экстремальных ситуациях, когда человек не может самостоятельно справиться с возникшей проблемой, а также в превентивных и предохранительных целях как регулярно, так и при приближении к опасности.

Предметы и действия ритуально-коммуникативного акта

В предметном ряде ритуально-коммуникативного акта можно выделить предметы-обереги, предметы-приношения и предметы-медиаторы. Наиболее многочисленна первая группа. В целом, основной набор вещей и действий с предметами совпадает у коми-пермяков с такими у других народов. Д. К. Зеленин связывает их выбор с поражающими свойствами, которые первоначально употреблялись для обороны от животных и насекомых [Зеленин, 1999: 100–139]. Кроме этого, на наш взгляд, важна семантика предмета в народном быту и его очистительные свойства.

В качестве охранительных предметов коми-пермяки широко используют православные атрибуты – крест, молитвы, ладан. Например, во время святочных гаданий берут с собой икону. Спасение от лесного видели в пасхальном яйце [Хлопин, 1847: 215]. Освященной водой очищают постройки от нечистых духов, от порчи и т. п.

Кроме православной символики, которая противопоставляется всему нечистому, некоторые предметы имеют и иное смысловое значение. Так, в основе употребления креста как оберега, возможно, лежит древнее обозначение им солярного знака [Грибова, 1980: 52] и, кроме этого, символическое значение замка как повторение способа запираения⁶³. То есть, можно говорить о том, что крест как предмет-апотропей и символ содержит позитивную народную и христианскую символику и функциональное обозначение замка. Вода вообще, не только освященная, известна своими очистительными свойствами, а ее разбрызгивание имеет поражающее эффект⁶⁴.

Коми-пермяки используют в качестве оберега такие вещества и природные стихии, как металл (железо, медь), воск и огонь. Воск применяется как связывающее, липучее вещество для поимки духа (*суседко*). Металл редко берется просто как материал, обычно это обороняющие металлические предметы: топор, ножницы, иголка, рубанок, нож, медная пуля⁶⁵. Железо противопоставляется другим вещам как творение человека, предмет «этого мира», сакральное вещество, прошедшее закаливание огнем и водой: «На железо не может колдовать, на булавку не может. Железо держит его» (ПМ: Юсьв., Н. Волпа, 159). Железные предметы, помимо прочего, обладают прочностью, твердостью и долговечностью [Славянская мифология, 2002: 159–160], то есть являются непробиваемым и сдерживающим оружием. Д. К. Зеленин называет еще такие отпугивающие свойства железных орудий, как звон, бряцанье и блеск [Зеленин, 1999: 114–117]. Возможно, именно особенности металла объясняют апотропейную семантику подковы. Ее забивают над дверями, на пороге или ступеньке. Кроме того, подкова реально выполняет защитную функцию для копыт лошади. Оберегом служили и медные предметы: медные монеты спасают человека от нечистой силы в бане (ПМ: Куд., В.-Иньва, 39), верили, что только медной пулей можно убить «знающего» человека (АКНЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 54. Л. 72, Гайн.). Мед-

⁶³ Знак креста можно увидеть в современных способах запирания жилища (щеколда, палка по диагонали двери). В описании В. М. Яновича, замок, запирающий святочных духов в проруби, представлял собой положенные крест-накрест палочки [Янович, 1903: 6], также и коми-зыряне в окна и двери строящегося дома, чтобы не проникла нечистая сила, ставили наискосок палки [Сидоров, 1997: 220–221].

⁶⁴ Например, брызгая водой на ревущего ребенка, беременную женщину во время трудных родов, вызывали их испуг и устраняли волнение; для избавления от нечистой силы в бане используют горячую воду: *Кипятёк вась гумыштас кёйшён, кояс воясю, сотанаэз ті пё крестьянзёс кузя не издевайтес* («Ковшом кипяченую воду зачерпнула, брызнула, мол, сатана, ты над крестьянином не издевайся») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256).

⁶⁵ Иголку носят на одежде как оберег, топор втыкают над дверями как защиту от лесного и водяных, нож вставляют в отверстия между половицами против *суседко*, ножницы, иголку втыкают над дверями от колдунов, косу вставляют между потолком и матицей, также ею косят в доме, изгоняя нечистых духов и т. д. Часто обращается внимание на направление острия: его ориентируют в сторону опасности. Иголки и булавки крепятся к одежде человека в области сердца, на подоле, на головном уборе в одних вариантах вверх острием, в других – вниз или в сторону. Над дверями в одном из вариантов помещают иглы без ушек, воткнутые в тряпочку или бумажку остриями друг напротив друга (ПМ: Коч., Б. Коча, 85).

ные изделия (монеты, кресты, иконы) ценятся коми-пермяками и бывают включены в атрибутивный ряд разных ритуалов (на похоронах монеты бросают в могилу; в обряде *черешлан* подвешивают икону, завязывают в узелок монету). «Сакральная» символика меди обусловлена как пластическими свойствами металла, так и ее цветовыми характеристиками. Медные предметы коми-пермяки обычно называют «красными», а данный цвет наряду с другими значениями имеет в народной культуре апотропейную семантику.

Считается, что защитить может и обычная красная ткань. Так, полоской красной материи обвязывают шею новорожденного теленка, чтобы его не сглазили (ПМ: Коч., Борино, 261); красной тряпкой перевязывают дверную ручку, чтобы лесной не зашел в дом (ПМ: Гайн., Жемчужный, 62). Скорее всего, апотропейное значение красных вещей происходит от ассоциации цвета с огненным пламенем, известным как оборонительное и очистительное средство.

Обычно огонь в мифологических рассказах упоминают как силу, уничтожающую предметы, с которыми колдуны передают порчу, и как радикальное средство – изведение самого колдуна: «Носков называли, тоже колдун был. <...> А потом где-то он сторожил в будке, закрыли и сожгли его» (ПМ: Юсьв., Пистогово). Сожжение атрибута печи – *горшковика* (прихватки для горшков) признается способом отваживания *суседко*, когда скотина приходится «не ко двору» (ПМ: Кос., Коса, 254). *Горшковик* может рассматриваться как эмблема домового, а процесс его сжигания аналогичен символическому очищению – окуливанию пространства либо уничтожению вещи. По версии информанта, *горшковик* является нечистым предметом, собирающим разную грязь, и, предположительно, *суседко* «не любит дым» от данной вещи.

Предметы, связанные с огнем (свеча, головня, угли, кочерга), имеют больше оборонительные функции, чем очистительные. Ожегом или головней очерчивали себя гадающие или заблудившиеся в лесу, кочергой переkreщивали ребенка, когда оставляли его одного, оборонительным средством служил ожег в случае внезапного проявления нечистой силы в бане, при явлениях умершего каленой кочергой били углы дома или бросали горячие угли в окно: *И ёшынсё осьтасё, иззёз чапкаласё, и сёя мунас, калянис* («Окно откроют, угли бросают, и калян уйдет») (ПМ: Кос., Пуксиб, 257). «Громовой уголь» (дерево, опаленное молнией) коми-пермяки использовали в медицинских целях и считали оберегом [Рогов, 1858: 109].

Аналогично железу, как предмету, созданному человеком, защитными функциями обладает хлеб. Хлеб оставляют в зыбке ребенка, им стреляют в духов из ружья, берут с собой в дорогу, в лес: «Краюшка клебушка всегда в кармане должна быть. Если в кармане у тебя нету краюшки клебушка, он [лесной] тебя может хоть куда увести» (ПМ: Кос., Чазево, 11). В группу предметов «своего мира» можно включить битую печь, которая создана человеком, кроме этого, печь связана с огненной стихией. Охранительные свойства печи известны севернорусскому населению и удмуртам [Мифология коми, 1999].

Оригинальный пример представляет собой случай обороны мельника от водяных духов: *Каждой угёлё пё валенкаэз пыркёта, сёсся оз вермё пырны* («В каждом углу валенки трясу, после этого они не могут зайти») (ПМ: Кос., Цыганова, 279). Трясением валенок он «замораживал» мифологический персонажей. Известно, что шерстяные и пуховые вещи не рекомендуется класть в гроб с покойником, они «противны» иному миру. Вероятно, и семантическое их значение как теплых, домашних, изготовленных человеком вещей можно противопоставить миру водяных – холодному, влажному. Само же действие с валенками (трясение) сравнимо с поражающим приемом.

Немного известно об использовании в качестве оберегов от нечистой силы камней. В основном камни применялись в народной медицине, а также имели значение амулетов, надевающих человека счастьем (*чариз* ‘камень, образовавшийся от удара молнии’), способствующих легким родам (*шыр-галя* – ‘мышинный камень’) (АКНМ. Кн. 200. С. 440), сохранению плодovitости семян овощных культур (ПМ). Лишь в одной из известных быличек люди спасаются от приходящего покойника, читая молитвы и бросая в окно камни (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). В.

В. Климов отмечает обычай южных коми-пермяков держать в качестве апотропея под порогом или в сенях дома белые камни (известняк, кремь) [2007: 241].

Оборонительными свойствами обладают паутина [Гусев, 1952: 49] и деревянная борона, с помощью которой спасались от *вõрись* (ПМ: Кос., Пуксиб). В качестве пугающего предмета воспринимается колокол – его звона бояться *чуды*, а ботало употребляется как эквивалент нательного креста для скота: *Джыньнян пö тожõ перна подаыслõн* («Ботало, мол, у скотины крест») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256).

В перечень защитных средств у коми-пермяков включены и различные растения – можжевельник, верба, осина, береза, зверобой, *госпожа вуж* – ‘госпожий корень’ (валерьяна), *петров крест*⁶⁶, *плакун-трав* (дербенник иволистный), *огневка* (щавель конский), семена мака, полынь, плоды гороха⁶⁷. Выбор обусловлен их практическими очистительными, отпугивающими, поражающими, медицинскими свойствами, наделением их православной символикой. Употребление мака коми-пермяками, в сравнении с русскими и удмуртами [Народы Поволжья..., 2000: 465; Куединские былички, 2004: 94–95], незначительно и, скорее всего, является поздним заимствованием⁶⁸. Так же и полынь начала употребляться недавно.

В качестве оберегов коми-пермяки использовали кости животных, В. Н. Белицер называет лебединую грудку, щучью челюсть, медвежьи лапы [1958: 323], которые широко употреблялись и в медицинских целях. До сих пор в коми-пермяцких избах можно встретить хранящиеся над дверями щучьи челюсти или вставленную в щель матицы лапку куropатки. Считается, они ограждают дом от злых людей, от напастей. Применение костей животных может иметь отпугивающее значение и связано с их поражающими свойствами (когти, зубы).

Помимо различного рода предметов роль спасителей от демонов играют животные и маленькие дети. О значении детей уже говорилось в предыдущем параграфе. Среди животных охранительные функции принадлежат собаке, как чуткому существу, распознающему духов, предупреждающему об опасности и защищающему своего хозяина (ПМ: Коч., Б. Коча, 33), петуху⁶⁹ – разгоняющему нечистую силу громкоголосым пением и коню, который «топчет» святочных персонажей.

Многие ритуалы коми-пермяков включали приношения духам. Гостинцы» были и формой привлечения, и способом отваживания демонов. И в том, и в другом случае они должны были обеспечить безопасность и благорасположенность потусторонней силы к людям. Чаще всего гостинцем и даром мифологическим персонажам был хлеб или его аналог – *черинянь* – ‘рыбный хлеб’. Рыбный пирог, как и каравай хлеба, – одно из основных обрядовых блюд коми-пермяков. Другие продукты: яйца (бросали в воду *ичетикам*, оставляли в лесу), молоко, молочная пенка, каша, конфеты (для *суседко*), спиртные напитки, убитая собака, рябчик, яйца

⁶⁶ На разных территориях «петровым крестом» называют разные травы, но почти по всей России известно употребление данной номинации по отношению к чешуйчатнику скрытому (*Lathraea squammaria* L.) (см.: [Часовникова, 2003: 28–29]).

⁶⁷ Можжевельник оставляют над дверями, матицей как оберег; вербой отгоняли *чудов* [Ожегова, 1971: 48; Оборин, 1974: 117], веником из осиновых прутьев изгоняли духов, вселившихся в человека, и из постройки, осиновый кол во время строительства втыкали перед сенями как оберег от нечистой силы (ПМ: Кос., Несоли, 41); ветками березы «изгоняют» червей из огорода в Великий четверг (ПМ: Коч., М. Коча, 213); стебли зверобоя поджигают и окуривают дымом людей, считая, что трава имеет апотропейные свойства (ПМ: Коч., Сеполь, 31); *госпожа вуж* держат перед устьем печи, когда в ней сжигают туес *с икотами* (ПМ: Юсв., Тимино, 131); *петров крест* держат в ладанке, оберегающей от нечистой силы [Шишонко, 1884: 611]; верили, что *плакун-траву* бояться колдуны [Янович, 1903: 105]; *огневка* спасает утонувшего человека от водяных [Смирнов, 1891: 247]; семенами мака обсыпают дом, когда «кажется» покойник (ПМ: Кос., Зинково, 247); полынь держат у дверей (ПМ: Куд., В.-Иньва); горохом стреляют из ружья в лесного духа (ПМ: Гайн., Жемчужный, 62).

⁶⁸ Мак как растение-апотропей характеризуется плодovitостью, многочисленностью семян (которые должен собрать мифологический персонаж в славянских примерах) и снотворными свойствами, способными «усыпить» нечистую силу [Славянская мифология, 2002: 290–291].

⁶⁹ Образ петуха связан со временем: он оповещает о наступлении утра и окончании темного времени – времени духов. Кроме этого он символизирует огонь [Мифология коми, 1999: 305]. В мифологических рассказах люди спасаются от злых сил, заставляя петуха пропеть. В обряде новоселья петуха в некоторых вариантах запускают в дом первым для того, чтобы изгнать оттуда демонов.

скворца, беличья шкурка (для *вõрись*) (ПМ; см. также: [Добротворский, 1883: 574; Коньшина, 1995: 127]). Вместе с гостинцами в лесу оставляли табак и спички, кочедык, пояс, в воду бросали лоскуты ткани, нитки, монеты, цветы. Выбор подарка зависел от условий приношения и места, обуславливался представлениями о пристрастиях персонажа и достатком людей.

Среди всех используемых предметов в ритуалах можно выделить те, которые символизируют границу с потусторонним, природным миром. Манипулирование этими предметами-медиаторами должно способствовать раскрытию или закрытию символической границы. В качестве медиаторов выступают пояс и одежда человека. Перешагивание через пояс, выворачивание одежды (при поиске скота, в хозяйственных и календарных обрядах) является актом обозначения границы и ее перехода. Обычное ношение одежды и пояса уже считается защитой человека, оберегом, а названные действия с ними, следовательно, либо усиливают охранительные функции, либо ослабляют – будто переводят исполнителя ритуала из одной действительности в другую. Эти способы отражают представления о «внутреннем» и «внешнем», о «своем» и «чужом».

Другими средствами сообщения с демоническими персонажами становятся дерево и хомут. Хомут, как часть конской упряжи, можно считать аналогом одежды и пояса. Ритуальное и сакральное значение хомута обусловлено также его формой, смыкающейся окружностью. Хомут употребляется в разных целях, но во всех случаях он является символом рубежа, границы⁷⁰. Посмотрев через хомут, можно увидеть духов – лесного, который приходит к «тоскующей» (ПМ: Куд., Ошиб, 27), или домового (ПМ: Гайн., Мысы, 59).

Через разрубленное вдоль на две части небольшое хвойное деревце (пихту или елку) перешагивает заблудившийся в лесу, чтобы найти дорогу⁷¹ (ПМ: Юсьв., Куд.); то же действие совершает «знающий», чтобы увидеть лесных духов: «Он пошел в лес, нашел пихту невысокую в лесу, разрубил ее пополам – не до конца, чтобы вверху осталось. Прошел [через проруб] и видит, что там мужик рубит деревья» (ПМ: Юсьв., В. Волпа, 221). Дерево – звено, соединяющее мир по вертикали. Именно в дереве у многих народов осуществляется «перевод» человека из мира живых в мир мертвых (гроб) и наоборот (колыбель) [Головнев, 1995: 248]. Выбор дерева, возможно, тоже неслучаен. Пихта считается деревом *вõрись* [Коньшина, 1997: 125–128], ее используют в похоронном обряде, также ель в традиции коми причисляется к растениям темного времени, тяготеет к «низу» [Шарапов, 1992: 138–139].

Суседко можно увидеть, посмотрев между своих ног, нагнувшись, стоя на третьей ступеньке лестницы, ведущей в подполье, лесного – через свернутую в трубку бересту (ПМ: Кос.). Видение происходит только через пространства ограниченные, предметы с отверстием внутри. Это отверстие в определенных обстоятельствах становится своеобразным окном или дверью в иной мир [Сидоров, 1997: 209–216]. Переход через замкнутое пространство аналогичен акту перерождения, он опасен в обычное время, следствием его может быть, например, потеря своего «ангела» [Косова, 2004: 91]. В настоящее время коми-пермяки обходят раздвоенные предметы в виде арки, их называют «чертовыми воротами» (например электрические столбы) и считают, что пройти внутри их – к неудаче.

В мифологических рассказах распознавание нечистой силы становится возможным с помощью смазывания глаз специальной мазью: «Она тихонько, осторожно взяла и один глаз помазала. Посмотрела: а тут пляшут и с хвостами, и с копытами, всякие-всякие» (ПМ: Коч., Сеполь, 269); или вкушения без спроса пищи духов [Заветный клад, 1997: 269]. Похожие

⁷⁰ Через хомут проводили лошадь, если она внезапно останавливалась на дороге (ПМ: Красн., Антипина); по другим примерам известно, что остановка часто интерпретируется как воздействие лесной силы. Через хомут отдавали больного ребенка в ритуале его «продажи» (ПМ: Куд., Новоселова), проводили больного человека (ПМ: Юсьв., Гавино, 6), проходили через хомут будущие колдуны, чтобы получить магические знания: «через комут выйдешь, знать, видно, будешь» (ПМ: Юсьв., Симянково, 224).

⁷¹ См. приложение: *Карта 5*.

сюжеты известны удмуртам, которые в качестве мази называют испражнения новорожденного водяного – *ву-мурта* [Смирнов, 1891: 200–201].

С восприятием пространства связаны такие действия, как очерчивание во время гадания, уход от мифологического персонажа спиной вперед, передача вещей и плевание через левое плечо, запрет оглядываться. Они связаны с восприятием левого, заднего, как противоположного, имеющего отношение к нечистой силе.

Некоторые способы сочетаются с оборонительными действиями. К их числу можно добавить топот и стрельбу: «А потом на дороге им ногой топнешь, и их не будет, и им не будет тебя [в лесу]» (ПМ: Куд., Кузьмина, 211); бросание сора в вихрь (ПМ: Коч., Б. Коча, 179). Колдуна можно лишить на время силы, если побить его в нетрезвом состоянии [Янович, 1903: 27] или ударить его по ямочке на носу, чтобы пошла кровь (ПМ: Коч., Б. Коча, 42).

Еще один ряд действий связан с воспроизведением определенного символа – закрещивание, скрещение пальцев рук⁷² и ног, изображение кулака, кукиша⁷³: «Встречается эта женщина, надо сразу скрестить пальцы и потом фигушку показать» (ПМ: Кос., Несоли, 41). Если первый знак имеет сакральную религиозную семантику, то второй – обценную, используется с целью оскорбить противника [Славянские древности, 2004: 26–27]. Обидные значение имеют такие средства, как накормить колдуна его же испражнениями (ПМ: Коч., Б. Коча, 42) и помянуть умершего в нечистом месте («у говна»), если он «приходит» к родственникам (ПМ: Коч., Кышка, 160).

Некоторые охранительные действия относятся только к конкретным случаям. Например, сдувают пену с питья или пьют сквозь зубы, чтобы не попала *икота*; шевелят пальцами (безымянным), когда давит *суседко*: «я слыхала, что нужно пальцы шевелить на руках и на ногах» (ПМ: Юсьв., Соболево, 21). Последний пример является не только «оберегом», но и целесообразным средством усиления кровообращения и прерывания полусонного состояния. При блуждании в лесу можно покружиться с закрытыми глазами и, внезапно открыв их, идти в том направлении, к которому оказался направлен лицом (ПМ: Кос., Чазево, 11). Если дом «чудится», в нетопленной три дня печи нужно уложить костер крест-накрест из девяти поленьев и добавить к ним десятое «ретивое», тогда замерзшая и спрятавшаяся в печи нечистая сила (лешачиха с ребенком) сгорит (ПМ: Кос., Пуксиб, 9). В частном примере «ходячего» покойника или душу умершего человека успокаивают тем, что укладывают спать его фотокарточку: «Пока его фотокарточку не уложу: спи спокойно, я тоже буду спать, – тогда спокойно. А если забуду фотокарточку уложить, всю ночь не даёт спать» (ПМ: Коч., Хазово, 70). Интересен один из описанных способов избавления от духа-болезни *икоты*, совмещающий несколько поражающих действий: знахарь чертит тело человека обратной стороной лезвия ножа, затем вышедшую в виде кровавого комка изо рта *икоту* хватают теребейками и бросают в огонь (ПМ: Коч., Б. Коча, 42).

Составляющим компонентом ритуально-коммуникативного акта с мифическим миром является соблюдение ритуального и повседневного этикета, который обеспечивает сохранение невидимой границы между человеком и природой. К табуированным действиям относятся, в частности, запрет ругаться в лесу и в доме: *Керкуас эм суседкоыс. Сійö колö уважать, оз ков вöгöтны, керкуас умöля оз ков видчыны* («В доме есть *суседко*. Его надо уважать, не надо злить, в доме по-плохому нельзя ругаться») (ПМ: Куд., Кузьмина, 126); нельзя употреблять пищу в чужом доме, пищу духов; тосковать, скучать, ждать кого-либо поздно вечером, называть имя лесного и рассказывать об имевшем место встречах с ним: «Говорят, нельзя рассказывать. Расскажешь – помрёшь тут же» (ПМ: Коч., Б. Коча, 259).

⁷² Скрещивание пальцев у коми-пермяков применяется, по зафиксированным материалам, как средство защиты от колдуна и от нечистой силы в бане (ПМ: Куд., Кос.).

⁷³ Коми-пермяки используют кукиш как оберег от колдуна и применяют две его формы: складывание большого пальца между указательным и средним пальцами, либо между средним и безымянным.

Верования о демонических персонажах в рамках хозяйственной деятельности определены, в первую очередь, используемой для занятия территорией или природной стихией, соответственно, каждому делу покровительствует тот или иной дух. Мифические образы, прежде всего, выполняют функцию регулятора деятельности человека в потреблении природных богатств, в распределении рабочего времени, в следовании общественным нормам. Обязательным элементом большинства хозяйственных занятий является пожертвование духам. Значительное место в них уделено представлениям о «знающих» людях. Сами профессионалы в той или иной области считаются потенциальными *mödiś*.

Также мифологические персонажи сопровождают человека при его рождении и смерти, неявно они присутствуют в «срединных» обрядах – свадьбе, проводах в армию. В семейных обрядах тоже учитывается место их совершения, которое становится условной границей между прошлым и будущим, новым социальным статусом главных действующих лиц. В результате после рождения, замужества, смерти человек оказывается прикрепленным к определенному локусу, определяющему радиус его жизнедеятельности. Отличие «срединных» обрядов в том, что они затрагивают изменения лишь на одной плоскости пространства (перемена места жительства), а рождение и смерть – «космоса» в целом. Поэтому участие мифологических персонажей в «срединных» обрядах минимально. Основную роль в них играют владеющие необходимыми знаниями и определенным социальным статусом «знающие» люди – *mödiś*. Связь с иным миром считается присущей неофитам, как маргиналам, находящимся в пограничном состоянии.

Ритуалы и поверья семейных обрядов показывают, что демонические персонажи в мировоззрении народа соприкасаются с миром предков и одновременно существуют параллельно с ним. Поверья об исключительных случаях, когда новорожденные или умершие, не перешедшие грани, пополняют мир духов, свидетельствуют о том, что демоническим персонажам в картине мира определено промежуточное место между предками, Богом и людьми.

Анализ представлений о социальных ролях показывает, что для разных групп общества в поздней традиции в нормативных и аксиологических целях предназначен особый круг мифологических сюжетов. Конечно, он очерчивается достаточно условно, потому что большинство поверий общеизвестны. Сами группы определяются отличиями половозрастных признаков, хозяйственной специализации, религиозных настроений. Особое отношение у коми-пермяков существует к людям, выделяющимся нестандартной внешностью и поведением, а также к состояниям человека, которым свойственно «измененное состояние сознания», данные категории людей в народных воззрениях оказываются приближены к миру мифологических персонажей.

В обрядах и повседневной жизни коми-пермяки используют много вариантов сообщения с иным миром и защиты себя от демонических персонажей. Некоторые из них имеют ограниченный характер распространения (письменное прошение, перешагивание через пояс или переход сквозь дерево в лесу, вызывание *суседко* к хлебу и другие), отмечены также частные (зафиксированные лишь единожды) варианты исполнения. Значительно большая вариативность приемов отмечается у иньвенских коми-пермяков. Для косинско-камских же характерно сохранение некоторых более архаичных традиций, например, они до сих пор применяют кости и зубья животных и называют такие более примитивные способы, как разбрызгивание горячей воды, выбрасывание камней. Новых, появившихся в течение последнего столетия, средств «сообщения» можно назвать совсем немного: это отдельные тексты заговоров, мак, полынь. Среди рассмотренных примеров доминируют мотивы защиты от персонажей иного мира, им уступают способы вызывания духов, «подглядывания» за духами, сообщения им информации и задабривания, что вполне закономерно. Разнообразие форм и средств, их сохранение указывают на то, что в мировоззрении народа и в его повседневном быту представления о демонических персонажах имели большое значение и до сих пор актуальны.

Глава III. Характеристики мифологических персонажей

Демонические персонажи часто выступают в разных ролях, имеют множество ипостасей и проявляют себя в разных формах. Свойственные им черты, с одной стороны, должны характеризовать мифический мир, как отличный от мира человеческого, с другой стороны – выделять отдельных персонажей среди остальных подобных фольклорных образов. Таким образом, характеристика персонажа является одним из способов его идентификации, позволяет определить «статус» духа, его роль и функции в системе мировоззрения. Черты персонажей связаны с теми или иными истоками развития образа, и их анализ позволяет выделить архаичные и более поздние верования, определить алгоритм народного мифотворчества.

В современном коми-пермяцком языке для обозначения общего сонма демонических персонажей используются термины и в форме множественного числа – *чуды, каляны, черти, бесы*, и единственного – *сатана, нечисть, нечистый дух*. Проявления мифических существ определяют словами: *чудит, балует, прикашайчö* – ‘показывается, видится’, *казьмитчö* – ‘кажется’, *блазитöм.мез* – ‘видения’, *сверхъестественное*. Приведенная лексика отражает чуждость мифологических персонажей для повседневной реальности человека, их антагонистичность по отношению к людям и эфемерность.

3.1. Сезонные персонажи

В традиционном годовом народном календарном цикле, как уже было отмечено, выделяются два периода, связанные с представлениями об активизации демонических персонажей – это зимнее *светтё* и время летнего цветения растений. «Демонов» этих периодов, на наш взгляд, можно назвать особой категорией «сезонных» мифологических персонажей, так как многие поверья о них определены характеристиками рассматриваемых календарных этапов.

Мифологические персонажи Святки

Основной характеристикой святочных персонажей, конечно, является время их появления, которое в представлениях XX – начала XXI в. ограничивается промежутком от Рождества Христова до Крещения и преимущественно темным временем суток. В народных поверьях образ духа неоднороден, что проявляется, прежде всего, в его наименованиях. Общие названия персонажа для южных и северных коми-пермяков – *чуды, черти, лешие, бесы, шуликуны (шуликины, силигуны)*. Среди косинско-камских коми-пермяков, кроме того, известны *каляны, ииши, дьявол*, среди иньвенских – *кули, кулишунны, вакули*. Коми-язьвинцы знают только о *шуликинах*, коми-зюздинцы именуют святочных духов *бесами, чертями*. Многие названия коми-пермяки используют как синонимы, не предполагая за каждым номинантом особых характеристик: «Они точно как *каляны, чуды*» (ПМ: Кос., Н. Коса, 48).

Следует несколько слов сказать о названии *шуликун*. В научной литературе имеется несколько версий о его происхождении, которые предполагают древнебулгарскую [Зеленин, 1999: 98], тюркскую или финно-угорскую [Ахметьянов, 1977: 98–102; Черепанова, 1984: 101] и праславянскую его основу [Толстой, 1985: 284]⁷⁴. На территории России исследователи отмечают распространение термина на пограничных территориях проживания русских, финно-угорских и тюркских народов [Черепанова 1984: 104]. Данная номинация в славянской традиции применяется по отношению к персонажам зимних и летних святок, обозначает банных духов, их генезис связывают с проклятыми и пропавшими без вести детьми [Власова, 1995: 364; Зеленин, 1999: 82–99]. В настоящее время слово *шуликун* известно не всем коми-пермякам, в большинстве случаев ареалы его бытования граничат с русскими поселениями⁷⁵, оно обозначает, прежде всего, святочных духов и ряженных, но, кроме этого, южные коми-пермяки так называют водяных и банников. Скорее всего, номинация является заимствованным термином, но, возможно, на его восприятие и употребление повлияла собственная коми-пермяцкая лексика.

Под влиянием русской традиции [Даль, 2001б: 1049] появилось название *ииши*, известное кочевским коми-пермякам, которые граничат с русским населением Юрлинского района. Слово имеет ограниченное распространение, кроме святочных персонажей им обозначают банников и водяных.

Отметим, что нередко в рассказах о Святках образы мифологических персонажей сливаются с образами водяных, банных и овиных духов: они имеют общие наименования и места проявления. Подобная двойственность персонажей не противоречит взглядам об их генезисе, так как представляются группой нечистой силы вообще. Одним из специфических их свойств

⁷⁴ Последняя версия объясняет происхождение термина от праславянского слова *ъиѣ* – ‘левый’, ‘плохой’, ‘нечистый’. Отметим, что в коми-пермяцком языке слово *шульга* употребляется в значении ‘левый’, а также известны термины *шуль* – ‘узкая полоска лыка’, *шулявны* – ‘колоть’, ‘бить’, *шулясьны* – ‘расщеплять’.

⁷⁵ Термин известен в д. Порошево Косинского района, в округе с. Ленинск Кудымкарского район, с. Купрос, с. Архангельское, д. Б. Они Юсьвинского района, коми-язьвинцам (см. приложение: *Карта 2*).

является неограниченность в передвижении и практически всеобъемлющий обхват пространства. Особенно опасными для человека в поселениях становятся нежилые постройки, поэтому в фольклорном творчестве народа сильно выражена связь святочных персонажей с баней и овином. Весьма привязаны святочные персонажи и к водным источникам, куда они изгоняются по окончании Святка.

Говоря о святочных персонажах, коми-пермяки преимущественно называют их во множественном числе. Множественность – одна из общих характеристик святочных персонажей в представлениях коми-пермяков и других народов [Черепанова, 1984: 99; Черных, 2007: 117]. Тем не менее, в сюжетах рассказов человек визуально обнаруживает обычно только одного духа.

Внешние описания святочных персонажей скупы, называемые черты создают синкретический портрет духов. Святочные *чуды* и *шуликуны* часто описываются, как существа небольшого роста, для обозначения *ишишей* кочевские коми-пермяки используют прилагательное «маленькие», тогда как *каляны* могут быть разного роста: *А ния сякӧ пӧ вермасӧ мытчисьны: и ыджытнас, и учӧтнас* («Они по-разному могут показаться: и большими, и маленькими») (ПМ: Кос., Подъячево, 10). Чаще всего святочные персонажи имеют антропоморфный вид с аномальными зооморфными чертами – волосатые, рогатые, с горбом, со свиными копытами⁷⁶: «идёт вот так, сгорбился, и рога вот такие» (ПМ: Куд., Сидоршор, 266). Они могут показаться в виде огромной собаки: «Такая громадная собачина пришла и стала грызть края квашни» (ПМ: Коч., Б. Коча, 33); быть похожими на большую черную кошку (ПМ: Куд., Ленинск, 54); или иметь неопределенный облик: «Выходит как небольшой, катится и катится сено» (ПМ: Кос., Коса, 254). *Чуда*, испугавшего гадающих в овине, описывают большеротым, с огненной пастью⁷⁷ (ПМ: Кос., Чураки, 245). В одном из рассказов *ишиши*, находящиеся во время Святка в бане, имеют двойную сущность: с одной стороны, они похожи на обычных девушек, с другой – наделены зооморфными чертами: «Правым глазом смотрю: такие они красивые девки, пляшут как, пляшут, песни поют. Другим глазом смотрю: они квостатые, рогатые, такие некрасивые» (ПМ: Коч., Пелым, 158). Из одежды святочных персонажей называются только головные уборы – подшалки⁷⁸, которые они не только носят на голове [Чагин, 1997: 55], но и возят на своих санях.

Мотив о катании святочных духов на конях и перевозе на снях сена, которое, попадая в мир людей, превращается в шелк, известен язьвинским, косинским и кочевским коми-пермякам в зонах активного межнационального взаимодействия с русскими, он же совпадает с русской устной традицией [Черепанова, 1984: 98; Черных, 2007: 115]. П. Ф. Лимеров отмечает, что сани народы коми оставляли на кладбище, что может указывать на связь святочных духов с миром мертвых [Лимеров, 1996б: 99]. Сани у коми-пермяков в зимний период были основным транспортным средством, поэтому они могли выполнять функцию медиатора, способствовать перемещению духов из «иного» мира в мир людей и наоборот. Так, например, в традиции бесермян святочных духов *вожо* «вывозили за пределы деревни в специально украшенной праздничной повозке», стряпали в этот день блины, символизировавшие сани [Попова, 2007: 75]. Мотив катания духов на снях можно интерпретировать как наиболее удобный в зимний период способ передвижения мифологических персонажей.

⁷⁶ В одном из рассказов *чуды* называются «свинячьей породы» [Ожегова, 1971: 49]; на наличие свиных копыт вместо ступней у чудов указывает В. В. Климов [Климов, 1974: 122]. Отметим, в данном случае, сходство с карельскими представлениями о святочных персонажах: карелы верят в существование *виерисся сига* – крещенской свиньи [Конкка, 2003а: 136].

⁷⁷ Этот единственный пример, тем не менее, имеет параллели с русскими представлениями о шуликунах, изо рта которых пылает огонь [Власова, 2001: 562].

⁷⁸ Подшалок, или полушалок – так русские и коми-пермяки Пермского края называют большие шерстяные, шелковые или хлопчатобумажные платки, которые носили в зимний период и во время праздников [Словарь русских говоров, 2006: 190].

Большинство рассказов о святочных персонажах связано с обычаем гадания, во время которого они предсказывают будущее, пугают либо наказывают гадающих (топят в проруби, дают в овине): *Синнэс осьтан, значит шулюкеннэс песокон киськаласо или поимон синнэзат – слепман* («Глаза откроешь, шулюкены песок или золу в глаза бросят – ослепнешь») (ПМ: Кос., Порошево, 57).

В северных районах распространено представление о том, что *каляны, чуды, черти* портят воду (если по воду ходили в темное время суток), бросая в ведра нечистые предметы. Южные коми-пермяки верили, что *шуликуны* могут загрязнить воду и продукты в доме человека, если их заранее не благословить крестным знаменем: *Баитлисё, шуликуныс эд пырас, кытён не кресталёныс некытишом, чистё коккесё грезёссьотё, ситёссьесё сюас <...>, быдёс сёя сэтёнка миськалас ваас, или пизьын* («Говорили, шуликун зайдет, где не перекрещено, ноги грязные засунет <...>, всё он в воде вымоет или в муке») (ПМ: Куд., Пятина, 202). Все, что люди оставляют без благословения, подкарауливают и севернорусские *шуликуны* [Власова, 2001: 562]. Только в повествованиях о *чудах* говорится, что они боятся молитв и колокольного звона (ПМ: Кос., Зинково), в этих примерах они отождествляются с персонажами *чудных лет* – времени, когда не было церквей, и с древней чудью, убежавшей от крещения [Грибова, 1975: 113]. В них также подчеркивается антагонистичная сущность святочных персонажей, противопоставленность их миру людей, и просматривается влияние на становление образа идей народного православия.

Коми-язьвинцы рассказывают о свадьбе *шуликинов* [Чагин, 1997: 57]. Свадебная тематика – одна из главных в святочных гаданиях коми-пермяков. Иногда звуки свадебных колоколов, слышимые гадающими, интерпретируются как совершение обряда духами: «Глаза закроем и слышим свадьбу: тинь-тинь-тинь. Видимо, чуды свадьбу играют – звон слышат. А потом говорят, что в деревне будет свадьба, кто-то выйдет замуж» (ПМ: Куд., В. Юсьва, 140). Более четко тема свадьбы святочных персонажей выражена в представлениях соседнего с коми-пермяками русского населения Юрлинского района [Черных, 2007: 117], которые, в свою очередь, могут восходить к широко распространенным поверьям о предсказании мифологическими персонажами замужества или женитьбы.

Достаточно богата звуковая характеристика святочных персонажей. Посредством звуков они предсказывают будущее, можно услышать их плач, смех, разговор, веселье, топот, шум хозяйственной деятельности (просеивание муки, строгание). Каждый звук по ассоциативному признаку определяет то или иное событие. В редких текстах приводятся реплики духов, их характеризует повторение слов, нечеткое произношение, русскоязычный разговор: *А кор нё Крешеннё понас продитны, дак кыллисё вот нё чюддэз шуёны: “Ой, наши едут, наши едут!”* («А когда Крещение заканчивается, слышали, как *чуды* говорят: “Наши едут, наши едут!”») (ПМ: Кос., Цыганова, 279).

Итак, образ святочных персонажей достаточно сложный. Они выступают как совокупность нечистой силы, на что указывает многообразие их названий, их вездесущность и множественность. Время их появления указывает на связь с «нижним», темным и холодным, миром. Каждый из номинантов не выходит в своих проявлениях, характеристике внешности и функций за рамки образа святочного существа. В описании их облика и поведения особенно акцентируется противоположность их миру людей. В представлениях о святочных духах у коми-пермяков наблюдаются локальные различия. Они обусловлены историческими процессами, различной степенью влияния православия, а также особенностями межэтнического взаимодействия. В целом характеристики персонажей Святков у коми-пермяков схожи с поверьями других народов северной части России, что объясняется общими природными условиями и культурными связями разных регионов. Своеобразие коми-пермяцкой традиции выражается, прежде всего, в некоторых номинациях духов, отдельных их характеристиках.

Вунишöрика (Полудница)

В период цветения злаковых культур активность обнаруживают разные персонажи – *чуды*, лесные, водяные духи. Но сезонность проявления характерна, в основном, для духа-покровителя посевов – *вунишöрики* (*вун* – ‘день’, *шöр* – ‘середина’, в сев. наречии – *лунишöрика*; аналогично названию русского персонажа – *полудница*). Другие наименования духа – *оборони́ха*⁷⁹, *поборони́ха* – русскоязычного происхождения. Кроме этого, духа полей называют *бабошорика* (от *баба* и *шöр* – ‘середина’), *Баба Яга*, *полуденные чуды*, *ыб чуд* – ‘полевой чуд’, *ыб дядь* – ‘полевой дядя’, *сюбаб* – ‘зерновая баба’, *полöкала* – ‘пугало’ (см. приложение: *Карта 4*).

Судя по полевым материалам последних лет, поверья о данном персонаже большей частью присутствуют у южных коми-пермяков, что является следствием большего значения и лучшего развития земледелия в районах их проживания. Среди северных коми-пермяков зафиксированы только отрывочные сведения о покровителе посевов.

Местом появления и обитания *вунишöрики* называется поле, земля [Янович, 1903: 7], злаковые посевы, чаще всего ржи: «Она там, где рожь растёт» (ПМ: Юсьв., Мелюхино, 136). Другие народы местом появления духа поля называют межу, русская *полудница* локализуется в кустах, ямах, огородах, в проруби. *Пöлöзница* у коми-зырян преимущественно ходит по полю, но может появиться и в воде [Налимов, 1907: 21].

Вунишöрика активизируется в полдень во время сева, цветения ржи и жатвы. В одном из рассказов похожий по названию персонаж связывают с ночным временем: *Ойнас по логу лэтчöны, ния бан öстöны. Кытишöмкö лунжöрувкаэз вöлöмась, кытишöмкö лешаккез вöлöмась* («Ночью по логу идут, бересту зажигают. Какие *лунжэрувки* были, какие-то *лешаки* были») (ПМ: Куд., Балкачи, 218). В данном примере и еще в одном дух локализуется в лесу: «Когда в лес пойдёшь, говорят, *лунишöрика* тебя там поймает» (ПМ: Куд., Гришунева, 155).

В представлениях коми-пермяков мифологический персонаж земледельческих участков большею частью невидим для человека. Одним из его проявлений считается дуновение ветра на поле: «Рожь ветром колышется, это она ходит» (ПМ: Юсьв., Пиканово, 89); и последствия данного природного явления: *Чудскöй времена всё шуöны, копна пö быгыльчö, вот этö и шулöмась лунишöрика* («Всё рассказывают про чудские времена, копна катится, вот это называли *лунишöрика*») (ПМ: Кос., Порошево, 57). Обычно считается, что это антропоморфное существо с зооморфными признаками, такими, как обильный волосяной покров и рога: «Идёт мокнатый такой, шерсть такая, ветер качает, качает, рога вот такие, а сам не большой» (ПМ: Куд., Сидоршор, 266). Есть в его внешности элементы общие с растительностью полей – глаза василькового цвета [Великая Россия, 1912: 479] и длинные светлые волосы, напоминающие солому: «Она с желтыми волосами, как зерно» (ПМ: Юсьв., Доег, 37). Кроме этого имеются неестественные для мира живой природы черты – железные пальцы: *Сыссия менö понисö ползöтны, что сэтчин эмöсь көртöвöй чуняась, бессэс* («С тех пор меня стали пугать, что там есть бесы с железными пальцами») (ПМ: Куд., Ошиб, 84). Большею частью покровитель посевов представляется в виде женщины, реже его описывают как мужчину (*ыб дядь*) либо ребенка, либо это некий аморфный образ, без определения его половой принадлежности. Он может быть ростом с колос или, наоборот, очень высоким. Отмечается уродливость или, напротив,

⁷⁹ *Оборони́ха* известна коми-пермякам еще как персонаж сказок, в данном жанре фольклора ее образ во многом совпадает с характеристикой Бабы Яги (ПМ: Гайн.) [Сусачок-Сучок, 2006, с. 33–37]. *Оборони́хой* также называют лесного духа в женском облике [Язык и традиционная культура..., 2007: 59], ее сравнивают с *чудами*, ряжеными: «Эти *чуды*, *оборони́ха*, говорят. Как-то наряжаются, пускают в дом какую-то нечисть» (ПМ: Коч., Мара-Пальник, 174). Многие ее характеристики совпадают с образом *кикиморы*. Этимология названия персонажа может быть связана как со словом «оборона», так и – «оборот», «оборачиваться». Если первая основа функционально подходит для *оборони́хи* – покровителя земледелия, то вторая – для сказочного и демонического персонажа вообще. Также номинация созвучна названию сельскохозяйственного орудия «борона».

красота персонажа. Похожие противоположные черты присущи и славянским представлениям о полуднице [Толстой, 2003а: 34]. Из предметов одежды *вунийӧрики* называют светлое платье, дубас, шамшуру, соломенные лапти (ПМ: Юсьв.), надетую на выворот шубу [Янович, 1903: 7]. Итак, в образе духа присутствуют цвета: белый, желтый, синий; подчеркивается их тождество с цветом полевых растений (васильки, солома).

Обязательным атрибутом *вунийӧрики* (*обороники*) является каленая сковорода: «Во ржи живет Баба Яга, у неё есть калёная сковорода, она детей ловит, жарит и ест» (ПМ: Юсьв., Петрунево, 101). В русских поверьях *полудница* сковородой прикрывает посевы от солнца или сжигает ею кончики колосьев [Зеленин, 1991: 418], а зажарить на сковороде может охранительница гороховища – *кикимора* (Волог.) [Максимов, 1994: 59]. Еще одним атрибутом *обороники* называется борона, которую она подбирает у забывчивых хозяев и тащит на голове по полю [Заветный клад, 1997: 266].

Образ покровительницы посевов у коми-пермяков не богат звуковыми характеристиками, лишь в полдень во время жатвы возможно появление таинственного шума.

Движения *вунийӧрики* плавные и равномерные – как колыхание ржи; она мелькает между колосьями, появляясь то в одном, то в другом месте.

Признаками деятельности духа поля считаются помятые колосья [Заветный клад, 1997: 266], опрокинутые суслоны (ПМ: Коч., Хазово, 152) – то есть какие-либо нарушения земледельческого ритма. Они воспринимаются как следствие игры детей *вунийӧрики* или наказание хозяев. При этом главной функцией *вунийӧрики* считается охрана посевов от негативных климатических воздействий и посягательств людей: «В поле живёт, его стережёт» (ПМ: Юсьв., Мелюхино, 136).

В большинстве современных рассказов *вунийӧрика* выступает как выдуманный для острастки детей персонаж: «Ребят-то пугали, а не видали» (ПМ: Юсьв., Федорово); в других – как реальное явление, сопровождаемое исполнением предписаний времени цветения растений. Все-таки большая часть взрослого населения не верит в существование *вунийӧрики*, но использует ее образ как средство регулирования действий детей. Данная трансформация образа духа поля наблюдается и в русской традиции, в которой в позднее время персонаж перемещается и на приусадебные участки [Померанцева, 1978: 143], что в коми-пермяцкой педагогической практике проявляется слабо. Опасность в лице духа поля для детей выражалась в каленой сковороде, в возможности заблудиться, быть пойманными и плененными: «К *вунийӧрике* попадёте, всё – поймает и больше не отпустит» (ПМ: Юсьв., Тукачево, 241). Покровительница посевов представляется добрым существом, но при нарушении запретов она становится мстительным опасным духом, который может лишить жизни: «А кто ходил, душила того» (ПМ: Юсьв., Савино, 183).

Запрет появляться в поле в полуденное время защищал людей от опасности перегреться на солнце. Коми-пермяки напрямую не отождествляют последствия солнечной активности с образом духа поля, а в мордовских и русских поверьях предполагается, что покровители посевов могут наслать солнечные удары, болезни и лихорадки [Мокшин, 1968: 22; Шарапова, 2001: 421]. Время появления персонажа, ее цветовые характеристики, атрибуты указывают на символическое олицетворение им солнечной энергии. Вместе с тем *вунийӧрика* персонифицирует и другие природные стихии (землю, растительность, ветер) и исполняет несколько функций (является духом полуденного времени, летнего сезона, покровителем посевов, зловредным существом), которые в мифологиях других финских народов распределены между разными персонажами⁸⁰.

⁸⁰ У удмуртов, например, *Му-кылчин* или *Му-кылдысин* – бог земли, *Межа утись* – хранитель полос и меж на полях, *Луд* – бог поля, *Инвожо* – бог полдня, *Зу-кылчин* – дух поля, появляющийся в полдень [Верещагин, 2000: 211–212, 216; Садиков, 2008: 48, 213]; у марийцев: *Норовава* – покровительница урожая, земледелия, *Паксыява* – покровительница поля, *Серыва* (*Норовава*) – покровительница зерна [Девяткина, 1998: 190, 206, 240].

3.2. Духи природного и домашнего пространства

Другую группу персонажей пандемониума коми-пермяков объединяет их прикрепление к определенной части пространства, тогда как время их деятельности мало зависит от сезонов года. К данной группе относятся духи природных стихий и построек. Отчасти сюда же можно включить *вуншöрику* и некоторых святочных персонажей, так как для них тоже характерно указание на место пребывания.

Вöрись (Лесной)

В повседневной жизни коми-пермяков наблюдается разное отношение к духу леса и его имени. Одни используют в речи русский аналог – *лешак*, *леший* – как бранное слово, другие остерегаются упоминать его. Название лесного относится к табуированным словам, его произнесение считается равнозначным его призыванию. Запрет на употребление его имени повлиял на появление множества номинаций духа, эпитетов и иносказательных имен. Часть названий отражает пространственную привязанность духа к лесу – это такие номинации, как *вöрись* – ‘лесной’, *вöрдядь* – ‘лесной дядя’, *лесной царь*. Другие номинации выделяют внешние признаки духа: *ыджыт* – ‘большой’, *ыджыт дядя* – ‘большой дядя’, *ыджыт морт* – ‘большой человек’, *ыджыт лес* – ‘большой лес’, *кузь дядя* – ‘высокий дядя’, *кöспель* – ‘сухоухий’, *сюра-пеля* – ‘рогатый-ушастый’, *виселистый*, *киззя-виззя* (от слов *кизь* – ‘пуговица’, *визь* – ‘полоска, черта’, возможно, имеется в виду «пуговицы, расположенные в ряд»). Называют его просто *дядя*, *дяденька*, *дедушко*. Эти номинации, возможно, указывают на генезис духа, связь его с культом предков. Наименование может строиться на функциональной значимости персонажа – *начальник*, *медыджытыс вöрас* – ‘самый большой в лесу’. Помимо широко распространенного названия *лешак* для обозначения духа в отрицательном значении применяют термины: *страм* – ‘срам’, *черт*, *калян*, *сатана*, *вукавöй* – ‘лукавый’, *неприятной*. Жену лесного называют *лешачиха* или *вöр инька* – ‘лесная женщина’. Можно заметить, что большая часть русских названий имеет негативную окраску. Использование русскоязычных терминов показывает изменение оценки и отношения к мифологическому персонажу при воздействии русской и православной культур, когда лесной причисляется к нечистым существам⁸¹. Коми-пермяки в отдельных случаях обращаются к *вöрись*, называя его личными именами: Митрофан Митрофанович, Вихор Вихоревич, Милев [Теплоухов, 1895: 297; Жаков, 1903: 418; Ожегова, 1971: 106], Виктор Викторович, Федор Фролович, Федор Федорович, Тимофей Иванович, Захар Федорович [Четина, 2010: 62], Иван Горнозович, Чурма, Тыртыга Чурнаш, лешачиха Öрина – ‘Ирина’, (ПМ: Гайн., Кос., Коч.). Сдвоенные имена употребляются в письменных и устных прошениях коми-пермяков при пропаже скота. Такой же обычай существует у русских Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа [Бахматов, 2003: 277; Словарь русских говоров, 2006: 237]. Повтор является характерной чертой заговорной традиции, используется для усиления магии слова [Головачева, 1993: 198]. Ряд имен лесных духов свидетельствуют об их династических отношениях – Гарнуз Иванович, Музгарт Иванович, Руслан Музгартович [Конаков, 1996: 65]. Происхождение имени Вихор Вихоревич К. Ф. Жаков связывает с тем, что он «бог лесного вихря, ветра» [1903: 418]. Ф. А. Теплоухов отмечает, что, по объяснению колдуна,

⁸¹ Употребление того или иного названия коми-пермяками в быту может зависеть от конкретной ситуации: если человек раздражен, недоволен – употребляет бранные эпитеты, если желает задобрить духа – уважительные, ласкательные: *Сйö кöспельöн шööны, лешакöн, одуванчикöн. А кöр уджасыны не хочешь, токо горöтван: “Одуванчик, отсав”. Кöр пилыс оз уджав вöрас, а эсся кöр вöгасын, да пивасö мыр бердас эжелышитан, висьтаван: “Кöспель, сволочь”* («Его сухоухим зовут, лешаком, одуванчиком. А когда работать не хочешь, скажешь: “Одуванчик, помоги”. Когда пила в лесу не работает, когда рассердишься, пилу о пень ударишь, говоришь: “Сухоухий, сволочь”») (ПМ: Юсёв., Ошиб).

писавшего *кабалу*, в то время принято было «прежнее (языческое) имя и отчество лесного – Вихор Вихоревич заменять новым (христианским) – Митрофан Митрофанович...» [1895: 297]. Имя Чурма, возможно, имеет защитное значение и связано с выражением «чур меня», которое коми-пермяки произносят при появлении вихря или фантома в местах запрятанного клада. Номинация Тыртыга, предположительно, может иметь звукоподражательную этимологию либо связана с коми-пермяцким словом *тыртны* – ‘наполнить’, ‘замести’, ‘выполнить’ и т. д. (*тыр* – ‘полный’, ‘много’) и означает его способность в виде ветра заметать дороги.

В одном из примеров лесных обозначают Кокра и Мокра (ПМ: Гайн.). В другом рассказе *Кокрой-Мокрой* называют уже *кикимору* (ПМ: Кос., Порошево). В коми-зырянском тексте *Кокля-Мокля* – это дух промысловой избушки [Мифология коми, 1999: 198]. Все варианты номинаций объединяет одинаковый сюжет – сообщение о смерти мифологического персонажа. Н. Д. Конаков предполагает русские корни данного названия, прообразом которого могло быть нечистое существо, черт [Мифология коми, 1999: 198].

В качестве названия лесного духа в заговорной традиции, связанной с выпасом домашних животных, зафиксировано употребление имени православного святого – Свето-Власей (Святой Власий) батюшко (ПМ: Коч., Юкеево). День Святого Власия празднуется 24 февраля. По народной традиции Власий считается покровителем коров [Рогов, 1860: 22]. Скорее всего, общие функции православного святого и мифологического персонажа коми-пермяков (покровительство животным) обусловили соотношение и совмещение их образов в народных верованиях.

Лесной дух в представлениях коми-пермяков имеет разные ипостаси. Во-первых, он может предстать в виде природных явлений и объектов. Чаще всего это ветер или вихрь. С ним также связывают появление тумана: «Из дому выйдет, туман будет, ветер поднимается» (ПМ: Гайн., Кебраты, 147). Ипостасями лесного духа считают возникающие на пути человека и затем обычно исчезающие деревья, пни, чурки (ПМ: Афан., Кос., Коч.), или реально существующие деревья. Например, в одном из рассказов самое высокое дерево в лесу считают «хозяином», и в народных интерпретациях оно идентично лесному духу (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Или ель, на которой повесилась девушка, тоже в мифологическом сюжете соотносится с образом лешего (ПМ: Куд., Виль-Шулай, 88). В обоих рассказах якобы реальное событие, связанное с деревом, дополняется мотивом сновидения, которое и указывает на названные связи. Описывают духа и в виде огненной копны (ПМ: Коч., Шорша, 53). Все указанные явления отличаются необычностью и таинственностью, чем, наверное, и обусловлена их мифологизация.

Во-вторых, *лесной* описывается в зооморфном и орнитоморфном облике. Он показывается в виде ворона, зайца, собаки, медведя.

И, в-третьих, это преобладающий в рассказах коми-пермяков антропоморфный вид персонажа, часто контаминированный зооморфными чертами, которые становятся признаком его отличия от людей: волосатость, копыта, рога, беспалость: «На лицо смотришь – как человек, а ноги шерстяные и копыта» (ПМ: Куд., Новоселова, 189); «с рогами он, большой, в дом не поместится» (ПМ: Юсьв., Казенная, 110); «у лешего два пальца только» (ПМ: Кос., Несоли, 41). Наличие в антропоморфном образе фитоморфных черт встречается редко.

Персонаж не всегда имеет четкие очертания, поэтому его иногда сравнивают с тенью: «Выше леса, или тень за тобой – это леший» (ПМ: Юсьв., Тимино, 132). Либо видимой оказывается только часть его тела: *угёвас керку дынас эт сувда коккез чочкомось тыдаёны* («в углу у дома большие белые ноги видны») (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 181). Неполнота формы в визуальном восприятии, по словам С. Ю. Неклюдова, указывает на рубеж видимости, что является признаком маргинальной зоны [Неклюдов, 1979: 133141]. Особенно *вёрись* скрывает от человека свое лицо и глаза: «А он крутится, пьет, ест, а лицо не показывает» (ПМ: Коч., Киршино, 272).

Чаще лесной дух появляется в виде мужчины, реже говорится о лесной женщине. Выделяются территории, где преобладают рассказы о лесной женщине⁸². Леший может показаться знакомым человеком или незнакомцем, быть пожилым или молодым: *Зонка ыджыт кодь, пеля шапка* («Парень высокий, шапка-ушанка») (ПМ: Куд., Сюзь-Позья, 120); «Пила застряла, я сказала: “Лешак”. А потом во сне увидела на том же месте белого старика с бородой» (ПМ: Юсьв., Бажино, 232). Лесные духи делятся на старших и их подчиненных [Подосенов, 1886: 23]. Градация отражается в их внешних чертах, одежде, занятиях и функциях⁸³.

Вөрись описывают высотой с лес, но он может изменять свой рост: *Сія ыджыт, вермас учётжык, и сэтшым – лилипуттик* («Он большой, может стать поменьше, и таким – лилипуттиком») (ПМ: Куд., Кекур, 201). Отмечают необычно тяжелый вес *вөрись*. Когда он садится на транспортные средства, они не могут тронуться с места: «Старик ехал на лошади с сани. Из лесу вышел мужик, сел на сани. Лошадь с места не может тронуться. <...> Мужик перекрестил сани – он исчез» (ПМ: Юсьв., Секово, 197).

Наделяют *вөрись* безобразными чертами: «Леший лохматый, одежда порванная, отрепья, как у обезьяны» (ПМ: Юсьв., Гавино, 18); «Когти длинные, сам небольшого роста, а тяжелый, лицо страшное не показывает» (ПМ: Юсьв., Секово, 197). Аномальными во внешнем облике персонажа являются названные зооморфные черты, а, кроме этого, сухие уши [Янович, 1903: 4], длинные руки: *киэз подулөдзас* («руки до подола») (ПМ: Кос., Цыганова, 279), кривые ноги (ПМ: Гайн.), плоская голова – «лицо толщиной с лист бумаги» (ПМ: Куд., Виль-Шулай, 88). Характерным для него считается отсутствие бровей и ресниц. Наоборот, подобно животным, он имеет волосатые ноги: «Ноги, говорили, что лохматые» (ПМ: Кос., Несоли, 41); горящие в темноте глаза: «С ёлками рядом идёт, как огоньки две штуки видно, глаза видимо» (ПМ: Куд., Ошиб, 84); блестящие зубы: *Сьөд шинельён, киссьөз токо зяйөт дөс, и пинньөз зяйөт дөс* («В черной шинели, все пуговицы блестят, и зубы все блестят») (ПМ: Кос., Коса, 178). Из рта или ноздрей [Ожегова, 1961: 13] *вөрись* испускает огонь или дым: «Со рта у него, как курит, – огонь шёл» (ПМ: Гайн., Кебраты). Жену и дочерей лесного описывают красавицами: «Коса у неё до земли, очень красивая» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 104).

Одежда *вөрись* повторяет костюм человека. Если мифологический персонаж появляется в облике знакомого человека, то одежда может выступать признаком этого лица: *Миша, сія рубашканас* («Миша, в его рубашке») (ПМ: Кос., Коса, 178). Характерным может быть сословная или национальная принадлежность костюма – крестьянская, солдатская, богатая, русская (ПМ; см. также: [Смирнов, 1891: 270]). Описывается мифологический персонаж в запоне, рубашке, шабуре. Одежда лесной женщины ничем не отличается от крестьянской: *Чышьяна, визиткаа, юпкаока, сапога* (В платке, визитке, юбке, сапогах) (ПМ: Куд., Кува, 198). Необычными в наряде *вөрись* являются блестящие пуговицы и галстук (ПМ). Одежду лесной запахивает на левую сторону [Смирнов, 1891: 276]. На ногах носит лапти, кирзовые (ПМ: Кос.) или лаковые [Заветный клад, 1997: 274] сапоги, может оказаться босоногим (ПМ: Кос.). В описаниях обращается внимание на головной убор *вөрись*: *пеля шапка* (ушанка) (ПМ: Куд.), необычно «большая шляпа» (ПМ: Кос.), четырехугольная шапка (ПМ: Гайн.), уздечка на голове (ПМ: Куд.). Наряд его мало отличается от одежды человека. Необычными являются профессиональные костюмы, не характерные для деревенской коми-пермяцкой среды. Согла-

⁸² Рассказы о лешахихе, по частоте записанных текстов, преобладают среди коми-язьвинцев и коми-пермяков, проживающих в округе с. Кува Кудымкарского района.

⁸³ Иерархия лесных духов наглядно представлена в сюжетах о суде лесных. ...*Ой, сымда сэтшён народа, сякёй, дөс сэтшым красивой, дөс кодя народ. Три человека пызан сайын пукалны, токо вежсь, югйалны кизьдныс. <...> Начальствоыс сэтшин өддьон кодясь. А этнья, мянөс ня бы дөс мый и керисё* («...Ой, столько там народу, разные, все такие красивые. Три человека за столом сидят, только желтые сияют пуговицы. <...> Начальство там очень хорошее. А эти [остальные], они бы с нами что бы только не сделали») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Старшие лесные, таким образом, выглядят более солидно, исполняют руководящие роли и оцениваются положительно.

симся с Е. М. Четиной и И. Ю. Роготневым в том, что данные черты свидетельствуют о высоком статусе мифологического персонажа [Четина, 2010: 51].

В цветовой характеристике одежды, волос и общего образа лесного духа преобладает белый цвет: «весь в белом стоит, худой, большой» (ПМ: Кос., Гавриково, 66), *сэтишм красивой, чочком юрсиа* («такой красивый, с белыми волосами») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256); он передвигается на белой или «голубой» лошади. Отмечается черный цвет: *сьод шиноль* (черная шинель) (ПМ: Кос., Коса, 178), «старуха с пряслицей в черной одежде» [Смирнов, 1891: 268]; красный – красное платье, красные гранки шапки, красная рубаха; и синий – шабур и кушак (ПМ) [Смирнов, 1891: 268]. Хроматическое описание одежды обычно совпадает с цветовыми характеристиками крестьянской одежды коми-пермяков, тогда как части тела и силуэта (белый, серый или темный) отражают ощущение призрачности образа.

Редко обозначаются атрибуты, которые имеет *вöрись*, он может опираться на палку, иметь топор за поясом, плести лапти (ПМ: Кос.), лешачиха приходит с прялкой. В. М. Янович пишет, что представляют лесного непременно с сумкой за плечами [Янович, 1903: 4].

Спутником *вöрись* называется собака: *Рядом пон сэтишм ыджыт* («Рядом собака такая большая») (ПМ: Кос., Коса, 178). Передвигается он верхом на лошади: *ся вöлön гöняйтö, кок-кез чуть не му кузьöt кыскасьöны* («Он на лошади гоняет, ноги чуть не по земле волокутся») (ПМ: Куд., Балкачи, 218); или на самолете: «А тут ураган летит, и самолет. Самолет – как палка, поперек крест, на поперечине сидит человек в красной рубахе» (ПМ: Куд., Пятина, 63). Образ лесного-всадника известен в разных местах Коми-Пермяцкого округа, но больше всего текстов записано на территории Кочевского района, то есть отмечается локальное распространение данного сюжета. Как правило, конь лесного белого или «синего» окраса, что указывает на его призрачность. Именно на светлом коне ездили к духу и *тöдись* [Грибова, 1975: 80]. Сам образ соотносим с остальными мифологическими персонажами в виде всадника на коне. Пробразом лесного духа как пилота самолета может быть одна из традиционных его ипостасей – ветер или вихрь. В нем явно выражены и знаково-символические предпочтения советского периода – красная рубаха и самолет как транспорт XX столетия⁸⁴.

Особенностью видений является внезапное исчезновение лесного духа и отсутствие следов: *Бергöтчышитi, понi видзöтны: некин одзам абу* («Обернулась, посмотрела – уже нет никого») (ПМ: Куд., Кува, 283); *Сигаркасис адззан эд биоксö, биыс öзйышитас, бöр кусышитас, öзйышитас, кусышитас. <...> А тиын дукус эз кыв* («Виден же огонек сигареты: загорится, потухнет, загорится, потухнет. <...> А запаха дыма не было») (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 181). Лесной часто просто стоит на одном месте или движется параллельно человеку, не позволяя приблизиться к себе: «Пальцем меня манит, ничего не говорит. Я хочу близко к нему подойти, а он уходит» (ПМ: Кос., Зинково, 250). Можно отметить в его движениях повторяющиеся действия, такие как хлопанье в ладоши [Четина, 2010: 46], равномерное перешагивание с ноги на ногу, кружение. Данные характеристики подчеркивают эфемерность видимых образов, их сверхъестественное происхождение. Но существуют и исключения, когда движения персонажа не выдают его инаковости, они обычны для человека.

Множественность внешних типов духа создает неясное впечатление о его истинной наружности: он часто преображается, меняется. Постоянное перевоплощение становится одной из существенных характеристик данного персонажа. Условно, близкой к «настоящей» сути *вöрись* можно считать тот его образ, в котором он предстает перед человеком в своем доме – в виде обычного человека (при этом часто высокого роста), тогда как все природные

⁸⁴ Первые самолеты на территории Коми-Пермяцкого округа появились в послереволюционный период, они были основным транспортным средством для дальних маршрутов в конце советского периода, а в постсоветское время авиаперевозки населения были прекращены.

явления, фитоморфные, зооморфные и орнитоморфные ипостаси носят временный характер, обусловлены его ролью и функциями в конкретных ситуациях вне его жилища.

Знаком присутствия лесного духа при отсутствии зрительных образов считается колыхание травы, деревьев, плеск воды под воздействием ветра или вихря: «Если ветер с травой играет, говорят, что леший идёт» (ПМ: Юсьв., Казенная, 110); *Лешакыс васё пондiс вуджыны, ачыс оз тыдал сiя, токо ваыс бурлитö, кыдз волна* («Лешак начал речку переходить, самого не видно, а вода бурлит, как волна») (ПМ: Гайн., Мысы, 59). В виде вихря он может поднять копну сена, кучу хвороста или человека, он может бросать в человека различные вещи: *сывö пондасö всякöйнас шупкыны: кокорканас, грезь комокнас, увнас* («начал в нее все бросать: кокору, комки грязи, сучья») (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 24). Знаком *лесного* считается дым, регулярно поднимающийся в лесу, на болоте или холме. Предполагают, что именно в этих местах находится его жилище.

Разного рода звуки в лесу считаются проявлением лесного духа – звук шагов, топот лошади: «слышим: едет на лошади, – шум такой» (ПМ: Юсьв., Казенная, 110); «рядом идет, скрипит прямо ломом» (ПМ: Куд., Ошиб, 84); уханье и оханье: «дочь его впереди идет, ухаёт, охаёт» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 104); «Афоня в лес ходил, охотился: “Вот сегодня так филин ухал, я даже зайчика не убил”. Как охраняет» (ПМ: Юсьв., Б. Они, 170). Звуковое проявление духа связывает его с орнитоморфным образом. Примечательно, что в мифологии манси в образе филина представляется дух ветра [Мифология манси, 2001: 64–65]. У коми-пермяков воззрения о ветре и филине, в его аудильном восприятии, также соединены, но в верованиях о *вöрись*. Лесному приписывается стук топора в лесу, бречание ведра: «В лесу я слышу кызкыз – строгаёт» (ПМ: Кос., Пуксиб, 282). С ним связывают звук кашля, плача, музыки, крика и хохота: «дверь туда-сюда ходит, музыка, свадьба у них» (ПМ: Гайн., п. В.-Лупья, 142); «в лесу: ха-ха-ха, – смеётся мужик так громко, то так заревет» (ПМ: Юсьв., Симянково, 52). Характерным звуком для *лесного* считается вой ветра, подражание животным и птицам. Необычность их выражается в громкости, таинственность – в копировании голосов тех людей, которых в данный момент нет в лесу.

В большинстве случаев подобные звуки в лесу воспринимаются как знак, предупреждение о беде, о перемене в жизни. Реже встречается их понимание как выражение недовольства *вöрись* и способ напугать человека. Смех лешего в русских представлениях Н. А. Криничная объясняет пограничностью персонажа, когда он «обеспечивает возможность перехода от одного состояния в другое», после смеха леший исчезает [1993а: 27]. В коми-пермяцких быличках смеющийся лесной дух описывается редко, он остается невидимым, смех воспринимается как угроза и знак опасности [Хлопов, 1852: 170].

В речи *вöрись* редко выделяются особые, несвойственные человеку признаки: *Кыдз морт баитö тэкöт* («Как человек разговаривает с тобой») (ПМ: Кос., Цыганова, 279). Вступая в диалог, он может поддержать беседу и ничем себя не выдать: «Как братанник, лесной привиделся, поздоровался, закурили, и про жену спрашивает» (ПМ: Куд., Ленинск, 139). Необычным и подозрительным оказывается молчание, немота как нестандартное поведение: *Отпыр горöтчи, мыся, чисто эн öкты, меным коль. Шы оз сет* («Один раз крикнула: всё не собирай, мне оставь. Ничего не отвечает») (ПМ: Куд., Кува, 283). Признаками инаковости может быть чужой язык: *Мыйкö баитöны между собой, а оз вежöрт, мый баитöны* («Что-то говорят между собой, а не пойму, что говорят») (ПМ: Кос., Коса, 178). Часто лесной дух говорит с коми-пермяками по-русски. Странность звукового и речевого поведения выражается в криках, зовах, окликаниях, протяжных звуковых сигналах: «Максим, поверни!» (ПМ: Юсьв., Казенная, 110). Он подражает речи людей: «Мы кричим – боком также» (ПМ: Юсьв., Виже-лово, 195). Речь его часто лаконична, немногословна. Он не чуждается бранной лексики, в его репликах присутствуют повторы: «Сумела, – говорит, – сумела, сумела. Всё, уходи, не мешай на дороге!» (ПМ: Гайн., Кебраты, 150). Слова лесного носят нравоучительный харак-

тер, имеют предупреждающее, гневное, угрожающее значение или выражают его удивление: «Уйди в сторону, а то плохо будет!» (ПМ: Кос., Панино, 1); *Кокраыслö висьтал, Мокрасö виисö война вылын* («Кокре скажи, что Мокру убили на войне») (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 125); *Но, ме ыджыт-ыджыт новья, а кинкö эшö ыджыдыжыкö новйö!?* («Я большие-пребольшие ношу, а кто-то еще больше моих носит!? [о размере лаптей]») (ПМ: Куд., Бобунево, 234).

В представлениях коми-пермяков лесные живут, как обычные люди: они плетут лапти, выращивают хлеб, держат скотину, занимаются торговлей, воюют друг с другом. Следы битв считаются поваленные деревья. У них рождаются дети и играют свадьбы. Дома лесных всегда крепкие, богатые. По представлениям лупьинских коми-пермяков дома лесных имеют всего три угла и выстроены из стекла (ПМ: Гайн.). В одной из коми-пермяцких сказок четырехугольный дом Бабы Яги становится по ее приказу сначала с тремя углами, затем с двумя и, наконец, с одним [Заветный клад, 1997: 35–40]. В данном случае неполноценность предметов может выступать признаком иного мира, как явления, не до конца раскрываемого человеку, и связана с мотивом слепоты. Возможно, треугольное жилище, то есть имеющее форму пирамиды, связано с представлениями о естественных возвышенностях, так как еще одной формой жилища или местом обитания духа называется гора (холм). Отметим, что внешние черты *вöрись*, его пристрастия и функции во многом совпадают с представлениями о горных духах хакасов [Бурнаков, 2006: 23–41]. В эпизодах коми-пермяцкого эпоса и других мифологических жанрах можно обнаружить элементы почитания гор⁸⁵. Пример о соотношении естественных возвышенностей с образом лесного духа показывает, что в представлениях о нем присутствует почитание данных природных объектов и воззрения на связанные с ними природно-климатические явления.

Верят, что *лесной* забирает, крадет, уводит к себе людей (прóклятых, тоскующих, самоубийц), и особо отмечают его «пристрастие» к женщинам, о котором писал еще И. Н. Смирнов [1891: 276]. Данные поверья становятся мотивом отдельных сюжетов мифологических рассказов и характеризуют лесного как нечистого духа, вводящего людей в грех, как антипода морально-нравственной системы общества. То есть в этих сюжетах дается однозначно отрицательная оценка персонажа.

Вöрисю приписывается прожорливость, он за раз съедает несколько караваев хлеба: *Понöн пö локтö. Сылöн козяйкаыс, инькаыс эттишöм шöмдöссö пöжалö. Ся сйö бурадз сёяс поныскöт, и оз и пöт* («Собакой приходит. Его хозяйка, жена квашню хлеба печет. Собака ест с хозяином и еще не наедается») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). В одном из вариантов преданий о борьбе Перы-богатыря с лесным духом последний называется людоедом (ПМ: Гайн., Сойга, 119). По поверьям лупьинских коми-пермяков, из его рациона исключена щука, что объясняется наличием в ее голове кости в форме креста: *Щукаыслöн юрас эм крес. Ачыс ся некресь-öсь, лешöйыс, сйö ся оз лысь сйны* («У щуки в голове есть крест. Сам леший не крещеный, ее он есть не смеет») (ПМ: Гайн., Сойга, 141). В то же время щука может быть врагом лешего как одна из ипостасей водяного. Особое пристрастие *лесной* испытывает к табаку и хмельным напиткам, которые часто оставляют ему в качестве гостинца.

Для образа *вöрись* типичны гротескные черты. Они выражены в его внешних признаках (высокий рост), в его способностях (сильный, быстрый), в его проявлениях (громко смеется, испускает неприятный запах [Климов, 2007: 215]), в его нравственных качествах (злой или справедливый), в его экономическом состоянии (богатый). Вера в силу «лесного хозяина»

⁸⁵ Древний народ чудь, по преданиям коми-пермяков, выбирал для поселения преимущественно естественные возвышенности [Лимеров, 1996а: 67], это отражается в настоящее время в местной топонимике – *Чучкёй мыс* (ПМ: Куд., Мазунина). В горах в летний период приходилось жить герою народных преданий и эпосов Пере-богатырю, так как его не держала мягкая земля болот [Ожегова, 1971: 103]. Богатыри в сказках и мифах превращаются в горы и камни, после чего прекращается их рост [Ожегова, 1971: 103, 117–118; Чагин, 1993: 17; Сусачок-Сучок, 2006: 26]. Нужно отметить, что к зоне предгорий относится только территория проживания коми-язьвинцев, на территории Коми-Пермяцкого округа местность холмистая.

у коми-пермяков наиболее устойчива и несравнима с представлениями о других демонических персонажах. Кажется, что он вездесущ, может появиться где угодно, все слышит и знает. О широте его воздействия на жизнь человека могут свидетельствовать примеры бранных выражений, в которых он называется причиной неудачи: «Выпьют да упадут, так всё на *лешака* говорят. Я деньги потеряю, так всё *лешака* ругаю» (ПМ: Кос., Подьячево, 35).

Отношение к лесному духу амбивалентно: его почитают и боятся; его сравнивают и с водяным, и с Богом: «Сильнее *вакуля* и *вöрися* никого нет» (ПМ: Кос., Пуксиб, 253); «*Лешак* и Бог вместе, говорят, живут» (ПМ: Кос., Подьячево, 35); «Не надо *лешака* поминать. Это небесная сила» (ПМ: Куд., Плешково, 15). В текстах мифологических рассказов, записанных в конце XIX в. И. Н. Смирновым, лесной дух, *Ен* и медведь сражаются с водяными духами [Смирнов, 1891: 268–275]. Только в случае с медведем, который собирался съесть водяного, человек помогает последнему. В остальных вариантах водяной характеризуется как негативный персонаж, антагонист и *лесного*, и *Ена*. По коми-зырянским представлениям, *вöрса* борется с водяным духом в полдень [Гагарин, 1978: 35], что определенным образом символизирует борьбу «верха» и «низа». Подобно *вуншöрикe*, образ *вöрися* связан с растительностью (лесом), которая оживает в летнее время, когда активно солнце. Его покровительство над деревьями отмечено в одном из примеров, где дух в виде вихря «хоронит старуху» – валит старую ель (ПМ: Коч., Кузьмина). Как нечистая сила, лесной боится креста и молитв: *Лешакыс оз молитвасö вермы тöдны, и сiя сывö вредно* («Леший молитву знать не может, она ему вредна») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256); с ним связывают представления об аде: *Вакрамеш вот лешачикаыс дьнö инь-дöны* («В ад, к лешахице посылают») (ПМ: Куд., Мучаки, 262). Неоднозначное отношение к *лесному* у коми-пермяков сложилось, вероятно, не только вследствие влияния христианства, но и как закономерное отражение позитивного и негативного опыта использования лесных ресурсов, несмотря на это, персонаж занимает одно из главных мест в коми-пермяцком пантеоне.

В коми-пермяцких представлениях нет четкого выделения отдельных персонажей болота. Болото совмещает лесную и водную стихии, и в мифологических рассказах сверхъестественные явления на болоте, как правило, связаны с образом лесного духа, лешахицы, распространен мотив блуждания на болоте, как и в лесу. Кроме этого на болоте локализуют *кикимору*, *Бабу Ягу* и схожего с ней персонажа – *Лёму*⁸⁶ [Заветный клад, 1997: 271].

Ваись (Водяной)

Наименования духов водоемов разнообразны. Прежде всего называют его *ваись* – ‘водяной’. Большая группа названий включает термин *куль*: *вакуль* (где *ва* – ‘вода’), *вакулись*, *кульшун*, *кульпиян* (*пиян* – ‘ребенок, дите’). Часть номинаций связана с обозначением характерных черт мифологического персонажа: *ичетки*⁸⁷ (*учёттик* – ‘маленький’), *кузьюрсиа* – ‘длинноволосый’, *сорваись* – ‘путальщик’⁸⁸. В Гайнском районе водяных называют *вабес* – ‘водяной бес’, *бес*. В Ленинском сельсовете Кудымкарского района возможно его обозначение *вагöг* – ‘водяная пуповина’, подобно названию банника. Среди северных коми-пермяков не зафиксировано употребление номинаций *кульпиян* и *кульшун*, но ими часто используются общие термины,

⁸⁶ *Лёма*, или *Ёма* – сказочный персонаж в виде старухи, часто обитающей в лесу, за рекой, помогающей или вредящей людям (см.: [Мифология коми, 1999: 155–156]).

⁸⁷ О водяных-ичетиках, происшедших из утопленных в воде младенцев, пишет И. Н. Смирнов, опираясь на сообщение А. Н. Шатрова о традициях глазовских пермяков (коми-зюздинцев) [Смирнов, 1891: 248]. Поверья об *ичетиках* зафиксированы и среди северорусского населения (Вятская, Вологодская губернии) [Власова, 1995: 168].

⁸⁸ Название *сорваись*, вероятно, восходит к слову *сорлавын* – ‘мешать’ и обозначает того, кто мутит воду, т. е. объясняет появление водоворотов. Интересно, что в южном наречии окончание слова повторяет наименование водяного – *ваись*.

такие как *черт*, *сатана*, *лешак*. Зюздинские коми-пермяки называют водяных *ишишигой*⁸⁹, *чер-тями*. В настоящее время повсеместно распространено название *русалка* (см. приложение: Карта 3). Заимствование этого слова и его широкое распространение, скорее всего, произошло в XX в. через литературные источники. *Русалкой* называют водяных духов женского пола с длинными волосами, также изредка употребляют номинацию для обозначения персонажей с похожими внешними признаками, место появления которых не связано с водоемом, это может быть лес, конюшня. То есть вместе с заимствованием термина «русалка» за персонажем сразу закрепились его внешние черты и преимущественная привязанность к водоему. Водяные могут иметь свои имена, которые звучат в обращениях их друг к другу, например, *Зэтю*.

Употребление тех или иных названий духов характеризует отношение человека к персонажам и определяет их место в структуре пандемониума. Например, термин *ваись*, в отличие от названий с основой *куль*, терминов *бес* и *черт*, не выражает негативного отношения. Номинации могут обозначать ранг персонажа в системе иерархии духов, о чем свидетельствует один из примеров: «*Ваись* – хозяин в воде. *Вакуль* – водяной» (ПМ: Кос., Панино, 91). Водяные *кульпияны*, судя по названию – это дети *Куля*.

Ваись представляется коми-пермякам в виде человека или щуки. В единственных примерах им называют похожее на черную собаку существо или большого мохнатого паука (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Щука выделяется большим размером или поведением: лежит на берегу, говорит человеческим голосом [Смирнов, 1891: 273; Заветный клад, 1997: 267–269]. Коми-пермяки не используют щуку для поминального рыбного пирога⁹⁰, объясняя это ее хищной природой или отсутствием чешуи (рыбой без чешуи не поминают). Щучью челюсть использовали как талисман, как магическое средство в промысловой деятельности, в быту и в народной медицине [Белицер, 1958: 323; Грибова, 1975: 48]. Общеизвестно, что в голове щуки есть кость в виде креста. В Косинском районе записано поверье о том, что в озере Вадты живет щука, не имеющая креста в голове (ПМ: Кос., Коса, 273). В коми-зырянском мифе щука без креста называется творением *Лешего* – антипода *Ена* [Му пуксьом, 2005], которого можно приравнять к образу *Куля*. Вероятно, почитание щуки как крупной хищной рыбы достаточно древнее, общее для пермских народов, но данные предания уже явно отражают христианские мотивы. Часто в современных рассказах водяной представляется получеловеком, полурыбой, вместо ног он имеет рыбий хвост: «Как русалки, водяные русалки, не рыба – не человек» (ПМ: Юсьв., Николаево, 236); «Рыжая девка из воды вышла. Нырнула, хвост показался только рыбий» (ПМ: Юсьв., Якино, 130). Появление контаминированного облика водяного исследователи славянской мифологической прозы связывают с книжным влиянием [Померанцева, 1975: 78–79]. В рассказах коми-пермяков *ваись* легко перевоплощается из щуки в человека [Сторожев, 1948: 11], и, учитывая характерные для многих мифологических персонажей зооантропоморфные внешние признаки, появление смешанных черт в народных верованиях вполне допустимо и может иметь автохтонные корни.

В рассказах последних лет водяные духи обычно описываются как женщины или девушки, сидящие у водоема, или как группа небольших существ. Мало свидетельств о водяном в мужском обличье, этот образ характерен более ранним представлениям [Смирнов, 1891: 272–274; Белицер, 1958: 319]. Водяной чаще выглядит как взрослый человек или ребенок, может иметь гиперболизированные признаки, уродливые черты: ...*Тошыс кузь и кузь, этадз ва кузяс токо кервё, пеллез ыджытёсь, киэс кузьёсь да гёнайсь* («...Борода длинная-длин-

⁸⁹ В. И. Даль пишет, что под названием *ишишига* в русской традиции может подразумеваться «нечистый, сатана, бес, кики-мора, домовый, овииник» [1979: 636]. В словаре М Власовой *ишишига*, кроме этого, – «чертовка; водяная чертовка; леша-чиха...; баба-яга». Часто в великорусских поверьях *ишишига* «связана с водой, баней и напоминает русалку» [1995: 361].

⁹⁰ Существуют локальные исключения, когда, наоборот, предпочитают готовить поминальный пирог из щуки, например, в деревнях Мыс, Конопля, Сойга Гайнского района. Правда, в последние годы жители этих деревень тоже узнали о запрете и некоторые начали его придерживаться.

ная, в воде колыхается, уши большие, руки длинные и лохматые») (ПМ: Куд., Кузьмина, 126); *Мороссэз кыдз пестеррез кыкнанныс, пиннез кум чунь пасьтайсь и золотойсь, блестят, юрисеэз лэдзём метра два длиной, гёгыс кыдз гырнич* («Грудь как два пестеря, три золотых зуба шириной в три пальца, блестят, волосы распустила, метра два длиной, пуп как горшок») (ПМ: Коч., Кузьмина, 260).

Характерной внешней чертой водяных считаются длинные распущенные волосы или борода. Только водяные в образе ребенка имеют удлинённую к затылку голову с короткими волосами [Янович, 1903: 6]. Волосы в традиционном мировоззрении считаются знаком сосредоточия силы [Криничная, 2001: 453]. Распущенные волосы являются признаком лиминальности персонажа. Для сравнения: девушка в традиции коми-пермяков могла появиться с распущенными волосами только во время свадебного обряда и на поминках своей матери. Обычно водяные производят какие-то действия с волосами, они их моют, чешут, плетут косы. Завершение акта уборки волос совпадает с окончанием времени пребывания духа вне водоема, после этого они уходят, исчезают: *Локтис нылка, сы кузя юрсиыс, и сыналё сійё, кыис, оз и байт. Чеччис порогулсис да понис мунны* («Пришла девушка, волосы длинные, расчесала их, заплела, ничего не говорит. Встала с порога и ушла») (ПМ: Кос., Цыганова, 279).

В настоящее время часто подчеркивают красоту персонажа, а прежде в описаниях преобладали уродливые черты [Хлопов, 1852: 170; Рогов, 1858: 74]. Характерным признаком водяных является отсутствие бровей и ресниц, считается, что они имеют четыре (ПМ: Кос.) или шесть пальцев [Заветный клад, 1997: 84–88] или вовсе не имеют рук (ПМ: Кос.). Как у представителей иного, мертвого мира, пальцы у них холодные [Смирнов, 1891: 273]. «Русалка» в виде утопленницы описывается с тремя золотыми зубами (ПМ: Коч.), водяной – рогатым (ПМ: Коч.). Они имеют стеклянные глаза, похожие на глаза рыб, иногда очевидцы насчитывают у них до шести глаз [Заветный клад, 1997: 84–88, 268].

Водяные могут показаться в виде знакомого человека или знакомого покойника. Так они пытаются заманить к себе человека или, наоборот, предостерегают его от опасности (ПМ: Куд., Кос.).

Из одежды в описаниях называют платье, платок: *вакулёк – чышьяна кинкё, морт кыдз ваас* («вакулёк – в платке кто-то похожий на человека в воде») (ПМ: Куд., Бобунева, 234). Во время свадеб они бывают «при параде, все хорошо одетые» (ПМ: Коч., Б. Коча, 280). Главный водяной выделяется среди остальных золотыми одеждой и шапкой [Смирнов, 1891: 268]. Но чаще одежда на них отсутствует: *Муртымке-то брёвна, и сэтён пукалё голёй женищина* («На Муртымке бревна, на них сидит голая женщина») (ПМ: Куд., Пятина, 264). Нагота считается одним из признаков лиминального состояния персонажа [Криничная, 1993а: 15].

Знаком присутствия духов воды называется вихрь, бросание вещей из колодца [Заветный клад, 1997: 267–270], плеск воды (ПМ: Юсьв.). Как и *лешие*, водяные умеют внезапно исчезать, не оставляя следов своего присутствия [Янович, 1903: 6] или, наоборот, водоем может выйти из берегов, когда они ныряют в воду [Заветный клад, 1997: 270].

Ваись описывают в белой или черной одежде. Часто обозначают цвет волос – белые, желтые, черные, красные (рыжие), зеленые [Ожегова, 1971: 110]. Цвет волос бывает связан с местом пребывания духа: «Вадерика у нас называется, там черные русалки. Исад называется, там мельница была, там белые русалки» (ПМ: Гайн., Мысы, 58); или воспринимается как определенный знак: женщина, увидевшая русалку с «красными»⁹¹ волосами, погибла от удара молнии (ПМ: Кос., Пуксиб, 252). В большинстве рассказов все-таки русалки имеют светлые

⁹¹ В коми-пермяцком языке разные оттенки красного обозначаются одним словом – *гёрд*. В данном случае, скорее всего, имеется в виду рыжий цвет волос.

волосы⁹². Цвет крови водяных в одних источниках называется синий [Смирнов, 1891: 274], в других – красный (ПМ: Куд., Новоселова, 189).

Ваись держит при себе щетъ для волос, которой расчесывает волосы [Смирнов, 1891: 275; Заветный клад, 1997: 269], прялку, за которую садится прясть. Как *вöрись*, он появляется верхом на синем коне (ПМ: Коч.).

Звуковым проявлением персонажа может быть плеск воды: «Осенью ведь ночи темные. Вот как двенадцать часов до двух часов: буль-буль-буль, шлеп-шлеп-шлеп, буль-буль-буль-буль-буль, – русалки купаются» (ПМ: Гайн., Мысы, 58); звук расчесывания волос: «волосы-то чешет: ззиж, ззиж» (ПМ: Куд., Ленинск, 90); таинственное мычание на реке или на болоте (ПМ: Коч., М. Коча, 215).

Редко водяные вступают в разговор с человеком. Обычно им присуща немота. Речевыми характеристиками *ваись* являются междометные возгласы: «Эка, эка, эка!» [Заветный клад, 1997: 268]; повторы, искажения слов: *Нія не эттишöм баитöны, кыдз морт мийö корошöя баитамö, а челядëккëз кыдз* («Они не так говорят, как мы люди разговариваем, а как маленькие дети») (ПМ: Коч., Миколь-Пальник, 178). Появляясь в виде человека, они ведут обычный диалог, говорят как на коми-пермяцком языке, так и на русском: «И там на другом берегу один говорит по-русски: “Ждём, ждём, он не идёт, часы проходят”. Другой по коми: “*Видзчисям, видзчисям, а сiя оз лок, чассëз продитöны*” [«Ждем, ждем, а он не приходит, часы проходят»]» (ПМ: Кос., Чураки, 245).

По представлениям коми-пермяков, *ваись* занимается торговлей, держит скот. В сказках водяные мелют муку на ручных мельницах. Регулярно водяные играют свадьбы и просят мельников открывать для проезда их свадебного поезда мельничные запруды, у них рождаются дети. То есть, их быт во многом аналогичен крестьянской повседневности.

Среди коми-пермяков распространены представления о скоте водяных, который полностью не отождествляется с самими духами, так как животных из стада водяного можно приручить, надев на них крест. От обычных домашних животных они отличаются поведением, например, чересчур громким мычанием: *Сiя два километра, три километра вöлі Краснобайсянь, понас гортö кайны, баксыны, сiйö кылан* («За два, три километра от Краснобая [корова] домой идет, мычит, ее слышно») (ПМ: Кос., Н. Коса, 248); особенностью породы – комолость, бурый или «синий» окрас, небольшой рост, высокая удойность (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Коми-зыряне отличительной чертой коров водяных называют отсутствие следов после прохождения стада [Конаков, 1996: 81].

Почитание коми-пермяками водных источников редко связано с отношением к духам, как «хозяевам» водоемов. Образ водяных построен больше на негативных для человека свойствах воды и водоемов и отделен от их очищающих, целебных качеств. Даже в промысловой деятельности регулирующие функции духа обычно воспринимаются как неприятность, зло. Наибольшей опасностью считается быть утопленным духом, так как именно ему приписываются многие несчастные случаи. Обязанности духов практически не распределены между разными внешними типами персонажа, при этом и в сказочных текстах, и в быличках говорится о существовании «старших» и «младших» (подчиненных) духов. Наличие нескольких устойчивых типажей водяных, возможно, обусловлено отличными вариантами воззрений об их генезисе и иноэтничным влиянием (как, например, образ русалки).

⁹² В русской традиции русалка чаще описывается с темными волосами [Криничная, 2001: 459; Мифологические рассказы, 1996: 146]. В урало-алтайской мифологии светлые распущенные волосы имеет божество земли, что, по мнению исследователей, может символизировать солнечные лучи и покровительство плодородию [Сагалаев, 1991: 55–62]. Возможно, превалирование светлого цвета волос в представлениях о русалке у коми-пермяков имеет отношение и к другим древним женским персонажам, в том числе *вушиöрикë*.

Суседко (Домовой)

Духа дома коми-пермяки повсеместно называют *суседко* (*соседко*). Кроме этого, известны наименования *домовик* и *домоводник*, *дед-домовик*, *дневник*⁹³, *домовой*. В формулах призыва его кличут *батюшкой*, *братанушкой*, *дедкой*, *хозяином*, что отражает его близость к семье, к домашнему очагу. *Суседко* могут назвать и *кикиморой* (ПМ: Куд., Кузьмина, 126). Единичен пример номинации домового – *кабанушко*. Его же подразумевают в некоторых случаях под названием *боболь*⁹⁴. *Бубылем* называют домового духа верхневычегодские коми [Конаков, 1996: 99]. На северном коми-пермяцком наречии слово *бобыль* обозначает бабочку, в локальном варианте *суседко-бобыль* – моль (Кос.); в одном примере именно это насекомое отождествляют с духом дома в виде бабочки (ПМ: Кос., Панино, 1). *Суседко* называют *нуждой*, подразумевая духа, приносящего в дом разорение (ПМ: Куд., Новоселова, 189). Для обозначения домового применяют также общее для нечистой силы название *калян*: «Они не называли это домовый, а они называли это *калян*» (ПМ: Кос., Несоли, 41); предположительно, возможны и другие варианты. В коми-пермяцком словаре обозначено фольклорное название домового *абач* [Коми-пермяцко-русский..., 1985: 15]. *Суседко* имеют свои имена: *Чукчур Такчер* (ПМ: Коч., Воробьево), *Викли-Вакля* (ПМ: Красн., Антипина). Коми-язьвинцы предполагают, что именно *суседко* принадлежит имя *Анчуэжска*, называемое в детской прибаутке.

Считается, что *суседко* есть в каждом доме: «*Суседка* – он видит всё, в доме где-то, везде может быть» (ПМ: Юсьв., Архангельское, 164). В представлениях коми-пермяков *суседко* один на все хозяйство, редко называют двух персонажей и разделяют домового от дворового. Разделение персонажей дома и двора подразумевает также разделение хозяйственных функций между ними и отличие их по гендерным признакам: *суседко-женщина* следит за домашним хозяйством в избе, *суседко-мужчина* ухаживает за домашними животными во дворе [Белицер, 1958: 320]. Преобладание представлений об одном персонаже для построек усадьбы в северных пермских районах К. Э. Шумов связывает с особенностью непосредственной технической связи между постройками, когда они объединены между собой в единый комплекс [2006: 28]. По немногочисленным примерам число домовых может соответствовать числу жильцов дома: «Слышала: сколько человек семья, столько и *суседок* в доме» (ПМ: Юсьв., Юсьва, 138).

Суседко считается невидимым для человека, но иногда он показывается людям, или человек ощущает его прикосновение. Описывают его в виде ребенка, взрослого или пожилого человека маленького роста: *Петёма гөлбөчись учёттик инькаок* («Вышла из голбца маленькая женщина») (ПМ: Гайн., Мысы, 59); *Пырис зонкаок ыбёсөттис* («Вошел в двери мальчик») (ПМ: Куд., Трапезники, 6). Внешность домового может повторять черты знакомого человека, но при этом редко подразумевается имитация им внешности и речи, в отличие от воззрений о лесном и водяном, то есть ему мало присуща способность к перевоплощению. В немногочисленных примерах домового похож на умершего или на будущего мертвеца: «У нас в Мысах дедушка был, родственник, он всё прихрамывал. Вот этот *суседушко* – вылитый он! Старик уже давно умер» (ПМ: Гайн., Мысы, 62). Часто антропоморфный облик *суседко* сочетается с зооморфными чертами: с волосатостью, наличием рогов: «Как человек, маленький только, мохнатенький» (ПМ: Куд., Ленинск, 219); *Йёзыс одзэжык повзётлісё: вожа сія, сюра* («Люди раньше пугали: он рогатый») (ПМ: Куд., Кекур, 210). Его сравнивают с животным, чаще с кошкой, реже с собакой: «Выходил через дыру в полу, вроде кошка, мохнатый такой» (ПМ: Юсьв.,

⁹³ Названия бытуют в деревнях вокруг с. Ошиб Кудымкарского района; в Кочевском районе.

⁹⁴ В ходе полевого исследования на вопрос об употреблении слова *боболь*, кроме ответов о мифологическом персонаже, были записаны следующие трактовки этого термина: *боболем* называли ласкательно детей (ПМ: Куд., Батина, 267), обозначали неряшливо одетого человека (ПМ: Куд., Бобунево, 234).

Николаево, 226). Похожий на кошку *суседко* отличается от обычной бóльшим размером: «Села на окошко и сидит такая огромная, как кошка» (ПМ: Юсьв., Тукачево, 241). В единичных примерах с *суседко* связывают лягушку и ласку, описывают его в виде большого черного быка. Отчасти к представлениям о нем можно отнести сюжет о появлении барашка из голбца, на месте запрятанного клада (ПМ: Юсьв., Тимино).

Суседко имеет длинные жесткие волосы, бороду, железные пальцы, длинные ногти. Выделяют его полноту или худобу: «Чёрный, тоненькие ноги, руки» (ПМ: Кос., Пятигоры, 46); преимущественно невысокий рост, лишь в исключительных случаях его описывают высоким: «И приснилось мне <...> Большая женщина зашла» (ПМ: Кос., Пятигоры, 45). Как и другие персонажи демонологии, *суседко* отличается тяжелым весом: «На ноги сел, такой тяжелый» (ПМ: Юсьв., Симянково, 52).

Одежда *суседко* ничем существенно не отличается от одежды человека. Он появляется в рубашке, подпоясанной кушаком, в платье, дубасе или сарафане, в шапке или фуражке: «обыкновенный пермьяцкий кушак, старинная рубашка» (ПМ: Гайн., Мысы, 62); «в Мысах я видела девочку в белом платье» (ПМ: Гайн., Кебраты, 150). Видение домового с шапкой на голове может быть интерпретировано как смерть хозяина: «Если в шапочке покажется, то хозяин умрёт» (ПМ: Юсьв., Купрос, 240). В другом примере шапка обеспечивает персонажу невидимость (АКНЦ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 53. Л. 19). Домовой может быть босым или, наоборот, обут в дорогие хромовые сапоги, кожаные ботинки: «В шапочке, и ботинки кожаные, маленькие» (ПМ: Куд., Евдокимова, 65).

В цветовой характеристике образа *суседко* преобладают черный и белый цвета. Они присущи всему облику персонажа либо только частям его тела, одежды. В описаниях встречается сочетание белого и черного: *сьёд сарапан чочком припо* («черный сарафан с белыми полосками») (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147); «ушки наполовину черные, сам белый-белый» (ПМ: Юсьв., Тимино, 206). В отдельных примерах в его одежде присутствует серый и красный цвет: *учи-тик детиночка пукалõ вõлыслын, лякасьõма, гõрд йõрнõсока* («маленький человечек сидит на лошади, прилип, в красной рубашке») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256); голубой цвет волос и огонька, горящего перед ним ночью: *юрсиыс кузь да голубõй* («волосы длинные и голубые») (ПМ: Куд., Пятина, 63).

Как и другие мифологические персонажи, *суседко* может исчезнуть без следа: «как только один пошевелиться, всё, – уже нету, они скроются» (ПМ: Юсьв., Артамоново); *Кути, пидзырта, пидзырта, пидзырта. Чуннес коласõттим сё равно кыссис, пыишиис* («Схватил, давлю, давлю. Сквозь пальцы все равно проскользнул, убежал») (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 71).

Для *суседко* характерно постоянные повторяющиеся движение, люди видят, как он то высовывает лапу из подполья, то прячет ее; бегаёт по избе от одного конца до другого и обратно; катается на лошадках по кругу; при передвижении он трясётся, переваливается из стороны в сторону: «Старик бородатый, маленький, трясётся» (ПМ: Юсьв., Тукачево, 241); «Идёт ребёнок как, вроде босоногий, с ноги на ногу переваливается. Вроде, идёт ко мне, а всё на месте» (ПМ: Юсьв., Баранчиново, 30). Постоянное повторение движений, мелькание напоминает, с одной стороны, колыхание огня [Криничная, 2001: 170]; с другой стороны, является признаком непостоянства, рассеянности явления, то есть формой восприятия иного мира. Когда *суседки* гуляют свадьбы, у них происходят такие же празднества, как у людей, в это время они катаются на лошадях: «А лошади вышли маленькие-маленькие и кашовочками из-под подвала. <...> И давай, побежали под лавками» (ПМ: Куд., Новоселова, 189); пляшут по кругу: *...Кõлõкõльчикõн ветлõтõны юанишõмõссõ кругõн. <...> Ния токо кы пляшет жõ. Миян пõ свадьба, тожõ йõктõмась* («...С колокольчиком вокруг кадушки с питьем ходят (ездят). <...> Они как пляшут тоже. У нас, мол, свадьба, тоже плясали») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256).

Визуальным знаком присутствия домового является неяркий голубоватый огонек: *ену-гõвас биокыс, вот эттишьитõм и эм токо* [показывает – с ноготь мизинца], *вõз сотчõ* («у

божницы огонек, небольшой, голубой горит») (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 181). Н. Добротворский светящимися в темноте называет глаза домового [1883: 575]. Синий огонек в коми-пермяцких поверьях, как и в русских [Криничная, 2001: 170], сопровождает домового в ночное время при занятии прядением. Мотив появления синего пламени, не повреждающего постройки, известен коми-зырянам, он фигурирует в истории о *кикиморе*, которая исчезла из дома после появления огня, и в поверьях о второй душе человека – *орт* [Конаков, 1996: 104–106]. Огонь обычного цвета в коми-пермяцких поверьях горит в оставленном хозяевами доме, если оттуда забыли забрать домового (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147). По мнению Н. А. Криничной, голубой огонь как эмблема домового и как его атрибут восходит к почитанию домашнего очага [Криничная, 2001: 170]. На наш взгляд, синий цвет лишь относительно связан с символикой огня. Он напоминает больше фосфорический блеск: за огонек *суседко* приняли однажды свечение гниющего полена (ПМ: Коч., Пелым, 95); синий огонек может быть связан с восприятием смерти, мира мертвых. О. И. Уляшев, исследуя символику синего цвета в представлениях коми, указывает на тяготение его значения к темному, «нижнему» миру [Мифология коми, 1999: 331]. С воззрением о смерти синее свечение связывают, например, и хакасы. По их представлениям, «когда умирал человек, его “душа” (тын) уходила “синим пламенем”» [Традиционное мировоззрение, 1989].

Занятиями *суседко* называются прядение, приготовление хлеба, просеивание муки [Янович, 1903: 6], забота о домашних животных, охрана дома, плетение кос животным и человеку. Спряденные им нити выделяются грубостью работы: *мисьтёма пекчоны* («некрасиво прядут») (ПМ: Гайн., Сойга, 122); *кыза сйа пекчõ* («толсто он прядет») (ПМ: Кос., Коса, 93). Косы, заплетенные домовым, имеют вид скатанных волос, их невозможно расплести. Они могут появиться и в бороде мужчины. Появление у человека кос интерпретируется как любовь или, наоборот, нелюбовь домового. Остриженная или отпавшая коса воспринимаются как знак беды: «Старуха её обрехала, и год не жила, умерла» (ПМ: Кос., Панино, 1); «Было две косы, а перед тем, как хозяин умер, одна сама упала» (ПМ: Юсьв., Секово, 197). По данным Н. Добротворского, женщины прежде боялись расчесывать волосы, так как этого не любит домовая [Добротворский, 1883: 575]. Вероятно, это замечание относится к поверью о заплетенных *суседко* косах.

Уже говорилось, что волосы в народных представлениях являются источником силы человека. Например, для облегчения трудных родов женщина брала в рот концы своих волос. Коми-пермяки старались сжигать все остриженные и выпавшие волосы, чтобы они не попали колдунам и птицам. Если птица воспользуется человеческим волосом для сооружения гнезда, у человека будет болеть голова. Волосы использовали как средство народной медицины: ими окуривали больного человека⁹⁵. В представлениях обских угров волосы и голова считались местом обитания четвертой души человека (цит. по: [Конаков, 1996: 41]). Распущенные женские волосы в традиционной культуре воспринимаются как нечистые, обладающие определенными магическими свойствами, связующие с потусторонним миром. Плетение волос *суседко* в какой-то степени повторяет его увлечение прядением, и в том и в другом случаях схож процесс скатывания пряжи или волос. Можно предположить, что сплетенная *суседко* коса воспринимается как сосредоточение жизненных сил человека и одновременно как объективированная нить его судьбы – от последующей судьбы косы зависит жизнь человека. Ту же функцию выполняет спряденная *суседко* нить.

Суседко редко наделяется каким-либо дополнительными атрибутами, не считая прялки, которую обычно не видят, а только слышат звук работы с ней. В одном из рассказов обращается внимание на наличие у домового духа «вещмешка», эта характеристика связана с мотивом

⁹⁵ По народному поверью, если волосы, остриженные у человека для окуривания больного, продолжали расти, то больной должен был умереть (ПМ: Юсьв., Н. Волпа, 102). С волосами больному как будто передается жизненная сила остриженного человека. В другом способе лечения вместо волос используют пух птенца. Птица тогда умерщвляется и буквально происходит передача ее «души» – «жизни» – больному.

ухода старого духа из дома после прихода новых жильцов со своим *суседко* (ПМ: Коч., М. Коча). Тот же домовый забирает у новых хозяев хлеб и уходит, держа его под мышкой. Особое пристрастие *суседко* к хлебу уже было рассмотрено в предыдущей главе.

Многочисленны рассказы о том, что *суседко* *ляпкӧтӧ*, *нырыштӧ*, *зигӧтӧ*, *заморочитӧ* или ‘давит’ человека во сне. Он может лечь на грудь, на ноги, при этом человек чувствует его тяжесть и онемение частей тела. В это время некоторым удается увидеть домового или почувствовать его прикосновение. Объясняя состояние онемелости психофизиологическими особенностями организма («кровь останавливается», «снится», «меняется кровяное давление»), коми-пермяки, тем не менее, продолжают связывать его с воздействием мифологического персонажа. *Суседко* давит либо на определенном месте – на печи, на западне: «У нас дома в одном месте, на западне, ляжет кто-нибудь, и душит кто-то» (ПМ: Кос., Пятигоры, 46); либо пытается таким способом предупредить человека о предстоящем плохом или хорошем событии. При появлении домового коми-пермяки спрашивают, к чему он давит или к чему является человеку.

Необычные явления, происходящие, вероятно, по неопрятности или рассеянности человека, коми-пермяки также объясняют присутствием домового духа. Например, считают, что он прячет вещи: «Знает, вот тут лежал какой-то предмет, а его нету, значит, домовый спрятал» (ПМ: Куд., Ошиб, 50); может потушить свет: «Целый день с женщиной играл. Она только зажжёт огонь, уйдёт, он погаснет» (ПМ: Кос., Пятигоры, 46); двигает предметы.

Различные звуки в доме (шорох, стук, скрип, звук дыхания) коми-пермяки приписывают *суседко*: «Утром слышишь, как шлёпает по полу или железякой: хлоп, хлоп» (ПМ: Юсьв., Макарово, 74); «Дышит, дышит, аж прямо слышу, что дышит, воздух идёт» (ПМ: Куд., Конаково). Характерными звуками при ночном прядении *суседко* являются кручение веретена и шуршание нити.

При звукоподражании *суседко* коми-пермяки искажают свой голос, делая его более тонким, глухим, тянут слова или резко произносят звуки, говорят шепотом. Речь домового неясная, имеет форму междометных возгласов, бормотания, рева, слова произносятся невнятно или искажаются: «И он мне говорит как вот нечисто: хв-хавы, хы-хы» (ПМ: Куд., Евдокимова, 65); «На, бака, ногу, на, бака, другую» (ПМ: Юсьв., Тимино, 131). *Суседко* одновременно говорит на коми-пермяцком и на русском языках: «Пупуню на *вешшан* [штаны], на штаны, пупуню на *вешшан*, на штаны» (ПМ: Куд., Кузьмина, 211). Он редко вступает в длительные диалоги с человеком. Его ответы кратки, но отличаются многократным повторением. Домовой окликает жителей дома по имени, выкрикивает сообщения, удивления, отвечает на вопросы: «Скоро тебе куды-куды [то есть «худо»] будет. Скоро тебе куды-куды будет» (ПМ: Юсьв., Симянкина, 224). Его ответы бывают зашифрованными, в лексике присутствуют бранные выражения: «Всякой страмине еще добро надо» (ПМ: Кос., Панино, 166), – что означает приближение беды.

В интерпретациях явлений домового духа просматривается знаковость многих его действий, с помощью которых он передает жильцам дома определенную информацию, заблаговременно оповещает их об изменениях. Хотя во время святочных гаданий отсутствуют какие-либо прямые намеки об участии домового в предвещании будущего, в течение всего остального времени на территории усадьбы он является главным оракулом. Его предупреждения, как правило, связаны с ведением домашнего хозяйства, с жизнью семьи и отдельных ее членов.

Непонятные явления в доме коми-пермяки, кроме *суседко*, приписывают *кикиморе*, мифическому существу *кимось* (порча-пугало, насылаемая колдунами, аналогично *кикиморе*) [Климов, 2007: 281], *чудам*, *чертям*, *лешиахихе* или персонажам без определенного имени. Говорят, что в доме *пользӧтӧ* – ‘пугает’, *чудитчӧ* – ‘чудится’. Сравнивают эти явления с полтергейстом, с известным образом барабашки: *вот сидз жӧ кӧркӧ кыдз барабашкаэз пондӧмась*» («так же когда-то как барабашки начали») (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 24). Считают, что

подобное может происходить вследствие порчи колдунов или нарушения обычаев строительства.

Баняись (Банник)

Персонажи, локализуемые в бане, в коми-пермяцкой традиции имеют названия *банячуд*, *чуд*, *баняись* – ‘банник’, *банница*, *банягӧг*, ‘банная пуповина’, *баня-бабушка*, *банный домовик*, *банный староста*, *суседку*, *кулюшун*, *колян*, *кульпиян*, *кузьюрсиа* – ‘длинноволосый’, *шулекун*, *силегун*, *каляки*, *ишиши*, *бесы*, *черти*⁹⁶. Одни номинации подчеркивают связь персонажа с постройкой, другие позволяют видеть в нем покровителя бани, подобно домовому духу, третьи определяют духа как нечисть. Название *баня-бабушка*, скорее всего, связано с текстом заговора, который произносится при посещении бани: «Спасибо, банюшка-матушка, тёплая парушка» (ПМ: Куд., Важ-Пашня, 137). В обращениях коми-пермяков баня называется «Соломеей бабушкой». Это название известно на Русском Севере. Соломея – библейский персонаж, в народном представлении связывается с исцелением, обновлением тела [Конаков, 1996: 107]. Слова обращений при посещении бани у коми-пермяков предназначены постройке, но под ней подразумевается и ее дух, подтверждением чего является употребление номинации демонического персонажа – *баня-бабушка*. Ряд названий банного духа совпадает с номинациями духов воды. По некоторым представлениям, духи приходят в баню именно из водоемов: «Она поругалась как [в бане], из воды кто-то вышел, тут речка близко. Двери-то открывает. А рот открытый, и из рота огонь» (ПМ: Куд., Ленинск, 139).

Баню посещает лесной дух (ПМ: Кос.), в ней получают свои знания колдуны. Сам факт постоянной топки бани воспринимается как свидетельство злых колдовских намерений человека: «Говорили, колдуны в Архангельске жили. А почему говорили? Потому что у них баня всё время топилась» (ПМ: Юсьв., Чинагорт, 12). Знающие люди используют место бани в качестве пространства, где «властвует идея круговорота, стирающая границы между жизнью и смертью, бытием и небытием, реальным и потусторонним мирами» [Криничная, 1993б: 75].

Банячуд часто представляется коми-пермякам в виде человека. Он может показаться знакомым или незнакомым мужчиной, женщиной, девушкой, ребенком, младенцем. Банные женщины описываются с большой грудью: «баба вышла, титьки вот такие» (ПМ: Кос., Подъячево, 35); девушки – с длинными распущенными волосами: «говорят, как девушка, живёт в бане и чешет свои длинные волосы» (ПМ: Юсьв., Н. Волпа, 107). Банных духов распознают по особым чертам, присущим потустороннему миру, – это копыта вместо ног, волчьи глаза: *А синнэз, шуӧны, кыдз кӧинлӧн, не эдзка, а вот кыдз пӧднассӧны* («А глаза, говорят, как у волка, не так, а вот как закрываются [снизу вверх]») (ПМ: Куд., Пятина, 202). Среди банных девушек бывают проклятые и подменные дети, выросшие в бане, которые пытаются найти себе жениха и выбраться из банного царства: «А они вышли и стали плясать. Одна девка была. Ты, говорит, меня спасай. Ты приходи когда-то в баню, в церкви повенчаемся» (АКПОКМ. Ф. 2). Подобный мотив нахождения невесты присутствует в сказках о водяных [Заветный клад, 1997: 84–88]. Совпадают внешние черты банника с обликом домового. Он также может показаться человеком небольшого роста: «на пороге сидит человечек и ногой качает» (ПМ: Кос., Панино, 1). Подобно водяным, банные *чуды* появляются в виде группы маленьких детей: «Двери открываются, и вот друг за другом такие все маленькие, маленькие, маленькие заходят и заходят в баню-ту» (ПМ: Юсьв., Б. Они, 182). Редки, но не единичны случаи, когда в бане видят маленького ребенка. Возможно, данный образ имеет отношение к функциональной роли бани как

⁹⁶ Название *ишиши* известно в Кочевском районе, *бесы* – среди язывинских, зюздинских коми, у лупьинских коми-пермяков, *банягӧг* – в деревнях вокруг с. Ленинск Кудымкарского района, номинация *баня-бабушка* зафиксирована в с. В.-Юсьва Кудымкарского района.

места родин и к представлению о подмене детей нечистыми духами. Банники могут иметь некрасивые, как у собаки, когти (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 147), показаться в виде собаки с головой девушки [Заветный клад, 1997: 259].

Внешние черты банных духов редко соотносятся с их наименованиями, за исключением номинаций *суседко*, *банницы* и *кузьюрсиа*. Первое имя предполагает, обычно антропоморфный мужской образ, второй – женский, и третий – длинноволосого персонажа без указания на пол, но, по-видимому, имеющего в виду женскую ипостась.

Таким образом, у коми-пермяков отсутствует единый образ банника. Сходство с водяными объясняется присутствием стихии воды, использование которой – одно из главных функциональных значений постройки. Баня обычно строилась у водоема и была включена в его пространство. Сходство с *суседко* связано с общей функцией покровителя построек. Баня в техническом и структурном плане повторяет избу, имеет свой очаг. Но роль бани как посредника в пространственном, хозяйственном отношении обусловила появление представлений о скоплении в ней разного рода нечистой силы и контаминированных черт персонажа.

Зооморфные ипостаси банного духа – собака, кошка, свинья. Родители раньше пугали детей тем, что в бане сидит зайчик (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 223). Видели в бане огромных размеров лягушку (жабу). Колдуны для обретения магических знаний и умений должны пройти через огненную пасть огромной лягушки в бане: «Как дверь открыл, лягуша де, во рту огонь» (ПМ: Куд., Чаверина, 163). Лягушка, как земноводное существо, объединяет стихию воды и земли, поэтому появление ее в бане не случайно. Если в русских верованиях о посвящении колдуна в бане появляется преимущественно собака (кроме волка, медведя, змеи, лебедя, свиньи) [Криничная, 2004: 405], то коми-пермякам известно два основных образа – собака и лягушка, исполняющих роль посредника. Роль лягушки как хтонического существа в данном случае понятна. Собака также во многих обрядах и поверьях выступает как медиатор и посредник [Лимеров, 1996б: 65]; общеизвестно, что собака вместе с кошкой первой встречает человека в загробном мире. Свинья в представлениях коми-пермяков является нечистым животным. Таким образом, почти все зооморфные ипостаси духа имеют либо хтоническое происхождение, либо играют роль посредника. Единичные примеры иллюстрирует несвойственные для демонических персонажей коми-пермяков образы банного духа в виде ежа и козы: «...Ой, такой как ёж попал, такими колючими иглами. Ну, ёжик, форменным образом как ёжик» (ПМ: Коч., Б. Коча, 33); «Открыла баню, там на полке стоит коза...» (ПМ: Коч., Отопково, 36). Данные рассказы можно отнести к частным случаям народного мифотворчества, при этом они не противоречат воззрениям о многоликости банника.

Банник может появиться в виде растущей копны (ПМ: Юсьв., Чинагорт), огненной пасти: «...открыл двери, там такие, говорит, зубы и огонь изо рта» (ПМ: Юсьв., Б. Алешино, 22); показать часть своего тела: *юшкасяняс кисё мымчалас* («из юшки руку показал») (ПМ: Куд., Сюзь-Позья, 121); обернуться вихрем или туманом: *тёвчикё пёртчём да ыбёс сорнас петём* («в вихрь обернулся и вместе с дверями вышел») (ПМ: Куд., Ошиб, 209). В его силах напустить на человека жар: «кто-то жар даёт и даёт, попарюсь, меня как холодной водой обольют» (ПМ: Юсьв., Доег, 134). Он пугает человека, раскрывая внезапно двери бани, поднимая доску полки, бросая веник (ПМ: Кос.).

В описаниях банного духа редко уделяется внимание его одежде. Отметим лишь упоминание о наличии у персонажа кокошника. Пристальный интерес к головному убору появился, по-видимому, как результат возникшего контраста между общим обликом банного и данным атрибутом костюма: старуха «мясная» (т. е. голое тело) и обшитый бисером кокошник (ПМ: Коч., Мара-Пальник, 174).

Банячуду присуща обычная для мифологических персонажей коми-пермяков цветовая гамма: белый, желтый, серый, черный и красный цвета. Появление красного цвета (огненная

пасть) связано с горением в бане огня. Все остальные цвета характеризуют обычные внешние признаки мифологических персонажей – светлые волосы, светлый и темный облик.

Посещение бани предписывает соблюдение определенного этикета. Считается, что в баню опасно ходить в темное время суток, после полуночи, в третью или четвертую пару. В это время начинают мыться сами банные духи: «В баню-то я пошла, как могут там плескаются, водой брызгаются черти» (ПМ: Гайн., В.-Лупья, 92). Некоторые коми-пермяки остерегаются ходить в баню по одному, оставляют для *баниячуда* воду, веник, мыло, угощение: «воды надо поставить и кусочек хлеба в угол в бане» (ПМ: Юсьв., Яборово, 80). Похожие обычаи существовали у коми-зырян и у русских [Гагарин, 1978: 37; Максимов, 1994: 47]. Перед тем как мыться в бане, спрашивали разрешения, уходя, благодарили баню или того, кто ее топил. Негативно оценивается самоубийство в бане: «Плохо в бане убивать себя» (ПМ: Кос., Панино, 1). Были случаи, когда коми-пермяки переставали использовать баню, если в ней кто-то умер или покончил жизнь самоубийством [Шабаев, 1995: 53–58].

Баняись способен погубить человека при нарушении заведенных правил. Коми-пермяки рассказывают о многочисленных случаях, когда человека находили мертвым под полком в бане, на каменке, застрявшим между досок: *Кывви ме, что баняисис джагётём баняас, горас шёрри кётём, суйышитём бытётё* («Слышала я, что банник бане убил, в печку вдвое согнутым засунул») (ПМ: Куд., Кузьмина, 126). Прежде всего, как утверждает С. А. Токарев, дух бани олицетворяет опасность угара [1957: 99], этим состоянием объясняются многие несчастные случаи, а также зрительные, слуховые, осязательные ощущения человека в бане.

Акустическими признаками присутствия персонажа являются различные шумовые явления: стук, шуршание, музыка, пение, рев, разговор. Банные *чуды* не отличаются особым красноречием, их реплики обычно кратки, носят предупредительный характер: *Но, куэжин пышыны! Китрёт тэ* («Ну, сумел убежать! Хитрый ты») (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 24); *Мыля баняас юрсисё сынаван?* («Почему в бане волосы расчесываешь?») (ПМ: Куд., Сюзь-Позья, 121). Типичен в представлениях о банных духах мотив своеобразных посиделок банных девушек, на которых они поют и пляшут, повторяя в своем акустическом исполнении обычные девичьи гуляния: *Локтис молодёжь гармошкаён, орсёны, нылкаэз йётёны. <...> Видимо, казяліс, кёда гармонистыс вёліс, сія ётік кок сразу передникас пуктас. Кыдз бергётёны сы дынысь, сія во двери. Сылён полаыс шедас гуняыслён. И орётасё гунясё* («Пришла молодежь с гармошкой, играют, девушки танцуют. <...> Видимо, гармонист заметил, он сразу одну ногу в передник поставил. Как от него отвернулись, он в двери. Пола от гуни⁹⁷ в дверях осталась. И порвали гуню») (ПМ: Куд., Пятина, 202).

Многообразие представлений о внешнем облике *баниячуда*, скорее всего, говорит о позднем складывании его образа, сочетание всех его ипостасей во многом специфично при сравнении с представлениями соседних народов.

Ёвинчуд (Овинник)

Своего духа имеют хозяйственные постройки – овин и гумно, которые строились зачастую под одной крышей. Названия персонажа – *ёвинчуд*, *чудо*, *овинник*, *ёвин козяйка*, *суседко*, *бес*, *колян*. Данный мифологический персонаж не имеет устоявшегося облика. В обычное время он невидим для человека. Чаще всего он дает о себе знать во время зимних святок, особенно во время гаданий, и в сезон просушки и обмолота зерна. *Ёвинчуд* может принять вид знакомого человека [Заветный клад, 1997: 261], имеет фантастические абстрактные внешние черты: «бес за ним, как копна, вертится» (ПМ: Кос., Пятигоры, 45); «большеротый с огнем» (ПМ: Кос., Чураки, 245).

⁹⁷ Гуня – вид суконного кафтана.

Ќвинчуд несет в себе опасность пожара, которая реально угрожала постройке. Он считается злым духом, способным погубить человека, поэтому люди остерегались ходить в овин во внеурочное время. В одном рассказе во время святок овинные *чуды* разорвали молодого человека и подвесили его тело к крыше гумна (ПМ: Куд., В.-Юсьва, 24).

Во время гаданий в овине можно услышать не только звуки, предвещающие свадьбу, похороны, рождение, но и реплики *ёвинчуда*. Для ворожбы используют одну из жердей овина. Затем гадающие слышат, как неведомая сила перебирает остальные жерди в овине: «Сяр-сяр-сяр-сяр-ся, – *ёвин* козяйка считает, – сяр-сяр-сяр-сяр-сяр-ся, голь-голь-голь-голь, голь-голь. Один нет, так и нет. *Ќтйк абу и абу* [одного нет и нет]» (ПМ: Куд, Левино, 16). Овинник говорит по коми и по-русски или сразу на обоих языках.

Гумно и овин давно утратили свое хозяйственное значение у коми-пермяков и исчезли как постройки. Поэтому образ *ёвинчуда* не актуален в современном мировоззрении народа и мало распространен. Еще не до конца устоявшийся образ уже утрачивает определенные черты и характеристики. Обращая внимание на наибольший период активности – зимние святки, можно связывать его генезис с этим временем года, а также определенное воздействие на его становление оказали представления о покровителе постройки и почитание огненной стихии.

«Являющиеся» клады

У коми-пермяков распространены представления, что на местах запрятанных богатств (где-то на территории двора, дома или в лесу, на лугу, в поле) могут появляться фантомы, происходить необъяснимые происшествя. В народе известные аномальные зоны часто слывут страшными и опасными, люди остерегаются посещать их. Вместе с тем существует мнение, что клад постоянно меняет свое местоположение, передвигается под землей, будучи не найденным людьми (ПМ: Коч., Москвино). Данная версия пытается объяснить тщетность некоторых искателей обнаружить зарытые богатства, она же создает противоречие в мотиве мифологизации отдельных мест.

Коми-пермяки называют спрятанные сокровища *клад* или *жёвёт* – ‘живот’ (прежнее значение русского термина *живот* – «домашний скот», «богатство» [Даль, 2001а: 891]). Клад в представлениях коми-пермяков выходит в виде разных животных и птиц, преимущественно домашних: петух, баран, теленок, корова, лошадь, свинья, заяц. Появляется в виде огонька, редко – человека (АКНЦ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. С. 72, Коч.) [Заветный клад, 1997: 251]. Животные, по описаниям, пестрого, бурого, черного или белого окраса, от обыкновенных они порой отличаются неестественными чертами такими, как красные глаза, золотые рога, красный «ремень» вдоль спины и т. п. [Грибова, 1975: 99–100; Заветный клад, 1997: 250]. Часто в их описании присутствует золотой цвет.

Мотивы о завещании кладов у коми-пермяков слабо развернуты. Клады завещаются на человеческую жертву, на пение песен, «на вино»: *Козяинныс пуктйс и завещал, что это ме пропью быдёс* («Хозяин положил и завещал, что это я всё пропью») (ПМ: Куд., Пятина, 202); *Двенадцать покойников сэж ковё сэтчё суйышны, кошшыны золотосё* («Двенадцать покойников надо, чтобы золото найти») (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 72).

Хранителем кладов считается нечистая сила. Спрятанные сокровища в лесу, на лугах бережет *лесной*, а в доме их хранителем становится *суседко*: «Мой отец рассказывал, я, мол, видал *суседко*. <...> Еще говорили, куда он побежит, за ним надо идти, и там клад закопан» (ПМ: Юсьв., Б. Они, 170). Мифологические персонажи вообще как хозяева природных стихий представляются обладателями богатств. *Вёрись*, например, одаривает людей деньгами [Смирнов, 1891: 271]. Другими мифическими хранителями кладов называются петух, оповещающий о приближении к кладу людей, огромная собака и богатыри: «До этого народа, до нашей эры жили богатыри, их много было. Они хотели землю перевернуть, на ребро поставить.

Но бог не дал. Окаменил их бог. Сидят где-то под горой они как живые. У них собака огромная есть, она охраняет их богатства, золото, серебро у них. Как возьмешь серебро, второй раз не бери, собака гавкнет – мозги раздробятся, вылезут...» (АКНЦ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. С. 35, 44. Коч.). Этот пример во многом напоминает предания о древней чуди, которая также заживо похоронила себя под землей вместе со всеми своими пожитками и не отдает богатства до сих пор никому: «У нас даже колодец Чудский называется, чуть ниже гаража. <...> Мой дедушка по матери там покос имел и, дескать, находил золото в горшке. Наутро пришёл: и горшка нету, и золота нету» (ПМ: Коч., Пелым). Коми-пермяки считают, что чудские вещи могут принести человеку несчастье⁹⁸. Подобное отношение к артефактам сохраняется и в современное время. Так, в д. Чазево Косинского района в 2008/2009 г. один мужчина нашел древнюю металлическую подвеску и принес ее домой, после чего он тяжело заболел, а выздоровел только тогда, как вернул находку на прежнее место. Вообще мотив гибели запрятавших клад людей является в дальнейшем фактором мифологизации сокровищ, которые становятся все менее и менее доступными.

Таким образом, спрятанные сокровища выступают как самостоятельные мифические образы или явления, представления о них соотносятся с воззрениями о «хозяевах» природных стихий, связаны с поверьями о погибших владельцах и редко – с особыми персонажами-«хранителями» (как, например, собака, петух). Во многом коми-пермяцкие поверья о являющихся кладах схожи с русскими. Отличиями можно назвать меньшую развернутость коми-пермяцких сюжетов, привязанность их к представлениям о духах-хозяевах⁹⁹, сакрализацию кладов, обусловленную их боязнью.

⁹⁸ И. Н. Гемуев сообщает о том, что манси никогда специально не выкапывали из земли бронзовые изделия, «даже когда с определенностью знали, где это можно было бы сделать», и связывает это с представлением о «ниспосланности» фетишей. Данное отношение манси к зарытым ценным предметам можно сопоставить с поверьями коми-пермяков о кладах, несмотря на отличие в их мотивировке [Гемуев, 2003].

⁹⁹ В русских поверьях хранителями кладов называются особые демоны – *кладенец*, *кладовик*, *щекотун*, *копиш*, *кладовые бесы* и др., а также проклятые и «заложные» покойники [Левкиевская, 2000: 450].

3.3. «Враждебные» человеку духи

В число несказочной мифологической прозы коми-пермяков входят былички о персонажах, не обозначаемых определенной номинации и не привязанных к отдельному месту или времени. Они часто схожи с известными демоническими образами, но в некоторых случаях воспринимаются как негативная потусторонняя сила вообще, их трудно отнести к той или иной группе пандемониума. Во многих примерах их главной характеристикой является вредоносность.

Каляны и чуды

Бесы, каляны, черти, чуды – собирательные названия, относятся к разным мифологическим персонажам: духам построек, природных стихий, календарных периодов. Реже эти наименования употребляются в значении лесного и домового духов. Данные мифические существа не имеют определенной внешности, для них характерны смешанные зооантропоморфные черты и метаморфоза облика.

Термин *калян* (*колян*) используют для обозначения нечистой силы вообще, злого существа, святочных духов, ряженых; им пугают детей, его употребляют как бранное слово. Этимология номинации, вероятно, связана с образом мифологического персонажа *Куль* и имеет древние корни¹⁰⁰. Рассматривая аналоги слова *куль* как в финно-угорских, так и в других языках, Н. Д. Конаков находит в них три основных его значения – смерть, злой дух и водяные божества. Распространение слова среди разных народов свидетельствует о его древности. Общее семантическое значение терминов позволяет предположить, что «генетически оно восходит к дублированию основной мифологической оппозиции «верх/низ» в противопоставлении не менее глобального для человеческого мышления – антиномии «жизнь – смерть» [Конаков, 1996: 11–12]. Другим возможным вариантом возникновения термина *калян*, по версии И. А. Подюкова, может быть слово «окаянный». В русской речи слово «окаянный» наряду с другими смыслами имеет значение ‘черт, дьявол, сатана’¹⁰¹ [Ефремова, 2000: 1119].

Чуды – общее для нечистой силы наименование; либо это духи, проявлявшие себя в прошлом, появляющиеся во время зимних святок, в полдень или полночь. Представления о *чудах* исследователи связывают с преданиями о древнем народе чуди и видят общие корни происхождения этих названий [Рочев, 1985: 12–13; Лимеров, 1996а: 74]. В некоторых примерах коми-пермяки сами связывают происхождение *чудов* от народа чуди, не принявшего христианство, разбежавшегося по разным местам [Грибова, 1975: 113; Заветный клад, 1997: 273].

Одним из вариантов появления слова «чуд» считается русское слово «чужой», «чудный». Ряд исследователей полагают, что это славянское заимствование древнегерманского или готского слова, обозначавшего ‘свой народ’, ‘свои люди’ [Бубрих, 1947: 25–26; Фасмер, 1987: 378]. Л. С. Грибова в своей дипломной работе приводит точку зрения о финском происхождении слова «чуд», ссылаясь на В. Я. Струмилинского, и обосновывает свое мнение примерами схо-

¹⁰⁰ У алтайцев известен схожий по названию злой дух – *кала*, в шумеро-аккадской мифологии злобные духи подземного мира – *гала* [Конаков, 1997: 12]; в древнеиндийской мифологии *кала* – божество, персонифицирующее время [Мифология, 1998: 271]; у манси *куль-отыр* – владыка «нижнего» мира, повелитель злых духов [Мифология манси, 2001: 76]. Коми-пермяцкий лексикон включает следующие слова и выражения с основой «куль»: *кулъм* – ‘мертвый’, ‘рыболовные сети, охотничьи ловушки’, *кульны* – ‘драть, лупить’, *кульъм* – ‘нерест’, *кулись петны* – ‘из себя выходить’, ‘притворяться’.

¹⁰¹ Похожие на название *калян* наименования мифологических персонажей известны в русской традиции. Так, *каляном* пугают детей русские Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа [Бахматов, 2003: 429]. *Кулешами* называют святочных духов [Левкиевская, 2000: 265]. Русский термин «кулеш» – ‘кашица’, ‘похлебка’ и т. п. [Даль, 1979: 216] не имеет связи с мифическим миром; возможно, он связан со словом «леший» или является результатом финноязычного влияния.

жих корней в финноязычных словах, например, связывает с коми-пермяцким термином *чуд-тыны* – ‘родить’, отсюда *чуд* – ‘тот, кого родили, рожденный’ (АКПОКМ. Ф. 3. С. 22–24). В настоящее время коми-пермяки проявления демонических персонажей обозначают словом *чудитчӧ* – ‘мерещится’, ‘кажется’, *чудо* – в значении чего-то дивного. По мнению А. С. Кривошековой-Гантман, термин *чуды* появился в результате семантического развития слова «чуд», который приобрел значения «нехристь», «поганый» [Кривошекова-Гантман, 1974: 137].

Чуды-духи и *чудь*-народ имеют много общих черт. Древнюю *чудь* коми-пермяки представляют и как маленьких человечков, и как богатырей, и как разбойников. Во внешнем описании *чуды* схожи с малорослой *чудью*: маленькие, черные, волосатые, нагие. Те и другие боятся колокольного звона, креста и дневного света [Грибова, 1975: 113]. Схожа речевая характеристика чуди и демонических персонажей – ее нечеткость, писклявость, непонятность. Одной из главных характеристик чуди является наличие интеллектуальных недостатков: они «неграмотные», «глупые», «первобытные». То есть те и другие остаются вне социальной культуры. *Чудь*, как и *чуды*, способна предсказывать будущее, когда-то она, якобы, написала книгу о будущих событиях (ПМ: Афан., Илюши, 217).

Несмотря на все сходства, коми-пермяки отличают *чудь* и *чудов*. Если духов обозначают словом *чуддэс*, *чудо*, то древний народ называют *чучкӧй йӧз* – ‘чудской народ’, *чучковицина*, *Ваня-народ*. Считается, что *чуды* существуют сейчас или что они жили в *чудное время*, к которому относится обычно неотдаленное прошлое: «1800-е года», «перед войной», когда не было электричества, труб в домах, а также «первые года», «когда не было церквей». *Чудь* же жила в более отдаленное время – до рождения Иисуса Христа, до потопа, «до нашей эры». В обоих случаях рубеж связан с качественным изменением в духовной или материальной сфере. В определении временного промежутка и в рассказах о чуди, и в текстах о *чудах* рубежным моментом считается появление православных героев, атрибутов и религии вообще, а также качественная характеристика быта: у чуди в избах не было труб, окна были маленькие, отсутствовало электричество (ПМ: Куд., Ошиб, 50), как и в *чудное время*.

Имея много сходств с образом древнего народа чуди, *чуды* ничем существенно не отличаются от других демонических персонажей коми-пермяков и имеют аналоги в представлениях других народов, например, *вожо* у удмуртов [Богаевский, 1890: 90], *ишши* у русских [Власова, 1995: 359–360]. Они обладают одинаковыми чертами, которые подчеркивают их близость к природе, асоциальность. Поэтому, вероятно, как отношение к прежнему народу повлияло на образ *чудов*, так и представления о демонических персонажах отразились в преданиях о чуди.

Чомор

Неопределенный, «нулевой» образ имеет мифологический персонаж *чомор* [Толстой, 1993: 124–130]. Н. И. Толстой подробно рассмотрел употребление созвучных терминов в языках славянских народов и нашел многообразие его применения, отметил преобладание в южно-русской традиции значений ‘болезнь’, ‘растение’, в севернорусской – ‘злой дух’, ‘леший’.

В коми-пермяцкой традиции слово *чомор* употребляется в бранной лексике: «Что не получается, что человек делает, так: ну к *чомору*!» (ПМ: Куд., Кекур, 83). В одном из преданий *чомор* появляется перед человеком после произнесения брани, проклятия и утверждает окончание «золотого века» – времени, когда злаки имели много колосьев, начинающих от корней растения, – с этих пор они стали с одним стеблем и коротким колосом [Климов, 1990: 240–241]. В другом варианте эту роль выполняет *черт* (ПМ: Куд., Новоселова, 189). То есть *чомор* повторяет функции *черта* или характеризуется как собирательный образ нечистой силы.

Термином *чемӧр* коми-пермяки называют болезнь; для избавления от нее дергают волосы, шерсть животных, кожу у позвоночника (*чемӧр нетишкыны* – ‘чемэр дергать’). Еще одно значение слова – покровитель посевов, хозяин рощ и перелесков, которому приносится

угощение по окончании жатвы [Климов, 2000б: 183; Климов, 2007: 199]. Коми-зыряне термином *чомёр* называли обрядовую кашу по окончании уборки урожая, которая предназначалась усопшим [Налимов, 1907: 3], а словом *чомур* – мужчину, «вошедшего в дом жены» [Лыткин, 1970: 309]. Этимологи видят возможные связи слова *чомор* с названием хозяйственной постройки *чом* – ‘шалаш’, ‘лесная избушка’, ‘клеть’, а его вероятные исходные значения – ‘дух хозяйства’, ‘бог урожая’ [Лыткин, 1970: 309]. *Чом* у коми-пермяков используется в хозяйственных целях для хранения различных предметов, в том числе, зерна и муки. Похожие постройки марийцев и удмуртов *кудо* и *куала* сочетают практическое и культовое значение, являются местом почитания семейно-родовых духов-покровителей [Народы Поволжья..., 2000: 221, 449]. Можно предположить, что образ *чомора* в коми-пермяцких верованиях некогда включал почитание предков, культ земледелия и имел какое-то отношение к постройке *чому*, в поздних же поверьях он далеко отстоит от них.

Локализуют *чомора* на перекрестках, на опушке леса. Время его активизации – закат, ночь. Описывают духа бородатым стариком «в красной пестрядиной рубаше, синих штанах, в новых лаптях с красными опушками, в черном колпаке», он может принять вид кучки мусора или снопа [Заветный клад, 1997: 265; Климов, 2000б: 183].

Аналогично заключению, сделанному Н. И. Толстым о славянских суевериях, коми-пермяцкий *чомор* в поздних поверьях не имеет характерных черт, единственным его признаком обнаруживается имя и прикрепленность к конкретному виду малых текстов – проклятиям [Толстой, 1993: 130]. Возможно, *чомор* в коми-пермяцких верованиях является примером синтеза представлений разных культур, переосмысления воспринятого образа в соответствии с уже имевшимися поверьями и созвучными терминами.

Кикимора

Слово *кикимора* имеет славянские языковые корни¹⁰². Кроме зловредного существа, поселившегося в доме, *кикиморой*¹⁰³ коми-пермяки называют домового (ПМ: Куд.), жену домового: *домовойисвён козайкаыс* – ‘хозяйка у домового’ (ПМ: Куд., Ошиб); болезнь, наведенную колдунами: «*Кикимору* пускают, такую болезнь колдуньи, заболит человек и не может вылечиться» (ПМ: Гайн., В. Будым, 60); колдуна, который после смерти пугает людей в доме (ПМ: Кос., Пуксиб, 256); духа природного пространства; употребляют это слово для обозначения масленичного чучела. Локализуют персонаж в избе, в заброшенной постройке вместе с лесным духом [Смирнов, 1891: 281], в глубокой пещере [Uotila, 1985: 42] предполагают возможное его место обитания в лесу: *Кикимора касьтыльоны вёрись* («Вспоминают кикимору из лесу») (ПМ: Куд., Подгора, 128); на болоте: «Один раз нас болотная кикимора путала...» (ПМ: Коч., Пелым, 158); в бане (ПМ: Куд., Ошиб). В доме *кикимора* живет в голбце или на чердаке. Ею пугали детей, чтобы они не ходили в поле (ПМ: Кос.). Широко употребляют данный термин как бранное слово: «Ругались раньше, оденется плохо, дак говорили, что оделась, как *кикимора*» (ПМ: Юсв., Николаево, 226). Кикимору называют также по имени Кокра-Мокра (ПМ: Кос., Порошево, 57). Большинство перечисленных ролей *кикиморы* в коми-пермяцком мировоззрении объединяет общее представление о характере этого персонажа, вносящего беспорядок, хаос, появляющегося в результате определенного нарушения норм. Наиболее развит у коми-пермяков образ *кикиморы* как злого духа дома. В этой роли известен он и на русском Севере, в

¹⁰² С. В. Максимов первую часть слова *кикимора* «кика» называет звукоподражательной формой в значении «птичьего крика или киканья» [Максимов, 1994: 54]. «Морой» или «Марой» называли языческое славянское божество, о происхождении этого слова существует несколько трактовок (см.: [Власова, 1995: 236–239]).

¹⁰³ Русские *кикиморой* называют духа в виде женщины обитающего в доме, в нежилых постройках, появляющегося на Святки, проклятую девушку, неотпетого покойника, лешачиху, водяную хозяйку, духа – покровителя посевов, лихорадку, женщину-кликлушу и персонажа, вызывающего припадки кликушества, масленичное чучело [Власова, 1995: 170–177].

Восточной Сибири, у коми-зырян [Жеребцов, 1991: 77; Иванова, 1991: 253; Славянская мифология, 1995: 222–223]. В доме *кикимора* может поселиться как сама [Uotila, 1985: 42], так и с помощью злых колдунов. Помимо постройки, знающие люди могут наслать ее «на квашню»: *Шудоны кикимерасö йöзыс, что кинлөкö лэдзлөмась няняс, квашиняас* («Говорили о кикиморе люди, что кому-то пускали ее на хлеб, на квашню») (ПМ: Гайн., Мысы, 61). Коми-пермяки не говорят о тесной «дружбе» *тöдись* – ‘знающих’ – с *кикиморой*, тем не менее, по сюжетам рассказов между ними предполагаются определенные отношения. *Тöдись* насылают *кикимору* и знают средства избавления от нее, именно к ним обращались люди в случае напасти.

Кикимора обычно невидима для человека. У коми-пермяков она может принять вид волосатого существа: «В голбце кто-то волосатый танцует» (ПМ: Кос., Чураки, 245); ветра: «Как ночь, двенадцать часов, ветер в доме подымается» (ПМ: Юсьв., Тылаево, 96). Объективированным воплощением ее является смазанная кровью деревянная или тряпичная куколка, которую подкладывают в постройку: «Когда дом разберут, найдут коробку над дверьми, а там липовый человечек, кровью помазанный» (ПМ: Кос., Чураки, 245).

В ночное время она издает различные звуки: плачет, разговаривает; разбрасывает вещи: «Не видно её, а слышно. Или бросает что-нибудь. Может бросить нож» (ПМ: Юсьв., Зуево). *Кикимора* съедает хлеб в доме [Великая Россия, 1912: 184], выдаивает молоко у коров [Янович, 1903: 6], воспринимается злым духом, который старается выжить хозяев из дома, может погубить человека: «Сын тут был комсомолец, на кикимору-то сругался, и она ему на полать ножом бросила. Они в страхе жили. Они вышли ночью и больше не заходили» (ПМ: Юсьв., Юсьва, 75). Возможно, именно к *кикиморе* имеет отношение зафиксированный В. П. Налимовым среди южных коми-пермяков образ *мохи*, жующей в подполье хлеб (см.: [Чагин, 2002: 104]).

Образ коми-пермяцкой *кикиморы* близок русским представлениям как «антипод» домашнего [Иванова, 1991: 253]. *Кикимора* у коми-пермяков не стала покровителем какого-либо домашнего ремесла или занятия, ей не присущи пристрастия к домашним животным, ее проявления не считаются даже знаком-предупреждением, в отличие от славянских поверий [Славянская мифология, 2002: 225]. Основным признаком *кикиморы* является злобность, способность причинять людям вред.

Духи болезней

В традиционном мировоззрении коми-пермяков источником болезней часто считается мифическая сила. Болезни насылают *вöрись*, *ваись*, вода, животные и птицы, православные святые, умершие предки, человека могут «испортить» колдуны, сглазить обычные люди. Даже временные нездоровые состояния объясняют воздействием сверхъестественных сил. Рассматривая речевые формулы описания болезней, можно обнаружить одушевление называемых недугов: *кочöг лыйö* – ‘колики стреляют’, *сьöд дзерöтö* – ‘черная дразнит’ (когда младенцы улыбаются, смотря в пустое пространство), *умöль вийö* – ‘плохая убивает’ (о припадках). О некоторых из них распространены более подробные мифологические представления.

Коми-пермякам, аналогично русским и коми [Власова, 1995: 974; Ильина, 2008: 73] известен такой персонаж, как *вöл си* – ‘конский волос’ или *волос*, который обитает в водоемах и впиывается в тело купающегося человека, нанося глубокие раны. В современных рассказах наряду с мифическим образом болезни называется реальный ее возбудитель – червь: «У Марии нога болела, тоже, говорит, волос попадал. <...> В речке, как будто черви. Его опасались, чтобы не попал. Как нитка, тонкий» (ПМ: Юсьв., Б. Они, 170).

Интересны представления северных коми-пермяков о болезни *сьöд* – ‘черная’. Ее симптомами называются психические припадки у взрослых: *Сьöд – кудоба чапкалö, болезнь сэт-шöм. Чапкас, треситö сыйö, брякötö, сйя нем оз тöд ачыс, öмсис токо быг нетö* («Черная –

худоба¹⁰⁴ бросает, болезнь. Бросит, трясет его, он сам ничего не понимает, изо рта пена выходит») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256); долгий плач или беспричинный смех у маленьких детей (ПМ: Кос., Маскали; Коч., Б. Коча). Иногда под названием болезни *сьёд* имеют в виду эпилепсию. Считается, что источник недуга – сглаз человека людьми, имеющими *сьёкыт гырка* – ‘тяжелое нутро’ (ПМ: Коч., Б. Коча, 51), или нервно-психическая природа человека, его реакция на внешние раздражители¹⁰⁵: *Каждойлөн сия эм. Если тэ мыйиськё ползян, сия тэнё кутас* («У каждого она есть. Есть ты чего-то испугаешься, она тебя схватит») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). По сведениям В. В. Климова, *сьёд* «похож на черного лохматого медведя или *каляна* <...>. Один из его пальцев остроконечный, как игла. Этим пальцем он делает поражающие уколы, вызывая у человека болезнь «кёрча» (паралич, инфаркт, инсульт)» [Климов, 2007: 209].

Писти – ‘оспа’ (*енписти* – ‘божья оспа’) и корь (*корюка*) считаются обидчивыми, прихотливыми болезнями, которые управляют поведением больного. Рассердившаяся оспа или корь может оставить больного корявым, слепым, глухим, может довести человека до смерти, то есть увести в иной мир. Считалось, что болезни не любят табачный дым, уборку в доме [Янович, 1903: 15]. Для больных оспой или корью характерно иное восприятие действительности. По их словам, они вместо мух видят ящериц или встречают саму болезнь в виде нагой безногой женщины (ПМ: Юсьв., Доег), старика с котомкой (ПМ: Юсьв., Габово, 17). Но для народов коми в целом не типична антропоморфизация образов болезни [Ильина, 1997: 80], и подобные примеры редки. В. В. Климов, ссылаясь на рассказы иньвенских коми-пермяков, дает орнитоморфное описание *писти*: «Писти – очень коварное существо, похожее на ястреба. Он обычно ходит по дорогам и высматривает добычу – кого бы клонуть. Клонет, взлетит – и своими огромными крыльями солнце закрывает. А живет Писти под землей, там у него уйма детей. Все они черные-пречерные, больше похожие на стрижей. Их раз в году Писти посылает на землю, там они начинают клевать людей, заражая тяжким недугом. А клуют они в лицо, делая «писти пас» – метку Писти, и лицо человека покрывается крупной сыпью или коростой» [Климов, 2007: 208–209]. Одним из средств задабривания духа автор называет блюда из пистиков¹⁰⁶, обращая внимание на сходство названия болезни и растения [Климов, 2007: 209].

У коми-пермяков были широко распространены поверья об *икоте*, которая в медицинской практике считается заболеванием, а в народном представлении – особой формой существования сверхъестественного духа и необычным положением «зараженного» ею человека. Называют ее также *порчей*. Аналогичные представления имеются у русских (об *икоте* или *кликунье*) и у коми-зырян (об *икоте* или *шеве*). *Икота* характеризуется как нервно-соматическое заболевание, которое включает нарушение восприятия, памяти, сознания, эмоциональной и двигательной-волевой сфер и сопровождается болезнями внутренних органов человека; у разных людей бывают разные синдромы одержимости [Гуськов, 1985: 163–185]. Коми-пермяки *икотой* (или в других вариантах *порчей*) называют духа, возвращенного колдунами, духа болезни и самого больного человека. А. В. Панюков предполагает, что коми-зырянская *шева* или *икота* является духом-помощником колдунов и родовым духом-покровителем, передаваемым по женской линии [Панюков, 1996: 96–101]. Намеки на это присутствуют в мотиве прочной связи между икотницей, создавшей *икоту*, и ее подопечными. Колдунья-икотница

¹⁰⁴ *Худобой* косинские коми-пермяки называют эпилепсию, кроме этого, этим словом обозначают болезнь младенцев, при которой они беспричинно улыбаются. Таким образом, *сьёд* и *худоба* называют одни и те же болезни и практически являются словами-синонимами.

¹⁰⁵ Возможно, представления об этимологии данной болезни, как внутреннем источнике заразы, имеют отношение к древним мифам о том, что антипод бога осквернил созданного человека своими соплями и слюной и вывернул его наизнанку, отчего человеческие выделения стали «нечистыми» [Мифология коми, 1999: 240–242; Левкиевская, 2000: 95], этот мотив указывает на двойственную природу человека, на семантику «внутреннего» и «внешнего».

¹⁰⁶ Пистики – всходы полевого хвоща, используются в народной кухне.

чувствует приближение к ее *икоте*, хранящейся в каком-нибудь укромном месте, чужаков и может погибнуть после их уничтожения.

Существ, выращиваемых колдуном, коми-пермяки называют еще *чолиэз*¹⁰⁷. Каждая *икота* (как дух внутри человека) может иметь собственные имена – Иван Михайлович, Иван Петрович, Александра Ивановна, Ваня, Максимка, Петрович, девочка-Верочка, Ипаток-Лепеток, Опонька, Гут Гутович – ‘Муха Мухович’; иногда *икота* называет себя по имени своего создателя: «Я Димитревна дочь» (ПМ: Куд., Кузьмина, 211). По материалам Е. М. Четиной и И. Ю. Роготева, *икотки* называют себя также Фекла-Анна, Андел шестикрылатный, Пекла, Секла [Четина, 2010: 89–92]. Имена, прежде всего, позволяют предполагать антропоморфные черты духа, они указывают на его возраст, пол, характерные черты (разговорчивость) и происхождение (муха).

Икотой чаще болели женщины, очень редко – мужчины и дети. Этим недугом, по полевым материалам, могли страдать целые деревни (ПМ: Юсьв., Б. Алешино, 22).

Считается, что *тöдiсь* «создают» *икоту*, собирая весной лягушачью икру, головастиков, ящериц, червей, сушат их, обмолачивают, а затем выращивают. Икотницы держат их в берестяных туесах, ухаживают за ними: «Одна колдунья босиком в поле ходила. Там на берегу *икоты* были, она туда еду носила» (ПМ: Кос., Пуксиб, 282). В коми-зырянских представлениях хозяйка кормит *шев* своим телом или молоком [Мифология коми, 1999: 382–383]. Дух *икота* вне тела человека представляется в виде мух, червей, лягушат, ящериц, то есть преимущественно связан с хтоническим миром: «Муха попала с ветру. А в меня ведь зашла она, так не вышла» (ПМ: Юсьв., Мелюхино, 239); ...*Тулсас кытиймкö лягушаэз, дзодзыллэз* («...В туесе какие-то лягушки, ящерицы») (ПМ: Кос., Н. Коса, 248).

Людам *икоту* передают с питьем, едой, напускают по ветру. Предполагается, что хозяйка *икот* должна владеть определенными знаниями: собирать и передавать их нужно только ртом, читая при этом молитвы (ПМ: Куд., Кузьмина, 211). Верят, что от умирающего больного *икота* может перейти в другого человека.

В подаваемой еде или напитке *икота* принимает вид волоса, мусора, соплей: *Менö сульöн юктависö, козяйка юис, да бульк токо пыри да öнi сэтчин баита* («Меня соплями в питье подали, хозяйка выпила, бульк – я в нее вошла и теперь говорю») (ПМ: Куд., Новоселова, 196). Внутри человека она вырастает и ведет себя как соответствующее пресмыкающееся: «Как лягуша в животе прыгает» (ПМ: Юсьв., Н. Волпа, 107). На антропоморфные черты во внешних описаниях указывают наличие одежды (одна из *икот* называла себя мужчиной и говорила, что имеет на себе золотую шапку) (ПМ: Куд., Важ-Жуково, 230), называемые части тела (в одном из текстов дух описывает себя безногим и безруким, потому что человек проглотил его вместе с выпиваемым напитком не полностью) (ПМ: Куд., В.-Иньва, 39.). Выходит из человека *икота* в виде «общипанного воробья» [Заветный клад, 1997: 293], лягушки, льдинки (ПМ: Гайн.), кровавого комка (ПМ: Коч.).

Среди северной группы коми-пермяков существует представление о *порче*, которая по своей природе близка *икоте* (человека тоже поят «личинками» ящериц, которые вырастают внутри него), но не отождествляется с ней, мифологизация больного в данных примерах вообще отсутствует. Главные признаки *порчи* – это физическое страдание человека, причиной которых представляется вырастание в теле ящериц, а затем выход их наружу: *Гыркас пырас, сэсса пиялö. Кулö, сiя орöтö сэтчин* («В нутро зайдет, там рождает. Умирает, она рвет (причиняет боль) внутри») (ПМ: Коч., Б. Коча, 51); *И бабö шүö, невесталöн чöдзыллэз кынёмöттяс дöс nemisö* («И бабушка говорит, что у невесты ящерицы все через живот вышли») (ПМ: Кос.,

¹⁰⁷ Вероятно, от слова *чоль* – подражание журчанию ручья; что может быть связано с местом происхождения выращиваемых духов, либо характеристикой их постоянного движения в емкости, в которой они хранятся, либо особенностями издаваемого ими звука.

Чазево, 11). Респонденты, рассказывающие о подобной *порче*, обычно не могут ничего сказать о традиционном образе «говорящей» *икоты*. Так как рассказы о данной «болезни» не единичны, во всех она характеризуется общими признаками и не называется номинацией «икота», то правильно было бы отделять ее от духа-*икоты*, хотя, очевидно, представления об обоих «заболеваниях» имеют общее происхождение. Южные коми-пермяки, в отличие от северных, подобные телесные страдания, наоборот, связывают с *икотой*, но в их вариантах ипостасью болезни может быть не только ящерица, но и другие названные выше образы.

Человек, страдающий *икотой*, ощущает присутствие в теле инородного существа, чувствует боль, у него случаются припадки, он начинается говорить от имени *икоты*. Припадки больного могут быть реакцией раздражения на определенные слова (упоминание о некоторых людях, произнесение слов «мышь», «лягушка» и других), действия, запахи, пищу (например, на налима или на алкогольные напитки), к которым *икота*-дух равнодушен: «Если пища не нравится, вот она начнёт такие звуки издавать, какие-то режущие. Курево ей тоже не нравилось» (ПМ: Кос., Несоли, 41). Описания признаков болезни *икоты* разнообразны, помимо распространенного представления о говорящем внутри человека духе, существуют и другие частные варианты, например, ее симптомами называют боли в животе (ПМ: Юсьв., В. Волпа), постоянную зевоту (ПМ: Коч., М. Коча, 213).

Многие говорящие *икоты* характеризуются взрывным нравом, для них присуще открытое проявление своего недовольства, высказывание каких-либо тайных желаний человека. Типичным в ряде подобных примеров о поведении *икоты* становится сюжет о споре и драке двух *икот* (ПМ: Куд., В.-Иньва, 64).

Дух-*икота* и больной ею человек в одном лице обладают способностью ясновидения. Чтобы вызвать речь *икоты*, больного человека поили овечьей мочой (АКПОКМ. Ф. 30. С. 31), подавали воду в медном колокольчике (ПМ: Кос., Мыс, 276). Эти действия, судя по всему, как раз и являлись раздражителями болезни. Сама икотница может вызвать приступ с помощью словесных уговоров своего «вселенного» духа (ПМ: Куд., В.-Юсьва). По сведениям С. Тотмяниной, будущее *икоте* «говорит дядя леший» (АКПОКМ. Ф. 30. С. 33).

Так как *икота* прежде была довольно распространенной болезнью, она в определенной степени позволяла человеку поступать вне рамок принятых норм и порядков, ясновидящим к тому же приносила небольшой доход; некоторые лица, по мнению коми-пермяков, притворяясь больными, использовали данный образ для собственных целей. Подобная ситуация обусловила выявление отличительных признаков «настоящей» *икоты*. Данные приметы мало распространены и носят индивидуальный характер, они являются, как правило, следствием сравнений поведения нескольких икотниц: *Сія пондас баитны, дак синваыс токо рудзалё лэдзчö. А кöда нач абу икötник, токо преставляйтчö, токо мыйкö бы шедтö, дак сълöн синваыс оз лэдзчы* («Она начнет говорить, так слезы ручьями бегут. А кто вовсе не икотник, только представляется, только желает что-то получить, так у него слезы не идут») (ПМ: Коч., Б. Коча, 43).

Икота имеет своеобразные звуковые и речевые характеристики. Еще до попадания в человека, находясь в туесе, она издает звук плеска, визжания и писка: *кыва пö токо сэтчин: дзюль-валь, дзюль-валь, дзюль-валь* («слышу, они там: дзюль-валь, дзюль-валь, дзюль-валь») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). Вселяясь в человека, не каждая *икота* начинает говорить и издавать звуки. При говорении *икоты* больной может произносить слова на вдохе, а не на выдохе, как обычно (ПМ: Юсьв., Габово). Звуковым проявлением ее может быть простое икание. *Икота* кричит, издает невнятные звуки, подражает животным. Голос *икоты* не похож на голос больного, речь невнятна: *Нія понасöбаитны, кыдзи челядэк, кöр вейтчö баитны да нечистöя баитö* («Они начнут говорить, как ребенок, когда учится говорить и говорит нечисто») (ПМ: Куд., Косогор, 188). В одном человеке может жить несколько *икот*, тогда каждая говорит своим голосом. В речи *икоты* присутствуют повторения, вульгарные и бранные выражения. *Икоты* рассказывают историю своего возникновения, попадания в человека и дальнейшего

функционирования, они предсказывают будущее, отвечают на вопросы, говорят на коми-пермяцком и русском языках.

Исследуя феномен *икоты* у коми-пермяцкого и соседнего с ним русского населения Пермского края, Е. М. Четина выделяет ряд особенностей, не присущих похожему в традиции русских явлению – кликушеству [Четина, 2005: 280; Четина, 2010: 85–106]. Автор отмечает, что *икота*, в отличие от кликуши, часто никак не проявляет себя рядом с православными святынями, она не всегда оценивается народом как «однозначно негативное явление» и включает «комический компонент», предстает как «притеатральная (художественная) практика» [Четина, 2010: 90–104]. Действительно, имея в народных представлениях общее происхождение и схожее речевое поведение, *икота*, в отличие от кликуши, не стала религиозным явлением, она редко обнаруживает себя рядом с культовыми предметами и объектами, изгоняют ее, как правило, народные знахари, а не священники. Что же касается отношения русских к кликушеству, то оно, судя по материалам исследователей, тоже не всегда оценивалось негативно и имело свое культурное и социальное значение (см.: [Панченко, 2002: 324–341]).

С улучшением уровня жизни и медицинского обслуживания населения фиксируется уменьшение случаев заболевания коми-пермяков известными болезнями. Об оспе и кори помнит только старшее поколение. Представления о *сьёд* и *икоте* еще распространены, но также в основном среди стариков. До сих пор встречаются больные-икотницы, среди которых не все «говорящие», значительное число их имеют просто какие-либо физиологические расстройства.

Скорее всего, прежде большинство болезней имели в представлениях коми-пермяков мифологическое происхождение и некие олицетворяемые образы, до наших дней дошли лишь сведения (часто фрагментарные) о наиболее опасных в недавнем прошлом, необычных и мало поддающихся лечению заболеваниях.

Духи смерти и «ходячие» покойники

В мифологии коми-пермяков все духи могут выступать вестниками смерти. Нередки случаи, когда весть о приближающейся смерти будущий мертвец или его родственники получают в своем доме или рядом с домом. Часто имя духа-предвестника не называется, его можно идентифицировать лишь по месту появления и внешним чертам, которые обычно близки к описаниям *суседко* или *вõрись*. Но существуют примеры, когда определить персонажа проблематично. Например, это образ женщины, сидящей на изгороди. В одном из рассказов она в кокошнике и обычной одежде, в другом – в белом платье напевает песню: «Бело платье я одела без тебя, милашечка» (ПМ: Кос., Маскалы, 175, 177). В обоих случаях после такого видения умирает кто-нибудь из родственников очевидцев. Зафиксированы и другие варианты, тоже с появлением женщины в белом в доме и других местах. Иногда сведения о внешности духа вообще отсутствуют, знак о смерти подается каким-либо звуковым сигналом: «А зятю умереть <...>, в окошко три раза мне стукнуло. Я в окошко посмотрела – нету. А вечером сказали, что умер» (ПМ: Кос., Светлица, 149).

Вестником смерти может оказаться несущийся по дороге конь (ПМ: Куд., Егорово, 162), или конь, пришедший к вырытой могиле (ПМ: Коч., М. Коча, 215), имеющий призрачное происхождение, в отличие от реальных вестников-животных, таких как воющая собака, залетающая в избу птица, поющий в позднее время петух, забирающаяся на человека ящерица и другие. Конь в этих примерах выступает самостоятельным персонажем, так как отсутствует упоминание о его хозяине или наезднике. Данная роль животного, очевидно, объясняется его функцией проводника в загробный мир, которую он исполняет в похоронном обряде.

Некоторые повествования о вещании смерти указывают на то, что духом-предсказателем является душа (или одна из душ) самого будущего мертвеца. Так, например, образ фантома

полностью совпадает с обликом будущего покойника: «Сосед вышел на улицу, говорит: мама в шаль оделась, только чушь-чушь-чушь – домой зашла» (ПМ: Кос., Светлица, 149); или мифические звуки понимаются как предвещающие действия души: женщина в полусне слышит, как вода льется в ведро, не обнаружив реальной причины звука, она посчитала, после того как на следующий день умерла ее мать, что это *лолыс миссьо ни одзжык* («душа моется заранее») (ПМ: Коч., Лобозово, 154). Данные сюжеты отсылают к представлениям коми-зырян, удмуртов и марийцев о двух душах – *лол* и *орт* (коми), *лул/лыл* и *урт* (удм.), *чон* и *өрт* (марий.), одна из которых на время может покидать тело человека [Налимов, 1907: 13–14; Садиков, 2008: 125–127]. Душа – *орт* – в верованиях коми выступает как «тень», «двойник» человека и иногда является перед его смертью, воплотившись в тело птицы [Налимов, 1907: 14] или становясь его «смертной ипостасью» [Лимеров, 19966]. У коми-пермяков подобного четкого представления о нескольких душах не зафиксировано, но приведенные рассказы удостоверяют о существовании похожих верований.

Известны также рассказы о том, что человек накануне кончины, находясь порой в полусознательном состоянии, видит уже давно умерших родственников, которые и выполняют роль оракулов, знаменующих приближение смерти.

Образ смерти присутствует в быличках о самоубийцах, в них выполнить задуманное человека заставляет мифическая собака, красный петух (ПМ: Кос., Пуксиб) или некий бесформенный призрак: «вышел красный и красный, такой большой: “Я тебя жду”» (ПМ: Юсьв., Гавино, 18).

Отдельно можно выделить рассказ о мужике с топором, который предупреждает о несчастье и тоже олицетворяет собой персонаж-смерть: «Яма открылась, тут стоит мужик, у мужика на плечах топор широкий и говорит: “Ты ходишь, и смерть за тобой ходит”» (ПМ: Куд., Ошиб, 209).

Последний пример и повествования о самоубийцах отличаются от других мифических вестников смерти, их образы несут часто ложную весть о кончине, так как рассказывают о них обычно те, кто стоял на пороге смерти, но избежал ее. Похожие представления о смерти в виде женщины в белом с инструментами и животного отмечены у русских [Мифологические рассказы, 1987: 320; Левкиевская, 2000: 434–436].

Как видим, у коми-пермяков не сложилось единого образа духа смерти, и его роль играют разные персонажи «иног» мира.

Еще одной категорией персонажей сверхъестественных рассказов коми-пермяков выступают «ходячие» покойники¹⁰⁸. В народе нет особого названия для духов-покойников. В рассказах обычно ссылаются на известное умершее лицо либо называют его номинациями: *бес*, *черт*, *дьявол*, *нечистый*, *калян*, *некодя*, *кикимора*. Для обозначения его проявления чаще употребляют слова *ползьёт* – ‘пугает’, кроме этого, говорят: *балуэт*, *блэзнит*, *казьмитч* – ‘кажется’, *прикашайч* – ‘мерещится’, *верзитч*¹⁰⁹ – ‘кажется’, многие из терминов аналогичны определениям явлений других мифологических персонажей. «Ходячие» покойники представляются в одних случаях как реальные души умерших людей, в других – как нечистая сила, принявшая облик покойного. Все они считаются асоциальными существами, контакты с которыми нежелательны [Кормина, 2001: 206], в отличие от предков вообще. Нечистая сила в облике покойника больше наделена злобными качествами, тогда как в представлениях о приходе самого умершего опасность его не ярко выражена, не проявляется особой агрессивности духа по отношению к родственникам. «Ходячие» покойники различаются по частоте приходов. Одни обна-

¹⁰⁸ Категории умерших, становящиеся «ходячими» покойниками рассмотрены в Гл. II.

¹⁰⁹ Суффикс –ик в слове *верзитч* указывает на возможное заимствование его из русского языка. В «Этимологическом словаре» М. Фасмера значениями славянского слова «верзить» называются «нести чушь, лгать», «делать по-глупому, копать, говорить глупости» [1986: 299], а в «Словаре пермских говоров» значением слова «вержиться» называется «блэзнить» [Словарь..., 2000: 85], что соответствует его значению в коми-пермяцком языке.

руживают свое присутствие один или несколько раз и исчезают, тогда как явления других становятся регулярными.

Основой идентификации духа является его внешнее сходство с умершим человеком и время появления – после смерти, в течение 40 дней после смерти, накануне поминок, накануне ритуала «проводов души» и чаще всего в темное время суток. Регулярные приходы и визиты, не связанные с поминальными днями, обычно становятся примерами явления нечистой силы, а не самого умершего. В этих случаях покойник приходит в свой дом, появляется на месте своей гибели. Даже если «ходячий» покойник не отождествляется с нечистью, он наделяется чертами, присущими потустороннему миру, что проявляется в его внешности и в поведении. От обычного человека «приходящий» покойник отличается наличием копыт (ПМ) или собачьих лап [Смирнов, 1891: 246], холодным, как у покойника, телом. Он может обернуться вихрем: «Ночью пришел, стучался, не мог зайти, вихрем чуть не свернул комнату и исчез» (ПМ: Кос., Зинково, 247). В описаниях практически отсутствует характеристика цветовой гаммы персонажа, кроме упоминания белого цвета [Смирнов, 1891: 246]. Объяснением этого может быть полная идентификация облика духа с внешними чертами умершего.

В представлениях коми-пермяков душа покойного часто отождествляется с птицами и насекомыми: *Ассапонас ме чеччи, пукси пуксяныс вылӧ, чочком бобыльыс ме дынӧ сымда лок-тис, ме ог и тыдал. <...> Нылӧ воллис. Мыйнӧ, мыся, муна, сэсся ог лок* («Утром встала, села на сиденье, белых бабочек так много ко мне прилетело, меня и не видно. <...> Дочь приходила. Что же, мол, ухожу, больше не приду») (ПМ: Коч., М. Коча, 215); *Ӧддӧн миян тятюӧ выйсись вӧи да. Ся бы сэтӧн выис, а сэтчӧ кай воктис, и сэтӧн миян юр вердӧвын бергавис да бергавис. Пока сийӧ сӧйсӧ, юисӧ, пыр бергавис. Сысся тожно весьӧтчис тайно, туй кузяыс каис, и сэтӧ пыр и пыр вебзис. Кытчӧдз тыдавиз, народыс пыр видзӧтисӧ. Ме сэтшиӧмсӧ девосӧ эшиӧ эгна адззыв, кыз миян тятюӧ мунис* («У нас отец очень стрелял [охотником был]. Он [родственник] тут [на поминках] выстрелил, и туда птица прилетела и над нашими головами кружила, кружила. Пока ели, пили, всё кружила. Потом по дороге полетела и улетела. Пока видно было, люди всё смотрели. Я такое дело еще не видала, как наш отец ушел») (ПМ: Куд., Новоселова, 189). «Заложные» же покойники (пропавшие, утонувшие, удушенники) приходят к дому или снятся родным в виде домашних животных – коня, быка, барана¹¹⁰: «В Кривцах мальчик потерялся тоже. <...> А потом, дескать, получатся так, он [лесной дух] если отпустит как будто бы ребёнка или человека, дитёнка ли там, дак он превращается не в человека, а в барана или в кого. И всё говорили, баран приходил, так у ворот ревел. Он мальчик-то белый был, баран де белый приходил» (ПМ: Кос., Светлица, 127).

Появляясь обычно в ночное время, покойники ведут себя как при жизни: они спят вместе с женой или мужем, прядут, играют на гармошке: «Одна женщина говорила: “Ко мне мой Василий ходит. Поспим вместе как муж и жена”» (ПМ: Коч., Кукушка, 115); «Мужик себя динамитом убил. Он на гармошке играл. Потом слышали, как гармошка играет, в доме все стучит» (ПМ: Кос., Бараново, 172). Часто они остаются невидимыми для людей, знаками их присутствия считаются необычные явления с предметами (которые двигаются, опрокидываются), осязательные ощущения щипков (ПМ: Коч., Шанышерово, 271), звуки. Звуковые проявления «ходячих» покойников – это стук, шорохи, звуки шагов, плача, дыхания: «и идет как будто за мной, сапоги слышно» (ПМ: Юсьв., Секово, 197); «я слышу: она стоит возле кровати и дышит» (ПМ: Юсьв., Архангельское, 263); *Ведразз ӧтӧрсис торӧтас, брякӧтӧ. Сысся керкуӧ пырас ойнас. Лук эм полатьын, луксӧ тиляс, пань-бекӧрнас жольӧтчӧ вовсю* («На улице вед-

¹¹⁰ Коми-пермяцкому мифологическому мировоззрению характерно неоднозначное понимание души и существования человека после смерти: душа представляется как самостоятельная субстанция и одновременно она остается относительно неотделимой от телесной формы. Об этом, в частности, свидетельствуют представления об орнитоморфных и зооморфных ипостасях покойника: не просто душа уходит в иной мир, а человек в целом словно перевоплощается, приобретая иную ипостась; а также представления о «подмене» тел утопленников, новорожденных.

рами стучит. Потом ночью домой зайдет. Лук лежит на полатах, лук перебирает, ложками-чашками бренчит вовсю») (ПМ: Кос., Пуксиб, 256). Мало в рассказах уделяется внимание речевым характеристикам персонажа, на них обращают внимания только тогда, когда он остается невидимым: «Манька!» – крикнул мне. Голос точь и точь у старика» (ПМ: Кос., Коса, 254). Главным признаком духа в этих случаях становится голос, тождественный голосу умершего.

Связь человека с покойником-нечистым считается опасной, сам человек, видящий его, приближается к иному миру и к своей смерти: «Если спит [с приходящим покойником], так не человек будет. Уж умрёт, так не тоскуй» (ПМ: Гайн., В. Будым, 125).

Представления о духе-покойнике как нечистой силе, конечно, более поздние, они связаны со страхом перед смертью, но оформились уже под влиянием церкви, при этом сохранилось отношение к проявлениям мертвеца как относительно обычному явлению, без категорично отрицательной его оценки.

В целом коми-пермяцкие представления о «ходячих» покойниках во многом схожи с коми-зырянскими [Лимеров, 1996б] и русскими, но отличаются от последних меньшим разнообразием внешних ипостасей [Мифологические рассказы, 1996: 25–30; Толстая, 2001: 151–205; Куединские былички, 2004: 80–97].

Поздние и малоизвестные мифологические образы

Некоторые поверья о мифологических персонажах, зафиксированные у коми-пермяков, имеют ограниченное распространение. К ним относятся представления об *огневке* – летающем огненном духе (ПМ: Коч., Красн.). Его появление интерпретируется как предсказание беды [Сусачок-Сучок, 2006: 21–22]. Малое распространение сюжетов об *огневке* может говорить о позднем появлении данного представления и иноэтничном влиянии. Нераскрытыми остаются такие персонажи, как *чугунная бабушка* – обитательница рудников и штолен [Янович, 1903: 7], *моха* – живущая в подполье [Чагин, 2002: 104], *нужда* – поселяющаяся в домах и разоряющая их, по месту своего поселения отождествляемая с *суседко* (ПМ: Куд. Ошиб, 189), *недолюбка* – дух, насылаемый на человека колдуном, чтобы расстроить любовь, разъединить пару (ПМ: Кос., Пуксиб, 249); *акулята*¹¹¹ – губители проклятых детей: «Она возьмёт и ребят в *акуляты* как-то сругала. Она уснула. Ребёнок у ней подле себя был. И кто-то скричал: “Степанида!” – громко. Она проснётся, посмотрит, ребёнка-то нету возле. Рукой дальше проведёт. А квашёнка стояла, тряпкой, скатеркой закрывали... <...> И ребёнок-от тут задушен» (ПМ: Юсьв., Юсьва, 75).

Явно религиозное происхождение имеет *лукавый клеветник* – дух, который сбивает человека с праведного пути с помощью обмана (ПМ: Юсьв., Юсьва, 75). Под влиянием православия у коми-пермяков появились представления об ангелах. Судя по рассказам, в которых они упоминаются, данные персонажи различаются между собой по своим функциям: одни приближены к Богу, другие находятся рядом с умершими, сопровождают их на том свете, третьи считаются покровителями отдельных людей: «Сказали только, что у каждого есть свой ангел» (ПМ: Куд., Новоселово, 189). Ангелы, в отличие от остальных персонажей народного православия, почти всегда остаются незримыми для человека, контакты с ними практически отсутствуют¹¹². Явлением ангелов называется игра света в пасхальное утро *Тэ, племенница, пет да видзёт шонді петансё, кыдз ангеллэс лэбалёны шонді гөгөрөттяс* («Ты, племянница, пет да видзёт шонді петансё, кыдз ангеллэс лэбалёны шонді гөгөрөттяс» (ПМ: Коч., Пелым, 47).

¹¹¹ Слово *акулята* созвучно названиям демонических персонажей коми-пермяков куль, вакуль, и, вероятно, связано с данными образами.

¹¹² Наиболее часто упоминаемыми образами народного православия коми-пермяков, выполняющими определенные функции являются Бог, Богородица, Илья Пророк, Никола Чудотворец, изредка они являются людям.

Ангелами считаются увиденные во сне дети, окружившие умершего родственника (ПМ: Кос., Светлица, 149). В данном случае интерес представляет роль личных ангелов-хранителей, которые, как и демоны, находятся рядом с человеком¹¹³, но их образы в коми-пермяцких представлениях слабо выработаны.

Определенное воздействие на структуру пандемониума коми-пермяков оказывают на современном этапе средства массовой информации. В частности, бытуют сравнения *вõрись* и снежного человека (*снежника, горного человека*), демонических персонажей и барабашки, мультипликационных образов домового, лешего: «А вот в сказке написано: там в колодце живет водяной царь, и мы всех пугаем тоже. Я только по телевизору видела» (ПМ: Коч., Отопково, 2). Появляются рассказы о неопознанных летающих объектах (НЛО).

«А эН-Лэ-О-то меня печатал. Я стала идти косить, грести уже стала идти. <...> Я говорю, если есть, то коть бы какое-то пятно мне ставил эН-Лэ-О-то. Сама на небо смотрю и говорю. А что, раз есть – чтобы знать. Я пошла. Маленько сгребла. Свирк только – свиркнуло что-то. Я взглянула. А рука-то у меня вот так была [у лица]. У меня тут всё обожгло и тут обожгло. Ой-ё-ё, как пекло. Потом уже невтерпёж. Потом три дня я тут лечила и тут лечила. Потом опухла она вся, потом облезла. И тут на руке у меня остались такие большие буквы. Тут верхняя шкура вся облезла, тут вот так “Н”, “Л” и “О” остались. Думаю чё же, кому-то показывать или не показывать. Месяц живу, два живу, не показываю. А потом тут соседка-то жила. Думаю, может не надо уже показывать. Опять что-нибудь да будет. Тёмные, чёрные они, как тычут да сделают, только не такие, там ведь заметно, что тычено. Они вот такие большие буквы-то по всей руке. И “НЛО” тут написано. Четыре месяца это был. А потом постепенно сошло. Сначала “О”, потом “Лэ”-то и последнее “Н”-то сошла». (ПМ: Куд., Ошиб).

¹¹³ Представления об ангелах относятся к народному православию, которое в данной работе не изучается. Тем не менее мы посчитали уместным отметить существование данных верований, так как они несколько схожи с поверьями о демонических существах.

3.4. «Знающие» и «подмененные» люди

Героями мифологических рассказов коми-пермяков часто являются не только духи, но и люди, которые испытывают на себе влияние демонов. Связь с мифическим миром обуславливает в на родном представлении их особый статус и появление черт, не присущих обычному человеку.

Людей, обладающих магическими знаниями, коми-пермяки называют *tödiś* – ‘знающий’. Само название характеризует их как обладателей знаниями. В том же значении употребляют номинацию *дошлый*¹¹⁴. Распространены номинации *колдун*, *ведьма*, *еретник*, которые обычно подразумевают негативную оценку, *көнöвал* – ‘коновал’, *везжливец*, *шопкись* – ‘шепчущий’. Термин *tödiś* является собирательным названием для обозначения людей, владеющих знаниями, неведомыми обычным людям. В последнее время для обозначения способностей *tödiś* часто используется термин «магия» и известны понятия о белой и черной магии.

Между *tödiś* существует своеобразная иерархия и разделение по занятиям (см.: [Мальцев, 2004: 112–167]). Считается, что каждый из них обладает разной силой, при их столкновении неизбежны конфликты. В коми-пермяцком языке акт борьбы двух колдунов обозначают словом *етиашны* ‘меряться’ магической силой, состязаться’. Возможно, сюжет о соперничестве является актом тренировки и подтверждения силы, а также одним из этапов обряда «посвящения» *tödiś*, подобно мотиву соперничества колдуна-учителя и его ученика-неофита в русских сказках [Пропп, 1996: 306–307]. На современном этапе одной из причин конфликта называются антагонистические занятия *tödiś*, когда один слывет лекарем, а второй считается злым колдуном (ПМ: Юсьв.). В других случаях противоположная магическая практика становится основой контакта двух *tödiś*, причем в этих примерах они называются родственниками: *Tatön wölmась дед да баба, öтыс колдуйтö, möдыс лечитö* («Здесь жили дед и баба, один колдует, другая лечит») (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 73). Разделение *tödiś* на добрых и злых, скорее всего, более позднее явление, так как и в традиции родственного коми народа [Ильина, 2008: 20], и в настоящее время среди коми-пермяков оно не всегда отмечается.

Вера в *колдунов* до сих пор очень сильна. *Колдунами* или *tödiś* называют людей, подозреваемых в злых умыслах, чересчур удачливых, умелых, хитрых, отличающихся своим поведением; или им это прозвище передается по наследству: «Он мужик хитрый был, ушлый, вот его колдуном назвали. А этому [сыну] по наследству перешла кличка» (ПМ: Юсьв., Кагулево, 116); «Что напротив меня скажут, я прямо ей отвечу и всё, – вот я колдунья» (ПМ: Куд., Кузьмина, 126).

По внешним отличиям *tödiś*, даже по имеющимся у них очевидным физическим недостаткам¹¹⁵, распознаются редко. Основное внимание уделяется их глазам. Считается, что колдуны имеют необычно красные или блестящие глаза, острый взгляд, они не могут смотреть прямо в глаза другого человека (ПМ: Юсьв.). Верят, что колдуном легче стать темноволосым людям: «Говорят, только черные колдуны-то, черно-белые. В белых волосах не колдуют» (ПМ: Юсьв., Петухово, 14).

Подозрения о магических возможностях человека появляются в результате наблюдения и сопоставления различных случаев. Коми-пермяки используют несколько приемов для рас-

¹¹⁴ Прилагательным «дошлый» русские характеризовали нечто поспевшее, созревшее, так называли мастера своего дела, сведущего, бывалого, смышленного, способного человека [Даль 2001б: 809].

¹¹⁵ Встретившиеся нам во время полевого исследования люди, слышущие в народе *tödiś*, имели те или иные физические недостатки: больные опухшие ноги, большую бородавку на видном месте, нарушенные вербальные способности после болезни, покалеченную ногу или глаз. Сами коми-пермяки на эти особенности, в отличие от русских [Мифологические рассказы, 1996: 165], не указывают, при этом им известен способ распознавания колдуна по увечью: например, виновник порчи узнается по раненому глазу, удар по которому наносится во время гадания на изображение в воде (ПМ: Кос.).

познавания *колдунов*, все они одновременно являются оберегами: втыкают в косяк дверей или на скамью, на которой сидит подозреваемый в магических способностях, острые предметы, читают молитвы, заговоры, показывают тайком кукиш. При их применении колдун выдает себя своим поведением: он не может выйти из дома, спрашивает, почему относятся к нему негативно и т. д. Локальными или частными вариантами распознавания колдуна можно назвать приемы, зафиксированные в единичных случаях. Так, считается, что колдун не пьет особым образом перемешанное питье¹¹⁶, не ест еду, приносимую на стол «по частям», то есть когда кладется добавка: ...*Нарöшнö, сё шуöны, тöдö пö сiя, ме ваи. Сiя эд эз пань нятьöсь, эз и вотьыш паньсö. С кухни ме ваи часьöн, содтi суп. Сiя одзжык панясис, кыдз ме содтi, сэсся сiя эз сёй* («...Говорят, что он знает, я нарочно принесла. Он и ложку не испачкал, не хлебнул. Из кухни я часть принесла, добавила суп. Он перед этим ел, а как я добавила, после он не ел») (ПМ: Коч., Пыстогово, 208); он не может смотреть на церковь (ПМ: Коч., Юкеево, 191); его скот не возвращается после пастьбы домой самостоятельно (ПМ: Коч., Б. Коча, 85). Оборачивающихся *тöдiсь* в животных и птиц в мифологических рассказах узнают по увечьям, которые им наносятся в то время, когда они в ином обличье. Имеет распространение также мотив о мучительной смерти «знающих» людей, которая их выдает: *Вот и шуöны, уна пö тöдiс, вот и сiя мучиччö* («Вот и говорят, много, мол, знал, вот он и мучается») (ПМ: Коч., Лобозово, 154).

У коми-пермяков отсутствуют примеры, в которых *тöдiсь* становится обладателем знания с рождения. Считается, что он получает их при жизни по наследству от старших родственников или от других знахарей. Тем не менее, при определении магических способностей учитывается родственная связь со знающими людьми: *Если поколеннеас абу сэтшöм, мортыс некöр тöдiсяс оз ло* («Если в роду нет таких, человек никогда знающим не будет») (ПМ: Коч., Б. Коча, 43). Передача является, по сути, обучением знаниям и умениям. Распространены сюжеты об обязательном «посвящении», в котором молодой колдун должен пройти испытание огнем (огненную пасть «матки»-лягушки или собаки) или водой [Янович, 1903: 106]: «В огонь зайдут, пройдут, вот опять колдуны новые. И им де дадут задание, сколько человек портить» (ПМ: Юсьв., Баранчиново, 278). Кроме того, одним из этапов обучения называется установление «дружественных отношений» с лесным духом путем приношения ему даров (ПМ: Коч., Киршино, 272) [Янович, 1903: 5]. Передача знаний происходит в избе перед печью, в бане, в лесу. Описывают и такой вариант обучения, когда «ученик», стоя перед иконой, должен держаться за рубаху учителя и повторять произносимые им слова (ПМ: Коч., Киршино, 272). Знахари, имеющие практику лечения людей, обязаны регулярно «сдавать экзамены», подтверждать свои силы, знания и умения. «Знающими» людьми считаются «подмененные», прожившие долгое время среди духов [Янович, 1903: 101; Грибова, 1975: 107], страдающие *икотой* [Янович, 1903: 6]. «Подменные» получают знания непосредственно от духов, тогда как остальные – опосредованно, через других колдунов и лишь на конечном этапе они испытываются нечистой силой в лице огромной лягушки или собаки в бане. Часто отмечается, что обучающиеся «черным» знаниям проверяют свои способности на родственниках (реже – на домашних животных), которые вследствие этого продолжительно и сильно болеют. Не сумевшие пройти полный курс обучения теряют рассудок, в некоторой степени приобретают черты асоциального субъекта (не становятся «посредниками», но остаются в пограничном состоянии).

Современники описывают и более простые и реалистичные способы получения сакральных знаний. Например, пожилая *тöдiсь* проговаривала или диктовала известные ей заговоры молодой родственнице, лежа во время вечернего досуга на печи (ПМ: Кос). Другая женщина, занимающаяся лекарской практикой, тайно подслушивала в молодости слова молитв и заговоров у своей матери (ПМ: Коч.). Такое самостоятельное обучение определенным умениям в

¹¹⁶ К сожалению, в тексте рассказа не уточняется способ перемешивания пищи. Здесь может иметься в виду направление – посолонь или наоборот, либо крестообразное движение.

целом типично для коми-пермяцкой культуры, оно упоминается информантами в рассказах о промысловой деятельности, отмечается в формах освоения музыкальной традиции [Жуланова, эл. ресурс].

Среди коми-пермяков мало распространены представления о специальных духах-помощниках *колдунов*, которые хорошо известны соседнему русскому населению [Подюков, 2004: 216–218]. Эти поверья больше характерны зюздинским и язьвинским пермякам, испытавшим сильное влияние русской традиции. Зюздинцы называют таких-духов-помощников *шаиками* (ПМ: Афан.), а язьвинцы зовут их *унотъез* – ‘маленькие’. На территории Коми-Пермяцкого округа помощником *колдуна* часто выступает лесной дух, а водяной – только в промысловых целях. На севере Гайнского района лупьинские коми-пермяки называют таковыми как *лесного*, так и *бесов*, *ишишиг*, *кикимору* (ПМ: Гайн., 151, 180). Такое многообразие номинаций, не присущих другим территориям, свидетельствует об иноэтничном или инокультурном (возможно старообрядчества) влиянии на мифические представления данной локальной группы.

Основная сила *тбдкъ*, по представлениям коми-пермяков, заключается в знании особых слов: «Они знают словами. Семью портят, свадьбу портят, что-то словами читает» (ПМ: Гайн., Сойга, 122). Современная всеобщая грамотность не разрушает мифа о магии слова, полагают, что в настоящее время с расширением возможностей к обучению «знающих» людей становится больше: *Õni, адззан, виль олан, õni книгаэсõ сякõйõс выписываюот, дõс гижõ, советыс õni дõс тõдõ* («Теперь, видишь, новая жизнь, теперь разные книги выписывают, всё пишут, совет теперь всё знает») (ПМ: Кос., Пуксиб, 49). Помимо слов, называются и некоторые сопровождающие их действия. Магическими средствами злых колдунов считаются передача, «подбрасывание», подкладывание предметов, зараженных «порчей», к которым может прикоснуться адресат, или, наоборот, кража вещей человека (волос, ногтей, одежды, фотографий) и колдовство над ними, а также прикосновение к человеку, взгляд, дуновение. Свои, достаточно многочисленные, приемы существуют также у лекарей. По верованиям коми-пермяков колдуны часто используют предметы, изначально имеющие негативные свойства, это, например, кости животных, шерсть, засушенные земноводные, вещи покойника, их собственная кровь, менструальная кровь, кровь животных и птиц (например, из гребешка петуха). Тогда как атрибутами знахарей становятся иконы, освященная вода, острые металлические предметы, щучьи челюсти, когти и лапки зверей, камни и др.

Как и другие народы [Мифология коми, 1999: 64–68; Левкиевская, 2000: 383], коми-пермяки магическую силу человека связывают с наличием у него зубов (обычно коренных): «Посмотрят: вот тебе можно учиться, вот тебе нельзя. По зубам как-то ещё» (ПМ: Юсьв., Пистогово). При отсутствии зубов знахари-лекари используют щучью челюсть (ПМ: Гайн.). В. Н. Белицер зафиксировала поверье коми-язьвинцев о том, что основная сила колдуна заключается в его шапке: только если уничтожить шапку в огне, то колдун теряет силу [Белицер, 1958: 331]. В записанном нами у данной этнографической группы рассказе колдун держит в шапке тараканов-бесов [Сусачок-Сучок, 2006: 18–19]. По одной из версий, магический потенциал *тõдись* сосредоточен в дереве, под которым знахарь получал свои знания, уничтожение дерева равносильно смерти колдуна – его помешательству (ПМ: Куд., Б. Сидорова, 71).

Tõдись предписано вести особый образ жизни [Сидоров, 1997: 34]. Знахарям, имеющим медицинскую практику, запрещено употреблять спиртные напитки, смотреть телевизор, петь песни (ПМ: Юсьв., Гавино, 18). Если «знающие» не поддерживают данные запреты, они причисляются к колдунам, приносящим вред.

Способности *тõдись* различны и многофункциональны. Они исполняют семейные, календарные и хозяйственные ритуалы, «портят» людей, домашних животных и избавляют их от болезней и порчи. Им приписывают способность ясновидения, которая проявляется в предсказании, чтении чужих мыслей. Колдуны умеют оборачиваться или оборачивать других людей

в животных, птиц и в предметы (в медведя, козу, свинью, лягушку, волка, лисицу, сороку), влиять на погоду, на функции разных предметов (например, «пускать дым на печь», останавливать транспорт). В народной лексике магическую деятельность *tödics* обозначают такими словами, как: *тишыкӧтны* – ‘портить, заколдовать’, *ворожитчыны* – ‘ворожить, предсказывать, колдовать’, *вӧр дны* – ‘желать, предсказывать, предвещать’, *колдуйтны* – ‘колдовать’, *керны* – ‘делать’, *калечитны* – ‘калечить’, *декуйтчыны* – ‘колдовать, беситься’, *чертитны* – ‘чертить’, *лечиччыны* – ‘лечить’ и русские аналоги некоторых из них. Коми-пермяки называют следующие болезни, возникающие, как следствия колдовства: это *икота*, *кила*, *хомутец* (*комутеч*), *поветрище* (*ветришӧ*), *протишвка*¹¹⁷, а также множество других, не обозначаемых особыми номинациями. Отметим, что все представленные названия восприняты коми-пермяками из русского языка, в том числе, скорее всего, и слово «протишвка», не имеющее аналога в коми-пермяцком языке¹¹⁸.

По материалам конца XX – начала XXI в. оценка коми-пермяками распространения сакральных знаний и функционирования магических практик различна. В большинстве своем коми-пермяки верят в сверхъестественные способности таких людей, причем часто считают, что в настоящее время они совершают, в основном, зло. Выделяются территории, где могут указать на нескольких колдунов или где наоборот таковых вовсе не обнаруживают. Есть высказывания о том, что «колдуны были в прошлом, а сейчас их нет». Появляются новые интерпретации магических способностей, их обозначают уже «гипнозом», а самих *tödics* сравнивают с экстрасенсами, «иллюзионистами» (ПМ: Гайн., Куд.). Встречаются примеры, когда человек, отрицая собственные магические способности, признается в использовании своей славы колдуна в местном сообществе, например, для устрашения детей (ПМ: Гайн.). В сфере межэтнических отношений выделяются представления соседних народов (в основном русских) о коми-пермяках как о колдунах, что может быть обусловлено восприятием их как чужого этноса и, наверно, большим сохранением у них традиционных черт в быту. Среди русских, живущих долгое время по соседству с коми-пермяками, явного подобного отношения не было отмечено. Сами коми-пермяки в двух зафиксированных примерах сильными «знающими» называют татар и белорусов. Представители этих народов (эвакуированные и спецпоселенцы) в советское время проживали на территории Коми-Пермяцкого округа.

Ирреальные черты приобретают также люди, контактировавшие с духами. Такими считают *вежӧм* (‘подмененные’), уведенных духами, проклятых, заблудившихся, утонувших, «тоскующих». В отличие от *tödics*, они приобретают особый статус только на короткий промежуток времени, и контакт является для них вынужденным. Основными критериями соотношения людей с демоническими персонажами становятся отстраненность их от социума, уродливые внешние черты и нестандартное поведение, все это обуславливает их маргинальное положение в обществе, они в определенной степени напоминают обмиравших [Криничная, 2001: 425–426]. Главными признаками «подмененного» ребенка называют его физическое несовершенство (тонкие ноги, большая голова и живот, неумение ходить) наряду с чрезмерным аппетитом и постоянным ревом. «Подмененным» могли считать и взрослого человека, если у него появлялись подобные черты. «Подмененного» мертвеца отличали по почерневшему, вздувшемуся и оказавшемуся очень тяжелым телу. «Уведенных» духами находили в порванной одежде, грязными, облепленными древесной серой, они плохо говорили или вовсе становились немymi, пили, подобно животным, лакая воду из водоемов. В некоторых примерах они приобретали уже мифический образ, приходили к родному дому в виде барана, быка, лошади или солдата. При этом во всех вариантах присутствует вера в вероятность их полного возвра-

¹¹⁷ Симптомом *килы* считается появление на теле нарывов, опухолей; *хомутца* – ощущение на каком-либо участке тела тяжести; *поветрища* – поражение участков тела, сопровождаемое сильными болями; *протишвки* – появление резких колющих болей.

¹¹⁸ Предположительно, название *протишвка* происходит от слова «протыкать».

щения в мир людей: «В Кривцак тоже один парень по пистики ушел, так и не нашли. А потом он, говорит, пришел, уже большой был, в солдатской одежде, вся сияет. Зашёл и спрашивает у родителей: “Вы потеряли кого-то?” А они сказали – нет. Он вышел и ушёл, и не видели, как он ушёл, куда ушёл, – потерялся. А потом поняли... (ПМ: Кос., Светлица, 149); *Мужик ёшлём, сидз эз адззё. Корко бытьто бы воллёма вёлён горт дынаныс, вёл котрасьё и всё...* («Мужик потерялся, так его и не нашли. Когда-то как будто приходил к дому конём, бегают конь и всё...») (ПМ: Кос., Н. Коса, 248). «Тоскующие» люди становились худыми, грустными, не всегда вели себя адекватно. К данной категории можно было бы отнести и некоторых больных или «порченных» людей, которые повторяют повадки животных – они кукарекают, бегают и принимают пищу, подобно зверям, и т. п. Но эти люди в представлениях народа не имеют прямого взаимодействия с иным миром, считается, что их состояние – следствие колдовства.

3.5. Версии происхождения мифологических персонажей

Образ каждого мифологического персонажа синкретичен, объединяет множество разнородных и одновременных элементов мировоззрения. Генезис духов отражается в названиях персонажей, в представлениях об их внешности, способностях, функциях и т. д. Можно обозначить несколько возможных версий происхождения представлений о мифологических персонажах коми-пермяков.

Одной из основ пандемониума, вероятно, является почитание природных стихий и объектов, одухотворяемых человеческим сознанием. Связь мифических образов с культом природных стихий отмечали многие исследователи [Токарев, 1957; Афанасьев, 1995]. Мотив одухотворения явно выражается в паремиях, адресованных лесу, воде, дереву, избушке и т. д. В описаниях *вöрись* часто присутствует сравнение его роста с высотой дерева. *Ваись* способен управлять водной стихией (разрушать или благоприятствовать стойкости мельничных запруд). В образе *вуниöрики* присутствуют как черты-признаки хлебных посевов, так и солярная символика. Ветер или вихрь коми-пермяки считают одной из ипостасей лесного духа, хотя он может быть связан с нечистой силой вообще или быть самостоятельным образом. Огненная стихия присутствует во внешних описаниях и ритуалах, связанных с покровителями построек – *суседко*, *банячуд*, *öвинчуд*. Если в случае с духами бани и овина связь с огнем явная (огненная пасть, локализация в каменке), то в образе *суседко* она выражена имплицитно, обнаруживается в ритуале новоселья (перенос атрибутов печи и обязательное разжигание огня в очаге в первый день, пристрастие духа к печному помелу).

Следующей составляющей представлений о мифологических персонажах является почитание животных. В представлениях о водяном духе до сих пор сохраняется отождествление его со щукой. Зооантропоморфные черты духов (копыта, рыбий хвост, шерсть, рога) могут исходить из прямого соотношения представителей «иноного» мира с миром природы. Способность оборотничества характерна почти всем демоническим персонажам, они появляются то в одном, то в другом облики, изменяют рост, приобретают черты знакомого человека и т. д. Л. Н. Виноградова представления о перевоплощении связывает с восприятием посмертного существования души человека [Виноградова, 2000: 91–97]. Наряду с этим, на наш взгляд, истоком мотива оборотничества могли служить воззрения на внешние и духовные изменения человека во время болезни, сна, психологического стресса и фантастические воззрения о животном мире.

Вöрись в представлениях коми-пермяков редко отождествляется с конкретным животным, тем не менее поверья о нем повторяют сюжеты сказок о медведе. Медведя коми-пермяки часто называют «хозяином» леса, как считают таковым и *вöрись*. В сказочных сюжетах медведь, как и лесной, уводит к себе женщин, держит у себя потерявшихся детей. Параллелизм этих сюжетов может указывать на одинаковое отношение к персонажам и на их общие истоки, на возможность прямой преемственности элементов почитания медведя в представлениях о *вöрись*. Особые воззрения на животный мир присутствуют и в образе *суседко*, а конкретно, в названиях *суседко-боболь*, *кабанушко*, в сравнении его описания с кошкой, собакой, в отношении к кошке во время обряда новоселья. Олицетворением болезни-*икоты* стали некоторые образы хтонического мира природы и насекомые.

Значительное влияние на формирование демонических образов оказали представления об умерших. Основные мотивы и характерные черты демонологизации покойников раскрыты в литературе [Левкиевская, 2000: 69–99; Криничная, 2001: 500–503]. Коми-пермяки мифологизируют заложенных покойников, к демоническим персонажам приравниваются «ходячие» покойники. Лиминальное положение между мертвыми и живыми занимают «подмененные», «проклятые», «заблудившиеся», которые попадают в мир духов, живут среди них и могут

навсегда там остаться, но при этом они не причисляются до конца к миру умерших, поскольку не был проведен ритуал их погребения, а следовательно, не был установлен их новый статус.

Кроме перечисленных категорий «покойников», представления о мифологических персонажах могут основываться и на восприятии смерти, на представлениях о загробном существовании души. Примеры отождествления мира умерших и мира демонических персонажей встречаются в поверьях о *суседко* и *вõрись*. Признаки восприятия *суседко* как возможного предка семьи отражаются в его функции покровительства семейству и неотделимости его от каждой семьи. Домовой может иметь внешние черты умершего. Как и душа человека, *суседко* представляется в виде бабочки – моли¹¹⁹ (ПМ: Коч., Дема, 225). Можно отметить также наличие общих занятий «ходячих покойников» и *суседко*: прядение, покровительство домашним животным. Связь представлений о *вõрись* и предках обнаруживается, прежде всего, в визуальных образах на территории лесного пространства. В лесу человек случайно встречает умершего человека, увиденные в лес проклятые называют лесного духа «батей», «дедом» и видят в лесу «старых людей»: *Батю бытътõ вердõ, батю туйõ лõсьõtчõм и ягõддзõн вердõ. А ме нõ старõй йõзсõ адззыла* («Батя как будто кормит, батей обернулся и ягодами кормит. А я, мол, старых людей вижу») (ПМ: Гайн., Сойга, 122). Сходство между покойниками и *вõрись* существует в их общей способности уводить скот, в использовании людьми одних и тех же продуктов (горячий хлеб, крашеное яйцо) для их умилоствления. В облике умершего появляется и дух воды: *Сiя нõ – туйльс – петiс гõрд юрсiа, бабõ нõ петiс* («Бульк, – вышла рыжеволосая, бабушка вышла») (ПМ: Кос., Коса, 148). Отдельно можно выделить умерших некрещеных младенцев – *ичетиков*, которые сливаются с представлениями о *вакуле*. Утонувшие, в представлениях коми-пермяков, остаются жить в воде, а вместо их тела водяные подбрасывают на берег «чурку».

Еще один источник появления суеверных представлений – это размышления о разных физиологических и психических состояниях человека. В эту группу входят сюжеты о видениях в патологических состояниях (нездоровый сон, опьянение, болезнь), объяснение онемения тела, спутывания волос, нарушения работы внутренних органов (урчание в животе и т. п.). Все эти явления интерпретируются как следствия воздействия мифического мира.

Среди коми-пермяков распространено несколько вариантов легенд о появлении демонических сил. Одна из них демонологизирует древнюю чудь [Грибова, 1975: 113; Заветный клад, 1997: 237], не принявшую христианство, не владеющую современными орудиями труда, разбежавшуюся по лесам, баням, овинам, ставшую «хозяином» соответствующих пространств. Появление этого мотива может быть связано с религиозным воздействием, так как чудь характеризуется антагонистичной христианству. Также возможно, что в этой версии отражается осмысление смерти (гибели древнего народа), и, как предполагает А. М. Сагалаев, рассматривая схожие мотивы в урало-алтайской традиции, она имеет более древнее происхождение [Сагалаев, 1991: 38–39].

Другие варианты легенд – это низвержение Богом небесных ангелов: «На небесах ангелы были, свергнул за непослушание этих небесных, они выше стали поступать» (ПМ: Юсьв., Юсьва, 75); или выход нечистых из-под земли (АКНМ. Кн. 200. С. 330–331). Данные сюжеты известны и другим народам. Первый указанный вариант, по мнению специалистов, связан с сравнительно поздними апокрифическими преданиями [Виноградова, 2000: 70], второй же можно назвать более ранним, демоны в нем имеют хтоническое происхождение.

Представление о возвращении духов у коми-пермяков связано с поверьями об *икоте* и *кикиморе*. Икота как мифическое существо создается преимущественно из пресмыкающихся,

¹¹⁹ Представления о душе-бабочке относятся к универсальным мотивам, они известны финским, тюркским, славянским народам [Терновская, 1989: 153; Народы Поволжья..., 2000: 480; Касимов, 2001: 62].

связанных с нижним миром (лягушка, ящерица). Для создания *кикиморы* используют специально изготовленную куклу или щепку от дома и кровь.

Итак, представления о мифологических персонажах являются результатом постижения внешних явлений и процессов и связаны с восприятием внутренних ощущений человека. Многообразие и разнородность источников появления образов персонажей служит одним из условий сохранения их жизнестойкости в мировоззрении народа.

Персонажи «низшей» мифологии коми-пермяков не равнозначны друг другу, среди них выделяются неопределенные, расплывчатые образы и сложившиеся типажи. Для многих духов характерны разные варианты внешности, особенно это свойственно персонажам, привязанным к определенным локациям, так как они сочетают несколько функций. Сильная семантическая и функциональная насыщенность сопровождается слабой дифференциацией духов. *Вёрись* представляется человеком высокого роста, небольшим человечком, всадником на коне, вихрем и ветром, каким-либо животным. *Ваись* – мужчиной с гиперболизированными чертами, девушкой с распущенными волосами (часто с рыбьим хвостом), группой маленьких существ, щукой. *Суседко* имеет вид маленького человечка, животного (кошка или собака), контаминированного образа с зооантропоморфными чертами. *Баняись* появляется в виде женщины с распущенными волосами, небольшого человечка, группы маленьких существ, а также группы девушек, животного (собака, лягушка, кошки). Всем остальным персонажам присущи более однородные черты или неопределенные образы.

Каждую выделенную группу персонажей объединяют общие признаки и набор функций. Сезонные духи маркируют изменения природы во времени, выражают представления о структуре пространства: отношения между «верхним», светлым и «нижним», темным мирами. Персонажи, привязанные к определенным местам, отмечают «свое», освоенное и «чужое» для человека пространство. Представления о «враждебных» духах касаются нравственных качеств людей, воззрений об истоках «зла», «смерти», важным мотивом для них является поддержание человеком традиционных норм и обычаев.

Отличительные признаки духов – место и время их появления, внешние особенности, пристрастия, занятия и возможности. Всем им присущи общие черты – призрачность, определенная цветовая гамма, контаминированные зооантропоморфные образы, роль оракула. В их описаниях повторяются такие характеристики, как прожорливость¹²⁰, наличие железных частей тела (у *чудов*, *вуншёррики* и *суседко*), присутствие огненной стихии.

Внешние черты связаны с особенностями места их локализации (это выражается в описании роста, облика, цвета, зооморфного образа) и соотношением их с миром людей (противопоставление и тождество). Цветовые характеристики являются следствием реального восприятия мира (отсвет белого и черный силуэт в темноте) и выражением бессознательных установок. Цвет имеет знаковое значение, указывает на мифичность явления, определяет статус духа. Особенности восприятия действительности обуславливаются речевые и аудиальные характеристики персонажей. Они дополняют их визуальный портрет. Данные проявления часто соответствуют особенностям звукового наполнения того или иного пространства или зрительного образа духа, реже, наоборот, являются для них исключительными, аномальными. Примечательно, что всем духам небольшого роста присущи дефекты в речи и уподобление разговору (лепету) детей, хотя возможно истолковать данную черту и как следствие неполноты восприятия трансцендентного мира.

Зооморфными ипостасями духов в виде домашних животных обычно становятся кошка, собака и свинья, а бык, корова, овца воспринимаются переходными состояниями людей между статусами «человек» и «предок», конь же может быть отнесен и к той, и к другой группе.

¹²⁰ Прожорливыми описываются *чуды* и подмененные дети [Смирнов, 1891: 279, 282], *кикимора* [Великая Россия, 1912: 184], *суседко* и *вёрись* (ПМ).

Всех домашних животных связывает общая черта – они занимают промежуточное положение между человеческим и природным миром. Объяснением выделения второй группы животных может быть психологическая привязанность к ним хозяев, что, в свою очередь, связано с их значением в хозяйстве.

Потусторонний мир в лице демонических персонажей коми-пермяками «изображается» через элементы, символы, образы известного им природного окружения. Мифологический мир не всегда однозначно антагонистичен, противоположен человеческому, часто, напротив, он во многом подобен ему. Мифологические персонажи в своих визуальных, акустических проявлениях и в поведении повторяют наиболее знакомые черты природного мира и человека (например, их зооморфные ипостаси – медведь, щука; одежда, пищевые предпочтения и т. п.).

Мифологические явления сами по себе считаются символами опасности или сакрально-сти отдельных периодов, локусов, знаками нарушения социальных норм. Кроме этого, символическими оказываются и отдельные действия демонических персонажей. Эти верования связаны с их функцией предсказания, прогнозирования. Знаки могут быть выражены духами посредством аудильных, визуальных проявлений, через воздействие на животных. Все они определены общепринятой в народной культуре семантикой предметов и явлений: красное – огонь, лавка – смерть, стук топора – смерть, звон колоколец – свадьба и т. п. Среди всех персонажей выделяются такие, в характеристиках и образах которых коми-пермяки находят больше всего символов-пророчеств. К ним, конечно, относятся святочные духи, но их прорицание часто инициируется самими людьми во время гаданий. Другими образами, насыщенными знаково-символическим содержанием, можно считать духа домашнего очага *суседко*, реже – лесного, в исключительных случаях – водяного духа. Особая роль *суседко* и *вöрись* – ‘лесного’ объясняется, вероятно, наибольшим приближением первого из них к человеку и представлением о всеильности второго. Возможно, воззрения о пророческих способностях духов имеют отношение к их генезису, а именно к культу предков.

Сравнивая современные и более ранние представления, сложно обнаружить особую разницу в описаниях персонажей. За последние годы зафиксировано большее число вариантов поверий по сравнению с данными середины XIX – начала XX в., что может быть следствием исторического развития мифологической мысли или всего-навсего связано с целенаправленной и широкой по географическому охвату работой по сбору материала. Одновременно наблюдается тенденция становления однообразного облика персонажей, сведение их к известным книжным и масс-медийным типам. Например, внешний вид *ваись* сводится к образу длинноволосой девушки, часто облик мифологических персонажей в современных рассказах приобретает черты белого призрака, сохраняя в некоторых случаях дифференцирующие признаки – рост, поведение. Новые реалии жизни обусловили некоторую модификацию возможностей духов: если раньше *вöрись* останавливал лошадей, то теперь – механические транспортные средства; прежде он превращался в ветер, теперь летает на самолете. Хотелось бы особо отметить изменение статуса *тöдись*. В настоящее время вера в *тöдись* – колдунов достаточно сильна в народе, тогда как основная функциональная необходимость их в обществе отпала. Если в начале XX в. *тöдись* характеризовался как носитель знаний, исполнитель магической и обрядовой практики, то в настоящее время в большей степени *тöдись* воспринимается как творец зла, насылающий порчу на человека, семью, хозяйство. Одной из причин преобладания негативного портрета знахаря является утрата значимости прежних ритуалов. Другая причина – сложная социально-экономическая ситуация, которая способствует сохранению поверий и влияет на интерпретацию их в негативном ключе.

Образы мифологических персонажей коми-пермяков имеют много общего с представлениями других финно-угорских, славянских и тюркских народов России. Более всего параллелей, на наш взгляд, присутствует в представлениях коми-зырян, северных удмуртов и русского

населения северной полосы. Это объясняется общими природно-климатическими условиями и давними исторически сложившимися контактами.

Коми-пермяцкие представления отличаются составом пандемониума, номинациями персонажей, внешними описаниями, своеобразием сюжетных линий. У коми-пермяков меньше, чем у коми-зырян, распространены тексты о взаимодействии лесного духа и охотника. В отличие от русских представлений, в коми-пермяцких описаниях *вõрьсь* отсутствует явное соотношение его с лесом, растительностью, кроме высокого роста; *суседко* – соотношение с огнем [Криничная, 2001: 169–170]. Коми-пермяцкая *русалка* воспринимается как водяной дух, отсутствует функция покровительства растениям, сезонность ее появлений, отличительным является преобладающий светлый цвет ее волос. Своеобразны представления о банном духе, который включает комплекс разнообразных ипостасей, скорее всего, его образ сформировался позже и поэтому включил некоторые представления о *суседко*, *ваись* и отчасти *вõрьсь*. В отличие от удмуртских представлений, у коми-пермяков, как правило, называется только один персонаж определенного локуса (усадыбы в целом, окружающего леса), сильнее выражена дифференциация, имеются отличия внешних образов (у удмуртов – дух двора в виде медведя, дух поля – мужчина и др.) [Верещагин, 2002: 211; Смирнов, 1891: 194]. Удмуртам не известен такой персонаж, как *икота*. Они дольше сохраняли древние культовые формы и их календарную приуроченность, тогда как коми-пермяки во многом ориентировались на христианскую традицию. Коми-пермяцкий *тõдись* уже на рубеже XIX–XX вв. во многом не соответствовал роли удмуртского *туна*.

В. И. Дынин [1993: 78–90] отмечает наличие у финно-угорских народов представления о парности персонажей и феминизированные метаморфозы демонов, которые повлияли на севернорусские представления. Нужно отметить, что у коми-пермяков парность слабо выражена, редко подчеркивается, за исключением нескольких примеров о домовом и лесном духе.

В современных представлениях коми-пермяков наблюдаются отличия в поверьях между разными группами народа, группами деревень: неравномерно распространены номинации персонажей и поверья о некоторых из них (*вуншõрика*, *боболь*, *чомор*); отличаются внешние характеристики, лексические выражения персонажей, сюжетные линии мифологических рассказов¹²¹. Для старообрядческого населения общим наиболее явным элементом становится применение названия *бес* ко всем демоническим персонажам, преобладание негативного отношения и относительная установка – не распространять данные поверья¹²².

¹²¹ В Кочевском районе на «синем» коне появляются *вõрьсь*, *ваись* и *суседко*, тогда как на других территориях образ всадника мало распространен; представления о лесном духе в виде женщины преобладают у коми-язьвинцев и коми-пермяков Кувинского сельского совета. Для ограниченного куста деревень Косинского и Кочевского районов характерны реплики *суседко: каждõйлõ колõ добро* («каждому надо добро») (ПМ). В основном в южных районах известен сюжет о прядении *суседко* при горящем голубом огоньке, в северных – мотив о сообщении смерти духа, о *Кокре-Мокре*, о суде лесных и т. д.

¹²² Последнее замечание не относится к лупыньским коми-пермякам, проживающим на севере Гайнского района, испытавшим в прошлом влияние старообрядчества.

Заключение

Как показал анализ ритуальной, языковой и фольклорной традиций коми-пермяков, народные верования о демонических персонажах достаточно обширны, многовариативны и затрагивают разные сферы жизни и деятельности человека. Представления о демонических персонажах включены в народные воззрения о пространстве и времени, в которых всем мифическим образам отводятся отдаленные от человека или «пограничные» промежутки. Активность духов и их ограничение зависят от смены календарных циклов, от степени освоения человеком окружающего мира. Поверья о демонах и обыгрывание их образов в календарных обрядах и обрядах, предполагающих использование определенного пространства, связаны с символическо-ритуальной формой воплощения древних мифов о космогенезе и миростроении, а также с поддержанием экологических и социально-нормативных принципов народного мировоззрения.

В народных представлениях демонические персонажи воплощают собой некоторые природные стихии и явления, покровительствуют им (лес, огонь, ветер, водоемы, сезонные изменения, течение времени и т. д.) и воздействуют на хозяйственные сферы деятельности народа; а также они способствуют стойкости микрокосмов, создаваемых людьми (построек, села), становятся силой, регулирующей общественные отношения. В ключевые моменты жизненного пути человека, в переходных обрядах и для отдельных категорий людей («знающих», «подмененных») мифологические персонажи являются своеобразными «проводниками», семантическим обозначением их маргинального состояния.

Пандемониум коми-пермяков составляют разные персонажи, структура его определяется условиями природно-географической среды, занятиями, развитием религиозно-мифической мысли народа и иноэтническим влиянием. Большинство демонических персонажей имеют синкретический образ или представлены несколькими вариантами воплощений. Сложно дать четкую классификацию мифических (демонических) образов коми-пермяков, так как один и тот же персонаж в разных ситуациях характеризуется по-разному. Можно выделить несколько условных групп по определяющим их функциям: 1) сезонные духи (*вунийёрика*, святочные духи, *Каленик*); 2) персонажи отдельных локусов, которых можно разделить на духов природных стихий и объектов (*вёрись*, *ваись*, *вунийёрика*) и духов построек (*суседко*, *баняись*, *овинчуд*); 3) враждебные по своей природе человеку духи (*кикимора*, *чуды*, *каляны*, *чомор*, духи-болезни; «ходячие» покойники); 4) люди, наделенные ирреальными чертами (*тёдись*, проклятые, больные, тоскующие, проживающие долгое время вне социума – пропавшие в лесу); 5) ирреальные объекты, обогащающие и наделяющие человека сверхъестественными способностями (являющиеся клады, цветок папоротника); 6) охранители человека (ангелы, к данной группе можно в отдельных случаях отнести *суседко* и *вёрись* – ‘лесного’); 7) духи, персонифицирующие или влияющие на долю, судьбу человека (*нужда*, *нелюбка* и в отдельных примерах – *суседко*).

Представления о демонических персонажах шире их обрядового воплощения и практического акционального выражения. Обряды можно рассматривать как момент взаимодействия, ориентированный на решение определенных целей. Фольклорные же тексты дают более подробную информацию о каждом мифическом образе, дополняя ритуальную сферу и обосновывая ее необходимость, преемственность традиции. Миф и ритуал вместе выполняют большой набор функций: интегрируют общество, регулируют хозяйственную, социальную сферу, способствуют социализации индивида, познанию окружающего мира, передаче опыта от поколения к поколению и т. д.

Источники свидетельствуют о различии в развитии мифа и ритуала. Ритуальная традиция имеет несколько вариантов развития: 1) она теряет свое значение и полностью исчезает из

практики, 2) продолжает осуществляться в развлекательной, игровой формах, 3) сохраняется с трансформацией некоторых элементов и с модификацией. В прошлое ушли поверья и ритуалы, связанные с земледелием. Лишь в устной традиции подчеркивается значимость периода цветения ржи, зависимость работы мельниц от водной стихии и присутствие на овине и гумне злых духов. Для небольшой группы охотников и рыболовов остаются определяющими прежние нормы и обычаи поведения в лесу и у водоемов. Актуальны в современном хозяйствовании еще некоторые поверья и ритуалы, связанные с домашними животными и с посещением леса, частично проводятся календарные обряды.

Миф как текст и форма понимания мира среди большинства коми-пермяков продолжает сохраняться с незначительными преобразованиями и сужением сюжетных линий (с устранением анахронизмов). В то же время многие коми-пермяки в настоящее время критически относятся к мифологическим представлениям, меньше испытывают чувство боязни перед демоническими персонажами и природными объектами. Модификация коснулась воззрений о внешних чертах демонов и их возможностях. И мифологические тексты, и ритуалы частично утрачивают свои функции в разных сферах хозяйственной деятельности и общественных отношений, вместе с тем наблюдается и их эволюция, что подтверждает актуальность поверий. Причинами всего этого являются социокультурные, технические, экономические, научные изменения в мире, которые повлияли в первую очередь на быт и хозяйственную деятельность, культуру народа, но не дали исчерпывающего ответа о системе миропорядка. Большое воздействие в последние десятилетия оказывают средства массовой коммуникации и книжная культура. В частности, это отражается в появлении новых персонажей, номинаций, в смещении внешних черт духов к книжным и телевизионным образам. Можно выделить условные границы развития мифоритуального комплекса в рассматриваемый период. Рубежной датой в постепенной утрате значения традиционных верований и ритуалов можно назвать середину XX в., с этого времени резко изменяются условия жизнедеятельности. В конце XX столетия наблюдается возрождение некоторых традиций, вследствие перемен в духовной жизни, возвращения к религии.

Представления о мифологических персонажах у коми-пермяков характеризуются локальной вариативностью. Отличия прослеживаются в верованиях разных этнографических и территориальных (локальных) групп коми-пермяков.

На представления язьвинских и зюздинских пермяков большое влияние оказало старообрядчество, вместе с которым активно воспринималась русская культура. Некоторые старообрядцы на современном этапе вследствие религиозных доктрин отказываются говорить о демонических персонажах, отрицают существование представлений о них. Немногие среди представителей двух групп используют собственные номинации персонажей, распространены в основном русские; отсутствуют многие элементы верований, известные другим группам коми-пермяков. Отличия наблюдаются в ритуальных традициях – у язьвинцев слабо развиты комплексы, связанные с пропажей животных, почитанием предков, немногочисленны варианты апотропейных предметов и действий. Зюздинские коми-пермяки еще в конце XIX в., по описаниям Н. Добротворского, сохраняли больше общих с коми-пермяками элементов верований. Наиболее явные у них русские заимствования и отличия от других групп – распространение представлений о *ишшиге* и *ишиках*. Ареалы бытования ряда традиций часто совпадают с ареалами распространения старообрядчества, следовательно, можно заключить, что некоторые русские традиции входили в культуру коми-пермяков вместе с принятием обычаев православия.

Своеобразие верований северной и южной групп коми-пермяков, в первую очередь, отмечается в комплексе представлений, связанном с хозяйственной деятельностью. В северных районах персонаж – покровитель посевов мало известен. Возможно, земледельческими традициями объясняется распространение обряда «топтанья *чудов*» среди южных коми-пер-

мяков, так как время проведения этого ритуала – зимнее *светтё* – соотносится с летним цветением растений. Южные районы отличаются многообразием форм поиска пропавшего скота и дороги при блуждании в лесу. Можно обозначить несколько возможных причин данного явления. Во-первых, южные районы гуще населены, чем северные, что предполагает большую дифференциацию локальных традиций. Во-вторых, южные районы имели лучшие условия развития животноводства. Другими причинами могут быть разное иноэтническое влияние, характер поддержания обычаев местными *mödisь* – ‘знающими’. В традициях северных коми-пермяков больше сохраняются элементы охотничьего и рыболовного комплексов, в ритуальной сфере сильнее выражен культ мертвых. Для северных и южных коми-пермяков характерно использование разных номинаций для ряда персонажей, отличается степень распространения некоторых сюжетов и мотивов.

Особый комплекс ряда мифологических сюжетов и ритуалов характерен для отдельных групп деревень. Их границы определены местными хозяйственно-культурными связями. Особое значение на развитие локальных вариантов, на наш взгляд, оказало иноэтническое влияние. Это заметно, в частности, в традициях коми-пермяков, проживающих в Гайнском районе по течению р. Лупья на границе с республикой Коми. У лупьинских коми-пермяков распространены общие с коми-зырянами сюжеты и поверья. Определенное влияние испытали кочевские коми-пермяки со стороны русского населения Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа. Южные районы прежде были включены во владения Строгановых, деятельность их управляющих во многом определяла жизнь здешних крестьян, а также эти места осваивались разными группами русского населения. Через северные районы прежде проходил Сибирский тракт, существовали тесные связи с соседними русскими областями, что также могло сказаться на мифотворчестве народа.

Большое значение на представления коми-пермяков о мифологических персонажах оказало христианство. Под влиянием церкви основные персонажи мифологии стали смешиваться в единый анклавы демонов, что прослеживается довольно явно наряду с сохранением их индивидуальных черт. Почти все православные атрибуты стали использоваться как апотропейные предметы. Периоды активизации духов часто приурочены к тем или иным почитаемым христианским календарным датам. Должность священнослужителя и его функции определили рамки деятельности коми-пермяцкого *mödisь* и изменили содержание практики «знающего». Место церкви в мировоззрении коми-пермяков на современном этапе остается еще до конца не изученным. На сегодняшний день наблюдается активное участие церкви в традиционной ритуальной сфере.

Основа мировидения коми-пермяков, включающая представления о времени и пространстве, набор основных мифологических персонажей, почитание разных культов, использование определенных действий и предметов в ритуалах, в целом универсальна. Своеобразие представлений народа прослеживается в частных деталях, обусловленных природными, историческими факторами. В представлениях коми-пермяков выделяется особая значимость леса, что отражается в ритуальной сфере, в представляемых функциях лесного духа. Специфика народного мышления выражается в своеобразных названиях персонажей, описаниях внешних черт, в почитании и боязни одних явлений и объектов и в снисходительном отношении к другим, в сохранении ореола загадочности, таинственности вокруг поверий о демонических персонажах. Несомненно, на мировидение народа повлияло развитие двуязычия, оно отражается и в характеристиках мифологических персонажей, и в ритуальной практике. Анализ лингвистических материалов свидетельствует о специфике процесса заимствования коми-пермяками новых иноэтнических явлений: они в первую очередь оцениваются и воспринимаются через отождествление с собственными терминами и ритуальными традициями и в случае обнаружения сходства принимаются и активно включаются в культуру. То есть, часто почти с самого

начала происходит семантическое развитие заимствованных элементов, их «адаптирование» к этнической традиции.

Представления коми-пермяков о демонических персонажах сохраняют архаичные элементы мировоззрения, в том числе общий для финно-угорских народов пласт верований, это воззрения о структуре мира, некоторые ритуальные приемы (жертвоприношения, «изгнание» духов), почитание природных объектов, животных, предков, роль знахаря в обществе.

Схожие черты в верованиях коми-пермяков и других пермских народов – коми-зырян и удмуртов, а также русских обусловлены общими природно-географическими, хозяйственными условиями, контактами и историческими связями между ними. Параллели с коми-зырянской традицией больше прослеживаются в верованиях северных коми-пермяков, которые контактировали с соседями, общим для них было сохранение значимости в хозяйственной деятельности охоты и рыболовства. Тем не менее, в целом у коми-пермяков слабее выражен комплекс мифологических рассказов, связанный с промыслами. Для них мало характерны рассказы о противоборстве охотника с лесным духом, они включены, в основном, в цикл преданий о Перебогатыре, причем центр распространения этих легенд, надо отметить, является территорией активного взаимодействия с коми-зырянами. Этот цикл рассказов показывает, что у коми-пермяков дольше сохранялось почитаемое отношение к духам природы, и подчеркивает отличие в характере двух народов, как более и менее предприимчивых.

Общее значение земледелия обусловило большее сходство в представлениях южных коми-пермяков и удмуртов (а также частично волжских финнов), что выражается в представлениях о духах полуденного времени и покровителях посевов. У удмуртов и коми-пермяков в целом схожи основные характеристики и сюжеты о мифологических персонажах. Отличия между народами наблюдаются в структуре пандемониума (у удмуртов в начале XX в. он был представлен шире) и в ритуальной сфере. Уже И. Н. Смирнов в конце XIX в. отмечал, что у удмуртов лучше сохранялись некоторые архаичные поверья и обычаи.

Коми-пермяки испытали сильное влияние севернорусской традиции, те или иные сходства обнаруживаются практически в большинстве ритуалов и мотивов мифологических рассказов. Отличия между русскими и коми-пермяцкими представлениями имеют более частный характер. Например, отличаются зооморфные и фитоморфные ипостаси духов, отношении к ним (для финно-угров характерна большая сакрализация) некоторые календарные традиции и т. п.

Воззрения о мифологических персонажах коми-пермяков не потеряли своей актуальности в современном мире. Конечно, описание картины мира остается неполным в силу многообразия народных интерпретаций и постоянной эволюции представлений, тем не менее, изучение задействованного материала позволило определить основные мотивы поверий о демонических персонажах и их культурно-семантическое, религиозно-практическое значение.

Список источников и литературы

Неопубликованные источники

Архивные материалы

АРГО – Архив Русского географического общества (г. Санкт-Петербург)

Разряд XXIX, д. 20. Третьяков А. Сведения о селе Архангельском.

Разряд XXIX, д. 92. Шишуров, Кривошеков. О пермяках районов притоков Камы: этнографический очерк, антропология и фольклор.

АКПОКМ – Архив Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея (г. Кудымкар)

Ф. 1. Грибова Л. С. Отчет Кочевской историко-этнографической экспедиции Коми-Пермяцкого музея. 15.08–15.09.1959 г.

Ф. 2. Грибова Л. С. Отчет Историко-этнографической экспедиции Коми-Пермяцкого краеведческого музея. Июль – август 1960 г.

Ф. 3. Грибова Л. С. Культ «старых» у коми-пермяков и его исторические корни, по данным пережитков, верований, языка и фольклора: дипломная работа. – М., 1961.

Ф. 30. Тотмянина С. Народные средства лечения. Бытовая народная медицина. (Рукопись).

АКНЦ – Архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (г. Сыктывкар)

Ф. 11. Оп. 1. Д. 6–2. Отчет об этнографической экспедиции в Коми-Пермяцкий автономный округ, 1964 г. Полевая тетрадь.

Ф. 11. Оп. 1. Д. 53. Личный фонд Л. С. Грибовой. Материалы, собранные для работ, этнографические записи бесед с информантами, этнографические материалы по коми-пермякам, выписки из работ по народным верованиям.

Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Личный фонд Л. С. Грибовой. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям. Этнографический материал, собранный в Пермской области. 127 л.

АКНМ – Архив Коми национального музея (г. Сыктывкар)

Кн. 200. Фольклор учащихся педтехникума (запись Р. В. Гусевой, д. Черепаново, Коми-Пермяцкий округ. С. 2–3; запись Грибова, Кочевский район. С. 328–331; запись Мининой, Косинский район. С. 417–440).

ПКМ – Пермский краевой музей (г. Пермь)

Коллекция «Этнография. Дерево»: № 10167/1–5, 7147–7149.

Терехин А. С. Народное жилище Пермской области. 1975. (Рукопись). (Из архивных фондов филиала ПКМ «Архитектурно-этнографический музей «Хохловка»).

Муруева Т. В. Предметы языческих культов коми-пермяков и манси в коллекции этнографии ПОКМ. 2003. (Рукопись).

ЧКМ – Чердынский краеведческий музей (г. Чердынь)

Фонд Лунегова И. А. Д. 1110/1085.

Полевые материалы

Маршруты экспедиций

Пермский край

- 2005.** г. Пермь.
Пермский район
1999. д. Мысы, д. Скобелевка.
2005. д. Глушата.
Нытвенский район
2004. с. Шерья. *Красновишерский район*
2005. д. Антипина, д. Ванькова, д. Заполье, д. Паршакова.
2009, 2010. с. Верх-Язьва, д. Антипина, д. Ванькова, д. Паршакова. Пермский край, Коми-Пермяцкий округ
Гайнский район
2005. п. Верхний Будым, п. Гайны, п. Жемчужный, п. Кебраты, д. Конопля, д. Мысы, д. Сойга.
2010. п. Жемчужный, д. Конопля, д. Мысы, д. Сойга.
Косинский район
1999. д. Войвыл, с. Коса, д. Подъячево, с. Пуксиб.
2000, 2001. д. Бараново, д. Гавриково, д. Зинково, с. Коса, д. Лямпино, д. Панино, д. Подгора, с. Пуксиб, с. Пятигоры, д. Трифаново, с. Чураки.
2004. с. Коса.
2005. с. Коса, д. Нижняя Коса.
2006. с. Коса, с. Пуксиб, д. Порошево, д. Мыс, д. Несоли, д. Кривцы.
2008. д. Горт-Луд, с. Коса, д. Нижняя Коса, с. Пуксиб, с. Пятигоры.
2009. с. Коса, д. Кривцы, д. Мыс, д. Несоли, д. Подъячево, д. Порошево, с. Пуксиб, п. Светлица, д. Чазево.
2010. д. Подъячево, с. Пуксиб, д. Чазево.
2011. д. Бачманово, д. Варыш, д. Войвыл, д. Пеклабы, с. Пуксиб. *Кочевский район*
1999. д. Архипово, д. Бажино, д. Вершинино, д. Воробьево, д. Дема, с. Кочево, д. Кук ушка, д. Митино, д. Москвино, д. Пармайлово, д. Полозайка, с. Сеполь, д. Слепоево, д. Сизово, с. Юксеево.
2007. с. Пелым, д. Кузьмина, д. Петухова, д. Дема, д. Отопково, д. Митино, д. Бажино, д. Архипово, д. Москвино.
2008. д. Абрамовка, д. Беленьково, с. Большая Коча, д. Большой Пальник, д. Борино, д. Гаинцово, д. Зуево, с. Кочево, д. Кышка, д. Малая Коча, д. Мара-Пальник, д. Маскали, д. Ошово, д. Пыстогово, д. Урья, п. Усть-Янчер, д. Шаньшерово.
2009. д. Боголюбово, д. Васькино, с. Большая Коча, д. Лобозово, д. Лягаево, д. Ойпожум, д. Сальниково, с. Сеполь, д. Тарасова, д. Уржа, д. Хазово, д. Шипицино, д. Шорша.
2010. с. Большая Коча.
2011. д. Митино, с. Юксеево. *Кудымкарский район*
2004. д. Кекур, д. Косогор.
2005. д. Архипово, д. Бараново, д. Батино, д. Ваганова, д. Важ-Пальник, п. Велва-База, д. Галюково, д. Девина, с. Егва, д. Егорово, д. Захарова, д. Конанова, д. Корчевня, д. Косьва, д. Киршина, д. Кузьмина, д. Малахово, д. Мелехина, д. Новое Шляпино, д. Новоселова, д. Осипова, с. Ошиб, д. Патрукова, д. Петухова, д. Рочева, д. Савино, д. Сизёва, д. Сордва, д. Старое Шляпино, д. Сюзь-Позья, д. Тарасова, д. Трапезники, д. Турбарово, д. Плешкова, д. Родина.
2006. д. Багрова, д. Балкачи, д. Бормотово, с. Верх-Юсьва, д. Гаврилова, д. Гришино, д. Евдокимова, д. Живые, д. Иванкова, д. Казарина, д. Канамова, д. Конино, с. Ленинск, д. Мазунина, д. Мучаки, д. Панья, д. Парфенова, д. Платонова, д. Подгора, д. Подьяново, с. Полва, д. Пронина, д. Пятина, д. Ракшина, д. Родина, д. Сидоршор, д. Сылвож, д. Филаева, д. Чаверина.
2007. д. Большая Сидорова, д. Важ-Пашня, с. Кува.

2010. д. Важ-Жуково, с. Верх-Иньва, Виль-Шулай, д. Кокорина.

2011. д. Кекур. *Юсьвинский район*

2003. д. Андронов, с. Антипино, с. Архангельское, д. Бажино, д. Верхняя Волпа, д. Габово, д. Гавино, с. Доег, д. Дойкар, д. Забганово, д. Истер-Дор, д. Казенная, д. Калинино, д. Капилино, д. Карасово, д. Мосино, д. Николаево, д. Нижняя Волпа, д. Онохово, д. Пет-Бор, д. Петрунево, д. Петухово, д. Пиканово, д. Пронино, д. Секово, д. Слудино, д. Федотово, д. Чинагорт, д. Якунево, д. Якушево.

2004. д. Агишево, д. Аксеново, д. Артамоново, д. Бажино, д. Баранчиново, д. Белюково, д. Большая Мочга, д. Большое Алешино, д. Большие Они, д. Галяшер, д. Данино, д. Дубленево, д. Зуева, д. Ивачево, д. Кагулево, д. Край-Иньва, д. Кузьмино, с. Купрос, п. Купрос-Волок, д. Малая Мочга, д. Малые Они, д. Мелюхино, д. Онохово, д. Паньково, д. Пистогово, д. Почашор, д. Савино, д. Сивашор, д. Симянково, д. Соболево, с. Тимино, д. Трифаново, д. Тукачево, д. Тылаево, д. Федорово, д. Чикманово, с. Юсьва, д. Яборово, д. Якино.

Кировская область, Афанасьевский район

2005. с. Афанасьев, д. Илюши, с. Порубово, д. Рагоза.

2010. д. Верх-Кедра, д. Миронова, с. Пашино, д. Першино, д. Порошино, д. Ромаши.

Публикации материалов

Заветный клад: избранная коми-пермяцкая народная проза и поэзия. – Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 1997. – 389 с.

Историческая память в устных преданиях коми: материалы. – Сыктывкар: СГУ, 2005. – 158 с.

Климов, 1990 – Жили-были: коми-пермяцкие сказки, легенды, сказания, сказы, предания, былички и бывальщины на коми-пермяцком языке. – Кудымкар: Пермское кн. изд-во, Коми-Перм. отд., 1990. – 366 с.

Климов, 1991 – Куда же вы уходите: коми-пермяцкие сказки, песни, частушки, детский фольклор, заговоры, малые жанры фольклора / Сост. В. В. Климов. – Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во., 1991. – 287 с.

Му пуксьӧм – Сотворение мира / Авт. – сост. П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. – 624 с.

Сторожев Т. В. Коми-пермяцкий фольклор: дореволюционный и советский. – Кудымкар: Коми-Пермгиз, 1948. – 112 с.

Сусачок-Сучок. Традиционный фольклор язывских пермяков. Ч. 1. Прозаические жанры: учеб. – метод. пособие. – Пермь: ПГПУ, 2006. – 60 с.

Традиционный народный коми календарь: материалы. – Сыктывкар: СГУ, 2002. – 124 с.

Uotila T. E. Syrjänsische Texte. Komi-permjakisch gesammelt von. B. I // Memoires de la société finno-ougrienne. – Helsinki, 1985. – S. 186. – 296 с.

Монографии, статьи

Народная Библия. Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой; отв. ред. В. Я. Петрухин. – М.: Индрик, 2004. – 576 с.

Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. – Л., 1991. – Вып. 26. – С. 171–188.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других народов: в 3 т. – М.: Современный писатель, 1995.

Ахметьянов Р. Г. Некоторые термины обрядов и мифологии булгаро-чувашского происхождения у народов Урало-Поволжья // Советское финно-угроведение. – 1977. – № 2. – С. 98–102.

Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М.: Наука, 1981. – 144 с.

Бадмаев А. А. Кузнечный культ агинских бурят // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 1997. – С. 102–105.

Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука, 1989. – С. 63–88.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб.: Наука, 1993. – 339 с.

Баранов Д. А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 9–30.

Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 616 с.

Бахматов 2003 – Юрлинский край: Традиционная культура русских / А. А. Бахматов [и др.]. – Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 2003. – 496 с.

Белавин А. М. Основные этапы этнической истории коренного населения Пермского Прикамья (по данным археологии) // Этническая культура и современная школа: Мат-лы науч. – практич. конференции. – Пермь, 2004. – Вып. 1. – С. 159–164.

Белавин А. М. Погребальный обряд средневековых археологических культур Предуралья как этномаркер // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Вып. VI. Пермские финны и Угры Урала в эпоху железа: сб. научн. тр. /под общ. ред. А. М. Белавина. – Пермь: ПГПУ, 2009. – С. 7–15.

Белицер В. Н. У зюздинских коми-пермяков // Краткие сообщения института этнографии. – М.: АН СССР, 1952. – Вып. XV. – С. 27–38.

Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX – перв. пол. XX в. – М.: АН СССР, 1958. – 373 с.

Березкин Ю. И. Рыба и бык: зооморфная опора земли в фольклоре Евразии [Электронный ресурс] // Годишник на Асоциация «Онгъл». – София, 2009. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin24.htm>

Бернштам Т. А. Свадебная обрядность на Поморском и Онежском берегах Белого моря // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974. – С. 181–188.

Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. – М.: Наука, 1988. – 277 с.

Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 400 с.

Богаевский П. М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 2, 3. – С. 77–109, 42–70.

Бординских Г. А. К вопросу о месте войпеля в язычестве древних коми-пермяков // Проблемы и тенденции развития верхнекамского региона: История, культура, экономика. – Березники, 1992. – С. 85–86.

Бубрих Д. В. Происхождение карельского народа. Повесть о союзнике и друге русского народа на севере. – Петрозаводск: Гос. изд-во Карело-Финской ССР, 1947. – 49 с.

Бурнаков В. А. Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2006. – 208 с.

Великая Россия. Географический, этнографический и культурно-бытовой очерк современной России. – М., 1912. – Т. 2. – 263 с.

Верещагин Г. Старые обычаи и верования вотяков // Этнографическое обозрение. – 1909. – № 4. – С. 37–78.

Верещагин Г. Е. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2. Кн. 2. Вып. 1: Этнографические очерки. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. – 250 с.

Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. – М.: Наука, 1982. – 256 с.

Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. – М.: Индрик, 2000. – 432 с.

Виноградова Л. Н. Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения [Электронный ресурс]: дисс. в виде научного доклада д-ра филол. наук: 10.01.09. – М., 2001. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/vinogradova1.htm>

Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – нач. XX в.). – СПб.: Наука, 1994. – 124 с.

Винокурова И. Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. – 448 с.

Вишневский Б. К топонимике Коми-Пермяцкого края // Сборник Отделения русского языка и словесности АН СССР (Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского, изданный ко дню 70-летия со дня его рождения Академией наук по почину его учеников). – Л., 1928. – Т. 101. – № 3 – С. 295–298.

Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 384 с.

Власова М. Новая АБЭВЕГА русских суеверий. – СПб.: Северо-Запад, 1995. – 383 с.

Власова М. Н. Представления о «посмертном бытии» в быличках Новгородской области // Русский фольклор. – СПб.: Наука, 2001. – С. 121–133.

Воеводина Л. Н. Мифология и культура: учебное пособие. – М.: Институт общегум. исследований, 2002. – 384 с.

Волкова Л. А. Некоторые параллели в мифологии удмуртов и русских // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (к 450-летию преподоб. Трифона Вятского Чудотворца): материалы междунар. научно-практич. конференции. – Киров, 1996. – Т. 2. – С. 166–169.

Гагарин В. Ю. История религии и атеизма народа коми. – М.: Наука, 1978. – 326 с.

Где ты живешь: Гипермедиа энциклопедия: история, этнография, фольклор, топонимика [Электронный ресурс]. – Сыктывкар, 2006. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM). – загл. с экрана.

Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, 1990. – 232 с.

Гемуев И. Н., Бауло А. В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. – Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 1999. – 240 с.

Гемуев И. Н. Народ манси: воплощение мифа [Электронный ресурс]. Новосибирск, 2003. – Режим доступа: <http://www.balkaria.info/library/g/gemuev/mansi.htm>

Голева Т. Г. «Вода» в системе мировоззрения коми-пермяков // Национальные языки России: региональный аспект. К 50-летию коми-пермяцко-русского отделения филол. факультета ПГПУ: материалы междунар. науч. – практич. конференции. (20–21 октября 2005 г., Пермь). – Пермь, 2005. – С. 257–261.

Голева Т. Г. Образы коня, быка и коровы в представлениях коми-пермяков // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Вып. VI. Пермские финны и Угры Урала в эпоху железа: сб. научн. тр. / Под общ. ред. А. М. Белавина. – Пермь: ПГПУ, 2009. – С. 204–210.

Головачева А. В. Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. – М.: Наука, 1993. – С. 196–211.

Головнев А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: ИИА УрО РАН, 1995. – 606 с.

- Градусова О. В.* «Вешание топора» в магической практике коми-пермяков // Этническая культура и современная школа: материалы обл. науч. – практич. конференции. 22–23 апреля 2003 г., г. Кудымкар. Вып. 1. – Пермь, 2004. – С. 206–214.
- Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль. – М.: Наука, 1975. – 148 с.
- Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство народов коми. – М.: Наука, 1980. – 239 с.
- Громов Д. В.* Фольклорные тексты «ранешней» Библии // Живая старина. – 2003. – № 1. – С. 42–44.
- Гура А. В.* О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // Проблемы славянской этнографии. – Л.: Наука, 1979. – С. 162–172.
- Гусев Д. И.* Поносовский колхоз «Правда». – Кудымкар: Коми-Пермяц. изд-во, 1952. – 160 с.
- Гусев Д. И.* Коми-пермяцкие народные верования о Пере-богатыре. – Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 1956. – 100 с.
- Гуськов В. С., Урюпина М. Д.* Синдром одержимости «икотой» (патогенез, клиника, терапия, течение, экспертиза, прогноз). – Пермь: [б. и.], 1985. – 181 с.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 2: И – О. – М.: Русский язык, 1979. – 779 с.
- Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. – СПб.: Литера, 1994. – 480 с.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Современное написание: в. 4 т. Т. 1: А – З. – М.: Астрель, АСТ, 2001а. – 1158 с.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Современное написание. В. 4 т. Т. 4: Р – Я. – М.: Астрель, АСТ, 2001б. – 1152 с.
- Девяткина Т. П.* Мифология мордвы. – Саранск: Красный октябрь, 1998. – 336 с.
- Добротворский Н.* Пермяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. – 1883. – Т. 2. – Кн. 3, 4. – С. 228–263, 548–550.
- Древнетюркский словарь.* – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
- Дынин В. И.* Русская демонология: опыт выделения локальных вариантов // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 4. – С. 78–90.
- Елонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. – М.: Индрик, 1994. – 271 с.
- Ендеров В. А.* Проблемы классификации демонологических персонажей: учебное пособие. – Чебоксары: Чуваш. ун-т, 2002. – 96 с.
- Еремина В. И.* Ритуал и фольклор. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1991. – 206 с.
- Ефремова Т. Ф.* Новый словарь русского языка: толково-словообразовательный: в 2 т. Т. 1: А – О. – М.: Русский язык, 2000. – 1210 с.
- Жаков К. Ф.* По Иньве и Косе. Этнографический очерк // Живая старина. – 1903. – Вып. 4. – С. 409–421.
- Жеребцов Л. Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1991. – 96 с.
- Жуланова Н. И.* О функционировании многостольных флейт в традиционном быту коми-пермяцкой деревни [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gcon.pstu.ru/pedsovet/programm/ced1-15-8.htm>
- Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: этнографические и этнолингвистические очерки. – М.: Индрик, 1994. – 256 с.
- Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 507 с.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. – М.: Индрик, 1994. – 397 с.

Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917–1934. – М.: Индрик, 1999. – 352 с.

Иванова Т. Г. // Русский фольклор. – Л., 1991. – Вып. 26. – С. 253. – Рец. на кн.: Мифологический рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. – Новосибирск, 1987.

Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. – СПб.: Российский институт истории искусства, 1994. – 233 с.

Ившина М. В. Семантическая пара «женщина – печь» в традиционном мировоззрении удмуртов и бесермян // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития. – Глазов, 1997. – С. 54–55.

Иероним. Сведения об инородцах, обитающих в пределах Пермской епархии (преимущественно в религиозном отношении) // Пермские епархиальные ведомости. – 1874. – № 39. – С. 387–394.

Ильина И. В. Народная медицина коми. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1997. – 120 с.

Ильина И. В. Лечебно-магическая обрядность коми // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. – Киров, 1999. – Т. 2. – С. 189–191.

Ильина И. В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока. – Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 2008. – 236 с.

Истомина А. Загадки чуди, или О чем рассказывают коми-пермяцкие предания и лексика, фамилии и географические названия Урала. – Кудымкар: Алекс-Принт, 2005. – 78 с.

История и культура Сямозерья / Под ред. В. П. Орфинского, И. Е. Гришиной, А. П. Конкка, И. И. Мулонен, В. Д. Рягоева. – Петрозаводск, 2008. – 816 с.

Календарные праздники и обряды марийцев / Серия «Этнографическое наследие». Сборник материалов. – Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт, 2003. – Вып. 1. – 286 с.

Камасинский Я. В. Около Камы. Этнографические очерки и рассказы. – М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1905. – 211 с.

Каннисто А. О драматическом искусстве у вогул // Материалы по изучению Пермского края. – Пермь, 1911. – Вып. 4. – С. 24–43.

Касимов Р. Н. Образ «домовой» в мифологии чепецких татар // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность. Материалы региональной науч. – практич. конференции. – Глазов, 2001. – С. 61–64.

Климов В. В. Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. – Пермь, 1974. – С. 121–23.

Климов В. В. Приметы, обычаи и обряды коми-пермяков при устройстве подворья // Наш край. – Кудымкар, 2000а. – С. 32–41.

Климов В. В. Верования коми-пермяцких язычников // Коми-пермяцкий автономный округ на рубеже веков: справочное издание. – Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 2000б. – С. 180–183.

Климов В. В. Мифологические вымыслы коми-пермяков о происхождении человека // Арт. – 2004. – № 3. – С. 89–94.

Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. – Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 2005. – 256 с.

Климов В. В. Корни бытия: этнографические заметки о коми-пермяках; на коми-перм. и рус. яз. – Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2007. – 368 с.

Климова С., Климов В. Колдуны и колдовские обряды коми-пермяков // Наш край: сборник научно-популярных и краеведческих статей. – Кудымкар, 1995. – С. 128–135.

Коми-пермяцко-русский словарь / сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривошекова-Гантман. – М.: Русский язык, 1985. – 624 с.

Конаков Н. Д. От Святков до Сочельника. Коми традиционные календарные обряды. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. – 128 с.

Конаков Н. Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. – Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 1996. – 131 с.

Конкка А. П. Святки в Панозере, или Крещенская свинья // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. – Петрозаводск: Петрозаводский гос. ун-т; Juminkeko-säätiö, 2003a. – С. 130–153.

Конкка А. П. Освоение жизненного пространства: панозерские карсикко // Панозеро: сердце Беломорской Карелии. – Петрозаводск: Петрозаводский гос. ун-т; Juminkeko-säätiö, 2003b. – С. 214–230.

Коньшина Е. И. Образ лешего в понимании коми-пермяков // Наш край. – Кудымкар, 1995. – С. 125–128.

Коньшина Е. И. Некоторые ключевые символы культуры в основах тематики коми-пермяцких паремий // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы I Международной науч. – практич. конфер. – Кудымкар, 1997. – С. 307–313.

Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. – М., 2001. – С. 206–231.

Косова Л. А. Мироведение коми-пермяков, отраженное в приметах, обычаях, обрядах (по материалам фольклорных экспедиций) // Краеведческий музей в современных условиях. – Кудымкар, 2004. – С. 90–92.

Кривошеков И. Я. Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. – Пермь: Электро-типогр. «Труд», 1914. – 850 с.

Кривошекова-Гантман А. С. К проблеме пермской чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. – Пермь, 1974. – С. 132–133.

Криничная Н. А. Лесные наваждения. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. – Петрозаводск: Кар. НЦ РАН, 1993a. – 52 с.

Криничная Н. А. «Сынове бани» (мифологические рассказы и поверья о баеннике) // Этнографическое обозрение. – 1993b. – № 4. – С. 66–77.

Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов: в 3 т. Т. 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». – СПб.: Наука, 2001. – 576 с.

Криничная Н. А. Русская мифология: мир образов фольклора. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.

Крупкин А. Верования пермяков-инородцев // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1911. – № 4, 5 – С. 1–15, 349–355.

Куединские былички. Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX–XX вв. / Сост. А. В. Черных. – Пермь: ПОНИЦАА, 2004. – 114 с.

Леви-Строс К. Мифологии: в 4 т. Т. 1. Сырое и приготовленное. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 511 с.

Левкиевская Е. Е. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М., 1996. – С. 225–247.

Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. – М.: Астрель, 2000. – 528 с.

Лепехин И. И. Дневные записки путешествия доктора и академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1771 г. – СПб.: Императорская АН, 1780. – Ч. 3. – 376 с.

Лимеров П. Ф. Предания о чуди в контексте космогонических представлений // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. – Сыктывкар, 1996а. – С. 64–76.

Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира. – Сыктывкар, 1996б [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kominarod.ru/netcat_files/125_230.doc

Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у русских западных областей РСФСР // Полевые исследования Института этнографии. М.: Наука, 1896. – С. 60–68.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Семиосфера. – СПб., 2001. – С. 525–543.

Лыткин В. И., Гуляев В. И. Краткий этимологический словарь коми языка. – М.: Наука, 1970. – 386 с.

Любимова Г. В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения России. XIX – начало XX века. – Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2004. – 240 с.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб.: Изд-во ТОО Полисет, 1994. – 446 с.

Макурина В. В. Лес и его значение в мифологии удмуртов и бесермян // Духовная культура финно-угров: история и проблемы развития. – Глазов, 1997. – С. 38–41.

Малахов М. В. Посмертные записки: 13. Быкобой у пермяков в день Св. Флора и Лавра // Записки Уральского общества любителей естествознания. – 1887. – № XI. – Вып. 1. – С. 5–96.

Малиев Н. Антропологический очерк племени Пермяков // Труды общества естествоиспытателей при Императорском Казанском ун-те. – Казань, 1887. – Т. XVI. – Вып. 4. – 70 с.

Малиновский Б. Научная теория культуры. – М.: ОГИ, 2000. – 206 с.

Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. – М.: РОССПЭН, 2004. – 552 с.

Мальцев Г. И. Коми-пермяцкие духи // Коми-пермяки и финно-угорский мир. – Кудымкар, 1995. – С. 305–307.

Мальцев Г. И. «Культ предков» в народной медицине коми-пермяков // Наш край. – Кудымкар, 2000. – С. 48–51.

Мальцев Г. И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX – начала XX века (Историко-этнографический аспект). – Кудымкар: ГОУП «Кудымкарская типография», 2004. – 288 с.

Мальцева Н. А. О религиозных и мифологических представлениях коми-пермяков // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы III международ. науч. – практ. конференции «Коми-пермяки и финно-угорский мир: будущее края – ответственность молодежи» (28–29 ноября 2007 г., г. Кудымкар). Т. 1. – Кудымкар, 2007. – С. 329–336.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Восточная литература, РАН, Школа «Языки русской культуры», 1995. – 408 с.

Миннихметов Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. – 124 с.

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1996. – 209 с.

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зинovieв. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1987. – 400 с.

Мифология коми: энциклопедия уральских мифологий. – М.: Изд-во ДИК, 1999. – 480 с.

Мифология манси: энциклопедия уральских мифологий. Т. 2. – Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 2001. – 196 с.

Мифология. Большой Энциклопедический словарь. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 736 с.

Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 1: А – К / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1997. – 671 с.

Мокишин Н. Ф. Религиозные верования мордвы: историко-религиозные очерки. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1968. – 159 с.

Мордва: историко-этнографические очерки. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1981. – 334 с.

Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник – М., 2001. – С. 232–258.

Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. – 1907. – № 1–2. – С. 2–23.

Налимов В. П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. – Сыктывкар: КНЦ УрО АН СССР, 1991. – С. 5–23.

Народные знания. Фольклор. Народное Искусство // Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 4. – М.: Наука, 1991. – 166 с.

Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М.: Наука, 2000. – 579 с.

Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии. – Л.: Наука, 1979. – С. 133–141.

Несанелис Д. А. Раскачаем мы ходкую качель: традиционные формы досуга сельского населения коми края. (Вторая пол. XIX – первая треть XX в.). – Сыктывкар: Республиканский Центр народн. творчества, 1994. – 168 с.

Несанелис Д. А. Традиционные формы символического поведения народов Севера [Электронный ресурс]. – Архангельск: Поморский университет, 2006. – 134 с.: – Режим доступа: <http://www.finnougr.ru/library/dissertation/>

Оборин В. А. О происхождении коми-пермяков // Наш край. – Кудымкар: 1966. – Вып. 2. – С. 52–59.

Оборин В. А. Соотношение легенд о чуди с коми-пермяцкими преданиями и их историческая основа // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. – Пермь, 1974. – С. 107–120.

Оборин В. А., Чагин Г. Н. Чудские древности Рифея: Пермский звериный стиль. – Пермь: Пермское кн. изд-во, 1988. – 183 с.

Оборин В. А. Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. – Иркутск: Изд-во Иркутского ун-та, 1990. – 168 с.

Ожегова М. Н. Устно-поэтическое творчество коми-пермяцкого народа. – Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 1961. – 115 с.

Ожегова М. Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Перебогатыре. – Пермь: ПГПИ, 1971. – 132 с.

Огорокова Н. «Помяни чудского дедушку, чудскую бабушку...» // Духовная культура Урала. – Екатеринбург, 1998. – Вып. 3. – С. 46–53.

Панченко А. А. Чужой голос: кликота и пророчество // Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А. А. Панченко. – М.: ОГИ, 2002. С. 324–341.

Панюков А. В. К проблеме реконструкции мифологического образа: шева // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. – Сыктывкар, 1996. – С. 96–101.

Парма – земля чуди: Правда и мифы. – Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 2009. – 144 с.

- Подосенов Е.* Пермяки // Пермские епархиальные ведомости. – 1886. – № 1, 2, 4. – С. 1–3, 9–13, 37–40.
- Подюков И. А.* Круговорот жизни. Народный календарь Прикамья. – Пермь: ПРИПИТ, 2001. – 99 с.
- Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. – М.: Наука, 1975. – 192 с.
- Померанцева Э. В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. – М., 1978. – С. 143–158.
- Попов О. Н.* Этнографические заметки о пермяках // Журнал министерства внутренних дел. – СПб., 1852. – Т. XXXIX. – С. 456–464.
- Попова Е. В.* Кумовство в семейно-родственных взаимоотношениях бесермян // Духовная культура финно-угорских народов. Глазов. – 1997. – С. 133–136.
- Попова Е. В.* Представления о мифологических существах вожо в современной календарной обрядности бесермян // Национальные культуры Урала. Традиционные культы и верования: материалы конференции. – Екатеринбург, 2007. – С. 71–77.
- Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1963. – 143 с.
- Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. – СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. ун-та, 1996. – 365 с.
- Рассыхаев А. Н.* Анализ народной игры «Отопки» (преимущественно по материалам традиционной культуры коми) // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы межрегиональной науч. – практ. конференции. – Кудымкар, 2005. – С. 155–159.
- Рогов Н. А.* Материалы для описания быта пермяков // Журнал министерства внутренних дел. – 1858. – № 4. – С. 45–126.
- Рогов Н. А.* Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. – М., 1860. – Кн. 2. Отд. 2. – С. 1–127.
- Российский энциклопедический словарь:* в 2 кн. Кн. 1: А – Н. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. – 1024 с.
- Рочев Ю. Г.* Национальная специфика коми преданий о чуди. – Сыктывкар: Коми филиал АН СССР, 1985. – 28 с.
- Русская изба* (Внутреннее пространство, убранство дома, мебель, утварь): иллюстрированная энциклопедия. – СПб.: Искусство-СПБ, 2004. – 376 с.
- Русское народное поэтическое творчество.* – М.: Высшая школа, 1986. – 398 с.
- С.М.А.* Пермяки Ошибского прихода, Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. – 1889. – № 13–14. – С. 209–219, 225–233.
- Сабуров В.* На скотском празднике (Жертвоприношения пермяков) // Пермские губернские ведомости. – 1899. – № 219 (10 октября) – С. 2.
- Сагалаев А. М.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1991. – 155 с.
- Садиков Р. Р.* Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). – Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2008. – 232 с.
- Санникова О. В.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М.: Наука, 1994. – С. 44–83.
- Семенов В. А.* Мифологема «река – дорога в иной мир» в контексте традиционной духовной культуры коми // Уральская мифология: тезисы докладов международного симпозиума. – Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 1992. – С. 106–107.
- Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства. – СПб.: Алетейя, 1997. – 272 с.

- Симонсури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. – Петрозаводск: Карелия, 1991. – 109 с.
- Славянская мифология.* Энциклопедический словарь. – М.: Международные отношения, 2002. – 510 с.
- Славянская мифология.* Энциклопедический словарь. – М.: Эллис Лак, 1995. – 416 с.
- Славянские древности.* Этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 2. – М.: Международные отношения, 1999. – 704 с.
- Славянские древности.* Этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 3. – М.: Международные отношения, 2004. – 693 с.
- Словарь пермских говоров.* – Пермь: Книжный мир, 2000. – Вып. 1: А – Н. – 608 с.
- Словарь русских говоров* Коми-Пермяцкого округа. – Пермь: ПОНИЦАА, 2006. – 272 с.
- Смирнов И. Н.* Вотяки: историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории и этнографии при Импер. Казанском ун-те. – Казань, 1890. – Т. VIII. – Вып. 2. – 308 с.
- Смирнов И. Н.* Пермь: историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории и этнографии при Импер. Казанском ун-те. – Казань, 1891. – Т. IX. – Вып. 2. – 289 с.
- Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. – М.: Наука, 1979. – 285 с.
- Старцев Г. А.* Из мира колдовства коми-пермяков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.komi.com/pole/archive/arch/1.asp>
- Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. – М.: Восточная литература, РАН, 1996. – 296 с.
- Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1985. – 172 с.
- Тайлор Э. Б.* Миф и обряд в первобытной культуре. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.
- Теплоухов Ф. А.* «Кабала» или прошение лесному царю // Пермский край. – Пермь, 1895. – Т. 3. – С. 291–299.
- Терновская О. А.* Бабочка в народной демонологии славян: «душа-предок» и «демон» // Проблемы культуры: материалы к VI международному конгрессу по изучению стран Юго-восточной Европы. София. 30.8.1989. – М.: Институт славяноведения и балканистики, 1989. – С. 151–160.
- Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. – М.;Л.: АН СССР, 1957. – 164 с.
- Толстая С. М.* Полесские поверья о ходячих покойниках // Восточнославянский этнолингвистический сборник. – М., 2001. – С. 151–205.
- Толстой Н. И.* Заметки по славянской демонологии. 3. Откуда название шуликун? // Восточные славяне: язык, история, культура. – М.: Наука, 1985. – С. 278–286.
- Толстой Н. И.* Заметки по славянской демонологии. 4. Чемер 'злой дух, черт' // Вопросы теории и истории языка. – СПб., 1993. – С. 124–130.
- Толстой Н. И., Толстая С. И.* О вторичной функции обрядового символа // Историко-этнографические исследования по фольклору. – М., 1994. – С. 238–55.
- Толстой Н. И.* Времени магический круг // Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М.: Индрик, 2003а. – С. 27–36.
- Толстой Н. И.* Магическая сила голоса в охранительных ритуалах // Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М., 2003б. – С. 428–430.
- Топорков А. Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука, 1989. – С. 89–101.

Традиционная культура народа коми: этнографические очерки. – Сыктывкар: Кн. изд-во, 1994. – 269 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, Н. С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1988. – 225 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. А. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1989. – 243 с.

Тулвинские татары и башкиры: этнографические очерки и тексты / А. В. Черных [и др.]. – Пермь: Перм. кн. изд-во, 2004. – 455 с.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 1: А – Д. – М.: Прогресс, 1986. – 576 с.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Т. 4: Т – ящур. – М.: Прогресс, 1987. – 864 с.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980. – 831 с.

Хлопин. Внутренние известия о пермяках // Москвитянин. – 1847. – Ч. 1. – С. 201–216.

Хлопин. Несколько слов о пермяках // Географические известия. – 1849. – Вып. 1. – С. 22–32.

Хлопов В. С. Хозяйственный и нравственный быт пермяков // Журнал министерства государственных имуществ. – 1852. – № 8. – С. 169–170.

Христолюбова Л. С. Мифологизмы повседневности // Удмуртская мифология. – Ижевск, 2003а. – С. 111–119.

Христолюбова Л. С. Обрядность и мифология // Удмуртская мифология. – Ижевск, 2003б. – С. 103–110.

Чагин Г. Н. Язьвинские пермяки: история и традиции. – Пермь: [Б.и.], 1993. – 26 с.

Чагин Г. Н. На земле-то было той, да на язьвинской... – Пермь: [Б.и.], 1997а. – 65 с.

Чагин Г. Н. Сюрём ужо // Народное творчество. – 1997б. – № 2. – С. 23.

Чагин Г. Н. Этносы и культуры на стыке Европы и Азии. Избранные труды. – Пермь: ПГУ, Прикамский социол. институт, Прикамский совр. социально-гуманитарный колледж, 2002. – 384 с.

Чагин Г. Н., Шестакова Е. Н. Современное состояние этничности у коми-язьвинцев (по материалам социологического исследования). – Пермь: Пресстайм, 2006. – 70 с.

Часовникова А. Г. Христианские образы растительного мира в народной культуре. Петров крест. Адамова голова. Святая верба. – М.: Индрик, 2003. – 248 с.

Черепанова О. А. Шуликуны. Образ и слово // Севернорусские говоры. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1984. – Вып. 4. – С. 97–106.

Черных А. В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. – Пермь: ПГУ, 2002. – 260 с.

Черных А. В. Ритуалы завершения жатвы в русских традициях Прикамья // Национальные культуры Урала: самобытность, история и перспективы взаимодействия. – Екатеринбург, 2005а. – С. 133–136.

Черных А. В. Ритуал «чуддэзёс тальны» (чудов топтать) в календарной обрядности коми-пермяков // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы Международной науч. – практ. конференции. – Кудымкар: Алекс-Принт, 2005б. – С. 170–173.

Черных А. В. Верхнекамские коми-пермяки: проблемы современного этнокультурного развития // Национальные языки России: региональный аспект. К 50-летию коми-пермяцко-русского отделения филологического факультета ПГПУ: материалы междунар. науч. – практ. конференции. – Пермь: ПГПУ, 2005 в. – С. 277–281.

Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень. – Пермь: Пушка, 2006. – 368 с.

Черных А. В. Мифологические представления русских Прикамья о святочных духах // Национальные культуры Урала. Традиционные культы и верования: материалы конференции. – Екатеринбург, 2007. – С. 113–119.

Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Часть 2: Зима. – Пермь: Пушка, 2008. – 368 с.

Четина Е. М. Феномен измененного сознания (икоты) в народной культуре // VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.: Тез. докл. – СПб., 2005. – С. 280–281.

Четина Е. М., Роготнев И. Ю. Символические реальности Пармы: очерки традиционной культуры Пермского края. – Пермь: ПГУ, 2010. – 224 с.

Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 236 с.

Шабает Ю. П., Никитина Л. А. Традиционная коми-пермяцкая баня // Наш край. – Кудымкар, 1995. – С. 53–58.

Шарапов В. Э. Береза и ель в мифологических представлениях коми // Уральская мифология: тезисы докладов междунар. симпозиума. – Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 1992. – С. 138–139.

Шарапова Н. С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. – М.: ООО Изд-во АСТ, 2001. – 624 с.

Шестаков Я. Глухие уголки Пермской губернии // Пермские губернские ведомости. – 1899. – № 205 (23 сентября). – С. 2–3.

Шестаков Я. Жертвоприношение пермяков-христиан в день Флора и Лавра // Этнографическое обозрение. – 1909. – № 4. – С. 32–36.

Шишонко В. Пермская летопись. IV период. – Пермь, 1884. – 652 с.

Школьный этимологический словарь коми языка. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1996. – 234 с.

Штейнфельд Н. П. Зюдинский край (Глазовского уезда) // Календарь Вятской губернии на 1893 год. – Вятка: Губернская типография, 1892. – С. 272–312.

Шумов, 1991 – Былички и бывальщины. Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. – Пермь: Кн. изд-во, 1991. – 410 с.

Шумов, 1993 – Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе и бане / Сост. К. Шумов, Е. Преженцева. – Пермь: Янус, 1993. – 222 с.

Шумов К. Э. Специфика представлений о духах построек в традиционной крестьянской культуре Северного Прикамья // Дом в культурных традициях Пермского Прикамья. – Березники, Усолье, 2006. – С. 24–29.

Этнический мир Прикамья: библиогр. указ. / Сост. Т. И. Быстрых. – Пермь: Реал, 2003. – 494 с.

Язык и традиционная культура язьвинских пермяков: сборник научно-исследовательских работ учащихся. – Пермь: ПОНИЦАА, 2007. – 148 с.

Янович В. М. Пермяки. Этнографический очерк / Оттиск из журнала «Живая старина». – СПб.: Типография МВД, 1903. – 122 с.

Приложение 1

Список респондентов

1. Авертьева Мария Матвеевна, 1929 г. р., д. Панино Косинского района¹²³ (2000).
2. Аганина Александра Степановна, 1940 г. р., д. Отопково Кочевского района (2007).
3. Антипина Антонина Ивановна, д. Ванькова Красновишерского района (2005).
4. Анфалова Домна Васильевна, 1936 г. р., д. Кукушка Кочевского района (1999).
5. Армишева Дарья Якимовна, 1924 г. р., с. Шерья Нытвенского района, род. в д. Воробьево Юсьвинского района (2004).
6. Баранова Александра Васильевна, 1935 г. р., д. Трапезники Кудымкарского района (2005).
7. Баталов Александр Семенович, 1933 г. р., с. Юсьва Юсьвинского района, род. в д. Беляково (2004).
8. Баталова Раиса Алексеевна, 1939 г. р., с. Антипино Юсьвинского района, род. в д. Вижелова (2003).
9. Батуева Александра Егоровна, 1931 г. р., с. Пуксид Косинского района (2006, 2008, 2009).
10. Батуева Анна Ивановна, 1932 г. р., д. Подъячево Косинского района (2009).
11. Батуева Анна Николаевна, 1952 г. р., д. Чазево Косинского района, род. в д. Тылавыл (2009).
12. Баяндина Альбина Васильевна, 1963 г. р., д. Чинагорт Юсьвинского района (2003).
13. Баяндина Анастасия Алексеевна, 1927 г. р., д. Фадеево Юсьвинского района, род. в д. Рудаково (2003).
14. Баяндина Валентина Федоровна, 1927 г. р., д. Петухово Юсьвинского района, род. в д. Мурмос (2003).
15. Баяндина Евдокия Максимовна, 1935 г. р., д. Плешкова Кудымкарского района (2005).
16. Баяндина Елизавета Ларионовна, д. Глушата Пермского района, род. в д. Левино Кудымкарского района (2005).
17. Баяндина Клавдия Васильевна, 1929 г. р., д. Габово Юсьвинского района, род. в д. Гажимово (2003).
18. Баяндина Мария Ивановна, 1953 г. р., д. Гавино Юсьвинского района, род. в д. Пармайлово Кочевского района (2003).
19. Беляев Василий Петрович, 1923 г. р., д. Малая Мочга Юсьвинского района, род. в д. Вахрамово (2004).
20. Беляева Акулина Георгиевна, 1913 г. р., с. Купрос Юсьвинского района, род. в д. Галяшор (2004).
21. Беляева Анфиса Александровна, 1930 г. р., д. Соболево Юсьвинского района (2004).
22. Беляева Елена Григорьевна, 1927 г. р., д. Большое Алешино Юсьвинского района, род. в д. Галяшор (2004).
23. Беляева Лидия Степановна, 1937 г. р., д. Соболево Юсьвинского района (2004).
24. Бормотова Галина Алексеевна, 1953 г. р., с. Верх-Юсьва Кудымкарского района, род. в д. Бормотово (2006).

¹²³ Здесь и далее указывается место проживания респондента во время проведения интервью, в скобках – год записи. Место рождения указывается особо.

25. Бормотова Любовь Степановна, 1936 г. р., с. Шерья Нытвенского района, род. в д. Юсьвадор Кудымкарского района (2004).
26. Боталов Михаил Павлович, 1935 г. р., с. Юсьва Юсьвинского района, род. в д. Харино (2004).
27. Боталова Акулина Игнатъевна, 1917 г. р., с. Ошиб Кудымкарского района, род. в д. Сизева (2005).
28. Боталова Клавдия Матвеевна, 1935 г. р., д. Савино Юсьвинского района, род. в д. Антипино (2004).
29. Боталова Февронья Игнатъевна, 1918 г. р., с. Ошиб Кудымкарского района, род. в д. Сизева (2005).
30. Ботева Валентина Ивановна, 1942 г. р., д. Баранчиново Юсьвинского района (2004).
31. Боткова Валентина Николаевна, 1960 г. р., д. Сеполь Кочевского района (2009).
32. Бразгина Надежда Семеновна, д. Захарова Кудымкарского района (2005).
33. Бузинова Мария Михайловна, 1924 г. р., с. Большая Коча Кочевского района, род. в д. Маскаль (2008).
34. Бычкова Прасковья Сергеевна, 1916 г. р., д. Казенная Юсьвинского района, род. в д. Кузьмина (2003).
35. Вавилина Анастасия Михайловна, 1924 г. р., д. Подъячево Косинского района, род. в д. Карчой (1999).
36. Вавилина Галина Михайловна, 1938 г. р., д. Отопоково Кочевского района (2007).
37. Вавилина Прасковья Александровна, 1932 г. р., с. Доег Юсьвинского района (2003).
38. Вахилева Тамара Петровна, 1930 г. р., д. Кривцы Косинского района (2009).
39. Веселкова Капитолина Алексеевна, с. Верх-Иньва Кудымкарского района, род. в д. Гавруково (2010).
40. Власова Анна Алексеевна, д. Федотово Юсьвинского района, род. в д. Николаево (2003).
41. Вялкова Юлия Ивановна, 1945 г. р., д. Несоли Косинского района (2006, 2009).
42. Гагарин Василий Иванович, 1969 г. р. с. Большая Коча Кочевского района (2008).
43. Гагарина Анастасия Михайловна, 1931 г. р., с. Большая Коча Кочевского района, род. в д. Борино (2008).
44. Гагарина Вера Григорьевна, 1922 г. р., с. Малая Коча Кочевского района, род. в д. Большой Пальник (2008).
45. Гагарина Дарья Петровна, 1927 г. р., с. Пятигоры Косинского района (1999, 2001, 2008).
46. Гагарина Евдокия Ивановна, 1935 г. р., с. Пятигоры Косинского района (2001).
47. Галкина Анна Владимировна, 1940 г. р., с. Пелым Кочевского района, род. в д. Отопково (2007).
48. Гойнова Татьяна Семеновна, 1924 г. р., д. Н. Коса Косинского района, род. в д. Губаново (2005).
49. Голева Ирина Александровна, 1928 г. р., с. Пуксиб Косинского района (2006, 2011).
50. Голева Нина Васильевна, 1938 г. р., с. Ошиб Кудымкарского района, род. в д. Новоселова (2005).
51. Голубчикова Нина Алексеевна, 1937 г. р., с. Большая Коча Кочевского района, род. в д. Марапальник (2009).
52. Гордеева Августа Антоновна, 1927 г. р., д. Симянково Юсьвинского района (2004).
53. Дровнева Марфа Ефимовна, 1925 г. р., д. Шорша Кочевского района (2009).
54. Дунина Евдокия Павловна, 1906 г. р., с. Ленинск Кудымкарского района, родилась в д. Мазунина (2006).

55. Епанова Лидия Фроловна, 1934 г. р., д. Пыстогово Кочевского района, род. в д. Маскаль (2008).
56. Ермаков Алексей Ильич, с. Верх-Иньва Кудымкарского района (2010).
57. Жижилев Валерий Демьянович, 1936 г. р., д. Порошево Косинского района, род. в д. Несоли (2006).
58. Златин Иван Григорьевич, д. Мысы Гайнского района (2005).
59. Златина Анна Федоровна, 1928 г. р., д. Мысы Гайнского района (2005).
60. Златина Евдокия Николаевна, 1929 г. р., п. Верхний Будым Гайнского района, род. в д. Мысы (2005).
61. Златина Мария Михайловна, 1937 г. р., д. Мысы Гайнского района (2005, 2010).
62. Златина Надежда Прокопьевна, 1952 г. р., д. Мысы Гайнского района (2005, 2010).
63. Зубова Афанасия Ивановна, 1929 г. р., д. Пятина Кудымкарского района, род. в д. Курдюк (2006).
64. Зубова Лилия Герасимовна, 1934 г. р., с. Верх-Иньва Кудымкарского района, родилась в д. Лелева (2010).
65. Зубова Мария Михайловна, 1927 г. р., д. Евдокимова Кудымкарского района, родилась в Сивинском районе (2006).
66. Зюлев Владимир, 1937 г. р., д. Гавриково Косинского района (2001).
67. Зюлева Мария Андреевна, 1931 г. р., д. Подгора Косинского района (2001).
68. Исаев Анатолий Иванович, д. Хазово Кочевского района (2009).
69. Исаев Анатолий, п. Гайны Гайнского района (2005).
70. Исаева Валентина Александровна, 1932 г. р., д. Хазово Кочевского района, род. в д. Сенюшова Юрлинского района (2009).
71. Истомин Алексей Сергеевич, 1929 г. р., д. Большая Сидорова Кудымкарского района (2007).
72. Истомина Мария Александровна, 1924 г. р., д. Большая Сидорова Кудымкарского района (2007).
73. Истомина Мария Андреевна, 1926 г. р., д. Большая Сидорова Кудымкарского района (2007).
74. Казанцева Елена Михайловна, 1922 г. р., д. Макарово Юсьвинского района, род. в д. Баскоева (2003).
75. Казанцева Прасковья Гавриловна, 1913 г. р., с. Юсьва Юсьвинского района, род. в д. Таранино (2004).
76. Казаринова Валентина Ивановна, 1937 г. р., д. Казарина Кудымкарского района (2006).
77. Калина Вера Васильевна, с. Тимино Юсьвинского района (2004).
78. Калина Мария Кузьмовна, 1918 г. р., с. Тимино Юсьвинского района (2004).
79. Калина Пелагия Семеновна, 1918 г. р., с. Тимино Юсьвинского района, род. в д. Заполье (2004).
80. Калина Юлия Владимировна, 1938 г. р., д. Яборово Юсьвинского района, род. в д. Киселево (2004).
81. Кетов Никита Никитович, 1940 г. р., д. Осипова Кудымкарского района, род. в д. Сенькашер (2005).
82. Кивилев Михаил Федорович, 1930 г. р., д. Воробьево Кочевского района (1999).
83. Климова Александра Алексеевна, 1922 г. р., д. Кекур Кудымкарского района (2004).
84. Климова Клавдия Петровна, 1928 г. р., с. Ошиб Кудымкарского района, род. в д. Скамина (2005).
85. Климова Нина Григорьевна, 1959 г. р., с. Большая Коча Кочевского района (2008).

86. Климова Раиса Матвеевна, 1931 г. р., с. Большая Коча Кочевского района, род. в д. Софроново Кудымкарского района (2008).
87. Климова Татьяна Филипповна, 1913 г. р., д. Корчевня Кудымкарского района, род. в д. Дерсканова (2005).
88. Ковыляева Зоя Кондратьевна, 1929 г. р., д. Виль-Шулай Кудымкарского района, родилась в д. Веселый Мыс (2010).
89. Кожевникова Зоя Григорьевна, 1934 г. р., д. Пиканово Юсьвинского района, род. в д. Беляево (2003).
90. Кокшарова Анастасия Матвеевна, 1928 г. р., с. Ленинск Кудымкарского района (2006).
91. Колегова Лия Меркурьевна, 1931 г. р., д. Панино Косинского района (2001).
92. Кондюрина Валентина Васильевна, 1939 г. р., п. Кебраты Гайнского района, род. в д. Верх-Лупья (2005).
93. Коньшина Валентина Дмитриевна, с. Коса Косинского района, род. в д. Эськан Кудымкарского района (2005).
94. Костарева Роза Александровна, 1939 г. р., с. Большая Коча Кочевского района, род. в д. Зельгорт (2009).
95. Костарева Тамара Михайловна, 1940 г. р., с. Пелым Кочевского района (2007).
96. Котельникова Анна Дмитриевна, 1908 г. р., с. Тылаево Юсьвинского района (2004).
97. Кочева Анна Александровна, 1925 г. р., с. Коса Косинского района (2005).
98. Кривошеков Василий Федорович, 1934 г. р., Кривошекова Елена Ананьевна, 1940 г. р., д. Калинино Юсьвинского района (2003).
99. Кривошекова Августа Ильинична, д. Чинагорт Юсьвинского района, род. в д. Дойкар (2003).
100. Кривошекова Анна Романовна, 1927 г. р., д. Забганово Юсьвинского района, род. в д. Верхняя Волпа (2003).
101. Кривошекова Анна Федоровна, 1930 г. р., д. Петрунево Юсьвинского района (2003).
102. Кривошекова Вера Андреевна, д. Нижняя Волпа Юсьвинского района (2003).
103. Кривошекова Елизавета Петровна, 1919 г. р., д. Мосино Юсьвинского района, род. в д. Поюрово (2003).
104. Кривошекова Зоя Васильевна, 1930 г. р., д. Чинагорт Юсьвинского района (2003).
105. Кривошекова Ксения Яковлевна, 1933 г. р., д. Большие Они Юсьвинского района, род. в д. Петухово (2004).
106. Кривошекова Степанида Филипповна, 1922 г. р., д. Истердор Юсьвинского района (2003).
107. Кривошекова Ульяна Егоровна, 1919 г. р., д. Нижняя Волпа Юсьвинского района, род. в д. Карасово (2003).
108. Крохалева Анна Васильевна, 1926 г. р., д. Аксеново Юсьвинского района (2004).
109. Крохалева Антонида Алексеевна, 1927 г. р., д. Аксеново Юсьвинского района (2004).
110. Крохалева Нина Петровна, 1928 г. р., д. Казенная Юсьвинского района (2003).
111. Кудымова Клавдия Григорьевна, 1931 г. р., д. Мучаки Кудымкарского района (2006).
112. Кузнецова Александра Ильинична, 1911 г. р., с. Коса Косинского района (2001).
113. Кузнецова Анна Ивановна, 1918 г. р., с. Коса Косинского района (2001).
114. Кучева Мария Павловна, 1932 г. р., д. Чазево Косинского района, род. в д. Красильниково (2009).
115. Кучевасова Екатерина Андреевна, 1922 г. р., д. Кукушка Кочевского района, род. в д. Седачи (1999).
116. Кылосов Василий Петрович, 1930 г. р., д. Кагулево Юсьвинского района (2004).

117. Кылосов Иван Михайлович, 1932 г. р., д. Аксеново Юсьвинского района (2004).
118. Кынкурогова Анна Дмитриевна, 1926 г. р., с. Ленинск Кудымкарского района (2006).
119. Лесников Иван Маркелович, д. Сойга Гайнского района (2005).
120. Лесникова Аграфена Петровна, 1913 г. р., д. Сюзь-Позья Кудымкарского района (2005).
121. Лесникова Клавдия Павловна, 1935 г. р., д. Сюзь-Позья Кудымкарского района (2005).
122. Лесникова Клавдия Федоровна, 1921 г. р., п. Жемчужный Гайнского района, род. в д. Пышкан (2005).
123. Лесникова Лидия Григорьевна, 1927 г. р., д. Осипова Кудымкарского района, род. в д. Чикулево (2006).
124. Лесникова Мария Терентьевна, 1952 г. р., п. Жемчужный Гайнского района, род. в д. Данилово (2010).
125. Логинова Мария Кирилловна, 1929 г. р., п. Верхний Будым Гайнского района, род. в д. Верх-Лупья (2005).
126. Лопатина Зоя Ильинична, 1947 г. р., д. Кузьмина Кудымкарского района (2006).
127. Люцук (Антипина) Валентина Михайловна, 1931 г. р., п. Светлица Косинского района (2009).
128. Мазеина Анастасия Яковлевна, 1929 г. р., д. Подгора Кудымкарского района, род. в д. Канамово (2006).
129. Мазунина Зоя Константиновна, 1927 г. р., д. Подгора Кудымкарского района, род. в д. Паладево (2006).
130. Маленьких Михаил Антонович, 1930 г. р., д. Якино Юсьвинского района (2004).
131. Мальцева Лизавета Семеновна, 1929 г. р., с. Тимино Юсьвинского района, род. в д. Перхино (2004).
132. Мальцева Лилия Борисовна, 1937 г. р., с. Тимино Юсьвинского района (2004).
133. Мальцева Любовь, д. Большие Они Юсьвинского района (2004).
134. Мальцева Мария Алексеевна, 1922 г. р., с. Доег Юсьвинского района (2003).
135. Мальцева Мария Ильинична, 1923 г. р., д. Якушево Юсьвинского района, род. в д. Онохово.
136. Мансурова Мария Николаевна, 1928 г. р., д. Мелюхино Юсьвинского района (2004).
137. Мелентьева Лидия Анатольевна, 1939 г. р., д. Важ-Пашня Кудымкарского района, род. в д. Катаево (2007).
138. Мелюкина Наталья Георгиевна, 1911 г. р., с. Юсьва Юсьвинского района (2004).
139. Мехоношина Анна Павловна, 1929 г. р., с. Ленинск Кудымкарского района, род. в д. Иванково (2006).
140. Мехоношина Нина Федоровна, 1932 г. р., с. Верх-Юсьва Кудымкарского района (2006).
141. Мизев Иван Николаевич, 1935 г. р., д. Сойга Гайнского района (2005).
142. Мизев Самуил Никитович, 1928 г. р., п. Кебраты Гайнского района, род. в д. Верх-Лупья (2005).
143. Мизева Анастасия Григорьевна, 1926 г. р., п. Кебраты Гайнского района (2005).
144. Мизева Анастасия Николаевна, 1937 г. р., д. Мысы Гайнского района (2005).
145. Мизева Анастасия Фроловна, 1927 г. р., п. Кебраты Гайнского района, род. в д. Мысы (2005).
146. Мизева Анна Ивановна, 1934 г. р., д. Сойга Гайнского района, род. в д. Конопля (2005).

147. Мизева Галина Арсентьевна, 1939 г. р., п. Кебраты Гайнского района, род. в д. Верх-Лупья (2005).
148. Мизева Дарья Афанасьевна, 1934 г. р., с. Коса Косинского района, род. в с. Пятигоры (2004).
149. Мизева Лидия Николаевна, 1938 г. р., п. Светлица Косинского района, род. в д. Бараново (2009).
150. Мизева Мария Ильинична, 1921 г. р., п. Кебраты Гайнского района, род. в Кудымкарском районе (2005).
151. Мизева Надежда Михайловна, 1963 г. р., п. Жемчужный Гайнского района, род. в д. Конопля (2010).
152. Минин Егор Михайлович, 1936 г. р., д. Хазово Кочевского района, род. на хут. Коновалово (2009).
153. Минин Михаил Дмитриевич, 1937 г. р., д. Кукушка Кочевского района (2009).
154. Минина Валентина Алексеевна, 1939 г. р., д. Лобозово Кочевского района, род. в с. Кочево (2009).
155. Минина Любовь Леонтьевна, 1930 г. р., д. Лягаево Кочевского района, род. в д. Гришуново Кудымкарского района (2009).
156. Минина Мария Демидовна, 1939 г. р., д. Хазово Кочевского района (2009).
157. Минина Матрена Ивановна, 1925 г. р., д. Васькино Кочевского района, род. в д. Долгоево (2009).
158. Минина Прасковья Ивановна, 1922 г. р., с. Пелым Кочевского района, род. в д. Долгоево (2007).
159. Можаява Мария Ильинична, 1928 г. р., д. Нижняя Волпа Юсьвинского района (2003).
160. Москалева Анна Николаевна, 1925 г. р., д. Кышка Кочевского района (2008).
161. Москалева Екатерина Васильевна, 1911 г. р., с. Сеполь Кочевского района, род. на выселках (1999).
162. Мутовкина Мария Федоровна, 1928 г. р., д. Егорова Кудымкарского района (2005).
163. Надеина Мария Николаевна, 1927 г. р., д. Чаверина Кудымкарского района (2006).
164. Новикова Елена Григорьевна, с. Архангельское Юсьвинского района (2003).
165. Носков Василий Леонидович, 1963 г. р., д. Панино Косинского района (2000).
166. Олехова Дина Филипповна, 1929 г. р., д. Панино Косинского района (2000).
167. Олехова Мария Дмитриевна, 1931 г. р., д. Панино Косинского района, род. в д. Дасмортново (2001).
168. Олехова Надежда Прокопьевна, 1918 г. р., д. Трифаново Косинского района, род. в д. Дасмортново (2001).
169. Олехова Таисья Ивановна, 1925 г. р., д. Трифаново Косинского района (2001).
170. Онькова Анастасия Григорьевна, 1927 г. р., д. Большие Они Юсьвинского района, род. в д. Заполье (2004).
171. Осипова Мария Григорьевна, 1929 г. р., с. Пятигоры Косинского района, род. в д. Кунгур Гайнского района (2001).
172. Осипова Мария Ивановна, 1953 г. р., д. Бараново Косинского района, род. в д. Дасмортново (2000).
173. Осипова Пелагея Алексеевна, 1922 г. р., д. Нятяино Косинского района (2001).
174. Останин Даниил Яковлевич, 1929 г. р., д. Мара-Пальник Кочевского района, род. в д. Маскаль-Пальник (2008).
175. Останина Анна Михайловна, 1940 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Маскали (2009).
176. Останина Евдокия Афанасьевна, 1927 г. р., д. Кышка Кочевского района (2008).

177. Останина Ирина Иосифовна, 1918 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Маскали (2009).
178. Останина Лидия Лаврентьевна, 1937 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Миколь-Пальник Кочевского района (2004).
179. Останина Любовь Кирилловна, 1935 г. р., с. Большая Коча Кочевского района, род. в д. Маскаль (2008).
180. Остапова (Дёмина) Зоя Васильевна, 1952 г. р., п. Жемчужный Гайнского района, род. в д. Конопля (2010).
181. Отинова Манефа Федоровна, 1937 г. р., д. Большая Сидорова Кудымкарского района (2007).
182. Ошмарина Евдокия Филипповна, 1926 г. р., д. Большие Они Юсьвинского района (2004).
183. Ошмарина Мария Николаевна, 1914 г. р., д. Савино Юсьвинского района (2004).
184. Павлова Мария Тихоновна, 1937 г. р., д. Кукушка Кочевского района, род. в д. Сеполь (1999).
185. Пальшина Людмила Ивановна, 1940 г. р., д. Шорша Кочевского района, род. в с. Кочево (2009).
186. Панова Анна Ивановна, 1922 г. р., д. Нижняя Коса Косинского района (2008).
187. Паршакова Прасковья Гавриловна, 1935 г. р., д. Антипина Красновишерского района (2005).
188. Пасютина Раиса Васильевна, 1929 г. р., д. Косогор Кудымкарского района (2004).
189. Патрукова Августа Егоровна, 1922 г. р., д. Новоселова Кудымкарского района, род. в д. Хайдуки (2005).
190. Петров Владимир Николаевич, с. Пелым Кочевского района (2006).
191. Петрова Анна Григорьевна, 1941 г. р., с. Юсеево Кочевского района (2007).
192. Петрова Анна Павловна, 1914 г. р., д. Верхняя Волпа Юсьвинского района, род. в д. Гаврилово (2003).
193. Петрова Анна Федоровна, 1923 г. р., д. Петухово Кочевского района, род. в д. Большой Пальник (2007).
194. Петрова Анна Яковлевна, 1923 г. р., д. Чинагорт Юсьвинского района (2003).
195. Петрова Магдалина Ивановна, 1942 г. р., д. Скобелевка Пермского района, род. в д. Вижелово Юсьвинского района (2000).
196. Петрова Наталья Петровна, 1927 г. р., д. Новоселова Кудымкарского района (2005).
197. Петухова Анна Конановна, 1922 г. р., д. Секово Юсьвинского района, род. в д. Чинагорт (2003).
198. Плотникова Екатерина Егоровна, 1935 г. р., с. Кува Кудымкарского района (2007).
199. Подъянов Егор Афанасьевич, 1925 г. р., с. Верх-Юсьва Кудымкарского района (2006).
200. Подъянова Роза Алексеевна, 1925 г. р., с. Верх-Юсьва Кудымкарского района, род. в д. Жак-Ключи (2006).
201. Попова Евдокия Петровна, 1928 г. р., д. Кекур Кудымкарского района (2004).
202. Попова Ирина Даниловна, 1931 г. р., д. Пятина Кудымкарского района, род. в д. Кекур (2006).
203. Попова Надежда Александровна, 1947 г. р., д. Балкачи Кудымкарского района, род. в д. Сылвож (2006).
204. Порубова Мария Гурьяновна, 1931 г. р., д. Порубово, Афанасьевского района Кировской области, род. в д. Трубитан (2005).
205. Порубова Феклинья Ивановна, 1913 г. р. с. Афанасьевы Кировской области, род. в д. Рагоза (2005).

206. Пугина Мария Ильинична, 1936 г. р., с. Тимино Юсьвинского района (2004).
207. Пушкина Ксения Николаевна, 1931 г. р., д. Калинино Юсьвинского района, род. в д. Якунево (2003).
208. Пыстогова Анна Алексеевна, 1938 г. р., д. Пыстогово Кочевского района, род. в д. Березники (2008).
209. Радостева Ксения Егоровна, 1927 г. р., с. Ошиб Кудымкарского района, род. в д. Сюзь-Позья (2005).
210. Радостева Надежда Константиновна, 1928 г. р., д. Кекур Кудымкарского района (2004).
211. Радостева Прасковья Иосифовна, 1924 г. р., д. Кузьмина Кудымкарского района (2005).
212. Радостева Серафима Тимофеевна, 1933 г. р., с. Кува Кудымкарского района, род. в д. Старая Кузьва (2007).
213. Ракина Василиса Ивановна, 1927 г. р., д. Малая Коча Кочевского района (2008).
214. Ратегова Анна Степановна, 1926 г. р., с. Кочево Кочевского района, род. в д. Ойпожум (2008).
215. Рискова Анна Алексеевна, 1928 г. р., д. Малая Коча Кочевского района (2008).
216. Рожнева Василиса Николаевна, 1938 г. р., д. Зуево Кочевского района, род. в д. Дондовка (2008).
217. Русских Егор Степанович, 1934 г. р., д. Илюши Афанасьевского района Кировской области, род. в д. Князи (2005).
218. Рыбьяков Николай Матвеевич, 1930 г. р., д. Балкачи Кудымкарского района, род. в д. Ошево (2006).
219. Рыбьякова Ольга Семеновна, 1926 г. р., с. Ленинск Кудымкарского района (2006).
220. Савельева Агафья Григорьевна, 1927 г. р., д. Мосино Юсьвинского района, род. в д. Лужниково (2003).
221. Савельева Анна Степановна, 1928 г. р., д. Верхняя Волпа Юсьвинского района (2003).
222. Савельева Лидия Ивановна, 1938 г. р., д. Верхняя Волпа Юсьвинского района, род. в д. Ваганово Кудымкарского района (2003).
223. Савина Анна Егоровна, 1936 г. р., с. Верх-Юсьва Кудымкарского района (2006).
224. Сафронова Наталья Ильинична, 1918 г. р., д. Симянково Юсьвинского района (2004).
225. Светлакова Татьяна Павловна, 1931 г. р., д. Дема Кочевского района, род. на выс. Лепехино (1999, 2007).
226. Селина Валентина Михайловна, 1948 г. р., д. Николаево Юсьвинского района, род. в с. Ошиб Кудымкарского района (2003).
227. Семенова Надежда Федоровна, 1951 г. р., д. Калинино Юсьвинского района (2003).
228. Семерикова Анна Степановна, 1929 г. р., д. Нятяино Косинского района (2001).
229. Семушева Анна Андреевна, 1938 г. р., д. Онохово Юсьвинского района, род. в с. Архангельское (2003).
230. Сидорова Фекла Федоровна, 1935 г. р., д. Важ-Жуково Кудымкарского района, род. в д. Дзугыр (2010).
231. Снигирева Роза Андриановна, 1938 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Нагорная (2001).
232. Сторожева Александра Петровна, 1926 г. р., д. Бажино Юсьвинского района, род. в с. Юсьва (2003).
233. Сторожева Л. С., 1941 г. р., с. Белоево Кудымкарского района (2006) (Полевые записи студентов коми-пермяцкого отделения ПГПУ).

234. Сысолетина Евдокия Захаровна, 1920 г. р., г. Пермь, род. в д. Бобунево Кудымкарского района (2005).
235. Сюзёва Клавдия Николаевна, 1925 г. р., д. Рагоза Афанасьевского района Кировской области (2005).
236. Тарасова Зоя Федоровна, 1931 г. р., д. Николаево Юсьвинского района, род. в д. Ваганова Кудымкарского района (2003).
237. Третьякова Анна Владимировна, 1928 г. р., д. Казарина Кудымкарского района (2006).
238. Трошева Валентина Александровна, 1957 г. р., д. Боголюбово Кочевского района (2009).
239. Трубинова Зинаида Антоновна, 1931 г. р., д. Мелюхино Юсьвинского района, род. в д. Керино (2004).
240. Тудвасева Таисья Федотовна, 1925 г. р., с. Купрос Юсьвинского района (2004).
241. Тукачева Анфиса Дмитриевна, 1925 г. р., д. Тукачево Юсьвинского района (2004).
242. Утробина Анастасия Николаевна, 1919 г. р., с. Юксеево Кочевского района (1999).
243. Федосеев Сергей Садокович, 1962 г. р., с. Пуксиб Косинского района (2000).
244. Федосеев Федор Иванович, 1915 г. р., д. Войвыл Косинского района, род. в с. Пуксиб (2000).
245. Федосеева Агафья Григорьевна, 1919 г. р., с. Чураки Косинского района, род. в д. Зинково (2001).
246. Федосеева Александра Титовна, 1928 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Денино (2005).
247. Федосеева Анна Савельевна, 1942 г. р., д. Зинково Косинского района (2001).
248. Федосеева Анна Тарасовна, 1925 г. р., д. Нижняя Коса Косинского района, род. в д. Краснобай (2005).
249. Федосеева Вера Егоровна, 1953 г. р., с. Пуксиб Косинского района (2009).
250. Федосеева Елизавета Александровна, 1935 г. р., д. Зинково Косинского района, род. в с. Чураки (2001).
251. Федосеева Лидия Яковлевна, 1931 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Гущино (2004).
252. Федосеева Магдалина Егоровна, 1930 г. р., с. Пуксиб Косинского района (2000, 2006).
253. Федосеева Мария Егоровна, 1920 г. р., с. Пуксиб Косинского района (1999).
254. Федосеева Мария Титовна, с. Коса Косинского района, род. в д. Денино (2005).
255. Федосеева Неонила Семеновна, 1932 г. р., с. Пуксиб Косинского района (1999).
256. Федосеева Пелагия Глебовна, 1924 г. р., с. Пуксиб Косинского района (2006).
257. Федосеева Пелагия Семеновна, 1922 г. р., с. Пуксиб Косинского района (2006).
258. Хомяков Егор Степанович, 1931 г. р., д. Борино Кочевского района (2008).
259. Хомяков Иван Михайлович, 1939 г. р., с. Большая Коча Кочевского района, род. в д. Зельгорт (2008).
260. Хомяков Семен Григорьевич, 1928 г. р., д. Кузьмина Кочевского района (2007).
261. Хомякова Анна Степановна, 1930 г. р., д. Борино Кочевского района, род. в д. Урья (2008).
262. Хорошева Нина Васильевна, 1932 г. р., д. Мучаки Кудымкарского района (2006).
263. Хорошева Раиса Ивановна, 1934 г. р., с. Архангельское Юсьвинского района (2003).
264. Хохлова Татьяна Елизаровна, 1930 г. р., д. Пятина Кудымкарского района, род. в д. Ляпино (2006).
265. Цыбина Вера Федоровна, п. Велва-База Кудымкарского района, род. в д. Сидоршор (2006).

266. Цыбина Татьяна Матвеевна, 1926 г. р., д. Сидоршор Кудымкарского района, род. в д. Сафроново (2006).
267. Чиркова Екатерина Игнатьевна, 1924 г. р., д. Батина Кудымкарского района, родилась в д. Шипицино (2005).
268. Чугайнова Анна Михайловна, 1912 г. р., с. Сеполь Кочевского района, род. в д. Городище (1999).
269. Чугайнова Вера Васильевна, с. Сеполь Кочевского района (1999).
270. Чугайнова Евдокия Гордеевна, 1928 г. р., д. Слепоево Кочевского района (1999).
271. Шаньшеровая Августа Ивановна, 1933 г. р., п. Усть-Янчер Кочевского района, род. в д. Шаньшерово (2008).
272. Шипицина Клавдия Андреевна, 1927 г. р., п. Усть-Янчер Кочевского района, род. в д. Киршино (2008).
273. Шлякова Евдокия Александровна, 1925 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Селище (2004).
274. Шулакова Анна Петровна, 1929 г. р., д. Шулаки Юсьвинского района (2003).
275. Щербаков Иван Михайлович, 1931 г. р., д. Порошево Косинского района, род. в д. Исаево (2009).
276. Щербакова Наталья Сергеевна, 1924 г. р., д. Мыс Косинского района, род. в д. Новоселы (2006).
277. Щербакова Прасковья Ивановна, 1929 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Несоли (2009).
278. Щербинина Валентина Ивановна, 1912 г. р., д. Баранчиново Юсьвинского района (2004).
279. Юркина Наталья Семеновна, 1924 г. р., с. Коса Косинского района, род. в д. Цыганова (2005).
280. Ядренников Владимир Николаевич, 1958 г. р., с. Большая Коча Кочевского района (2008, 2009).
281. Якимова Зинаида Григорьевна, 1925 г. р., д. Бажино Юсьвинского района (2003).
282. Яковкина Анна Федоровна, 1913 г. р., с. Пуксиб Косинского района (2000).
283. Яркова Екатерина Александровна, 1931 г. р., с. Кува Кудымкарского района (2007).

Приложение 2

Карта 1. Ареалы распространения апотропейных ритуалов Крещения



Условные обозначения:

- ☼ — обряд «топание чудов»
- ⊕ — обычай рисовать кресты на дверях и окнах построек накануне Крещения
- Δ — обычай разбрызгивать освященную воду в доме

Карта 2. Распространение названий святочных мифологических персонажей и ряженных



Условные обозначения:

1. Названия святочных персонажей

- ☼ — шулюкены, силегуны и т.п.
- ▲ — кульпияны
- — вакуляты
- — шиши
- ⬢ — каляны
- ▣ — чуды
- ◆ — бесы

2. Названия святочных ряженных

- — шуликуны, силегуны и т.п.
- — каляны

Карта 3. Распространение наименований водяных духов



Условные обозначения:

- ✦ — кульпиян, куль, кулюк
- ▲ — шуликун, силегун и т.п.
- — кульшун
- — вагӧг
- ⊕ — вабес
- ◆ — шишига

**Карта 4. Распространение наименований духа
полуденного времени и покровителя посевов**



Условные обозначения:

- ☼ — луншöрика (дух поля, появляется в полдень)
- ✧ — луншöрика (персонаж, обитающий в лесу)
- △ — оборониха, поборониха (дух поля)
- — баба-Яга (дух поля)
- ◆ — кикимора (дух поля и огорода)
- — ыб дядь, ыб чуд (дух поля)

Карта 5. Ареалы распространения ритуалов при поиске дороги в лесу



Условные обозначения:

- ⚙ — обычай перешагивать через пояс, одежду, веревку
- ⛶ — обычай проходить через прорубленное вдоль ствола хвойное деревце

**Карта 6. Ареалы распространения ритуалов,
исполняемых при пропаже домашних животных**



Условные обозначения:

- ☼ — обычай относить в лес письменное прошение под названием «кабала»
- ⊕ — обычай относить в лес письменное прошение под названием «абахад»
- △ — обычай относить в лес письменное прошение (без особого названия)
- — обычай относить в лес письменные тексты православных молитв
- — обычай звать пропавшее животное через печную трубу
- ☺ — обычай вырезать или рисовать на дереве изображение лица или антропоморфной фигуры
- ▴ — обычай относить в лес «гостинцы»
- ◆ — проведение обряда черешлан и/или поминок по умершим

Список сокращений

- АКНМ – архив Коми научного музея.
АКНЦ – архив Коми научного центра Уральского отделения российской академии наук.
АКПОКМ – архив Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея им. Субботина-Пермяка.
АН – академия наук.
Афан. – Афанасьевский район Кировской области.
Гайн. – Гайнский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.
ИАЭ СО РАН – Институт археологии и этнографии сибирского отделения российской академии наук.
ИИА УрО РАН – Институт истории и археологии уральского отделения российской академии наук.
Кар. НЦ РАН – Карельский научный центр Российской академии наук.
КНЦ УрО РАН – Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук.
Кос. – Косинский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.
Коч. – Кочевский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.
Красн. – Красновишерский район Пермского края.
Куд. – Кудымкарский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.
ОГИ – Объединенное гуманитарное издательство.
ПГПИ – Пермский государственный педагогический институт.
ПГПУ – Пермский государственный педагогический университет.
ПГУ – Пермский государственный университет.
ПКМ – Пермский краевой музей.
ПМ – Полевые материалы.
ПОНИЦАА – Пермский областной научно-исследовательский центр авиальной активности.
ПРИПИТ – Пермский региональный институт педагогических информационных технологий.
СГУ – Сыктывкарский государственный университет.
УИИЯЛ УрО РАН – Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук.
ЦЭИ УНЦ РАН – Центр этнологических исследований Уфимского научного центра Российской академии наук.
Эл. ресурс – электронный ресурс.
Юсьв. – Юсьвинский район Коми-Пермяцкого округа Пермского края.



Деревня Сидоршор Кудымкарского района. 2006 г.



Улица, д. Миронова Афанасьевского района Кировской области. 2011 г.



Деревня Малая Коча Кочевского района. 2010 г.



Река Язьва и окрестности. 2010 г.



Озеро Песокты близ д. Варыш Косинского района, рядом с которым, по рассказам, были пойманы водяные коровы. 2011 г.



Лесная избушка. Косинский район. 2009 г.



Шест с резной птицей на коми-пермяцкой усадьбе. Из фондов фото коллекции ПКМ № 10820/8.



Дом с резным охлупнем, д. Гришино Чураковской волости (ныне Косинского района). Из фондов фото коллекции ПКМ № 10820/22.



Усадьба, д. Сойга Гайнского района. 2010 г.



Резной крюк в виде головы птицы на крыше дома, д. Бачманово Косинского района. 2011 г.



Часовня, д. Порошево Косинского района. 2009 г.



Почитаемый Проняключ близ с. Самково Кудымкарского района. 2010 г.



Почитаемый родник в местечке Таркэмыс Кочевского района. 2006 г.



Поминки «старых» людей, д. Борино Кочевского района. 2010 г.



Поминки «старых» людей, близ д. Чазево Косинского района. 2009 г.



«Купание» в реке после молебна в честь поминовения «старых» людей, близ д. Чазево Косинского района. 2009 г.



Кладбище, д. Ванькова Красновишерского района. 2010 г.

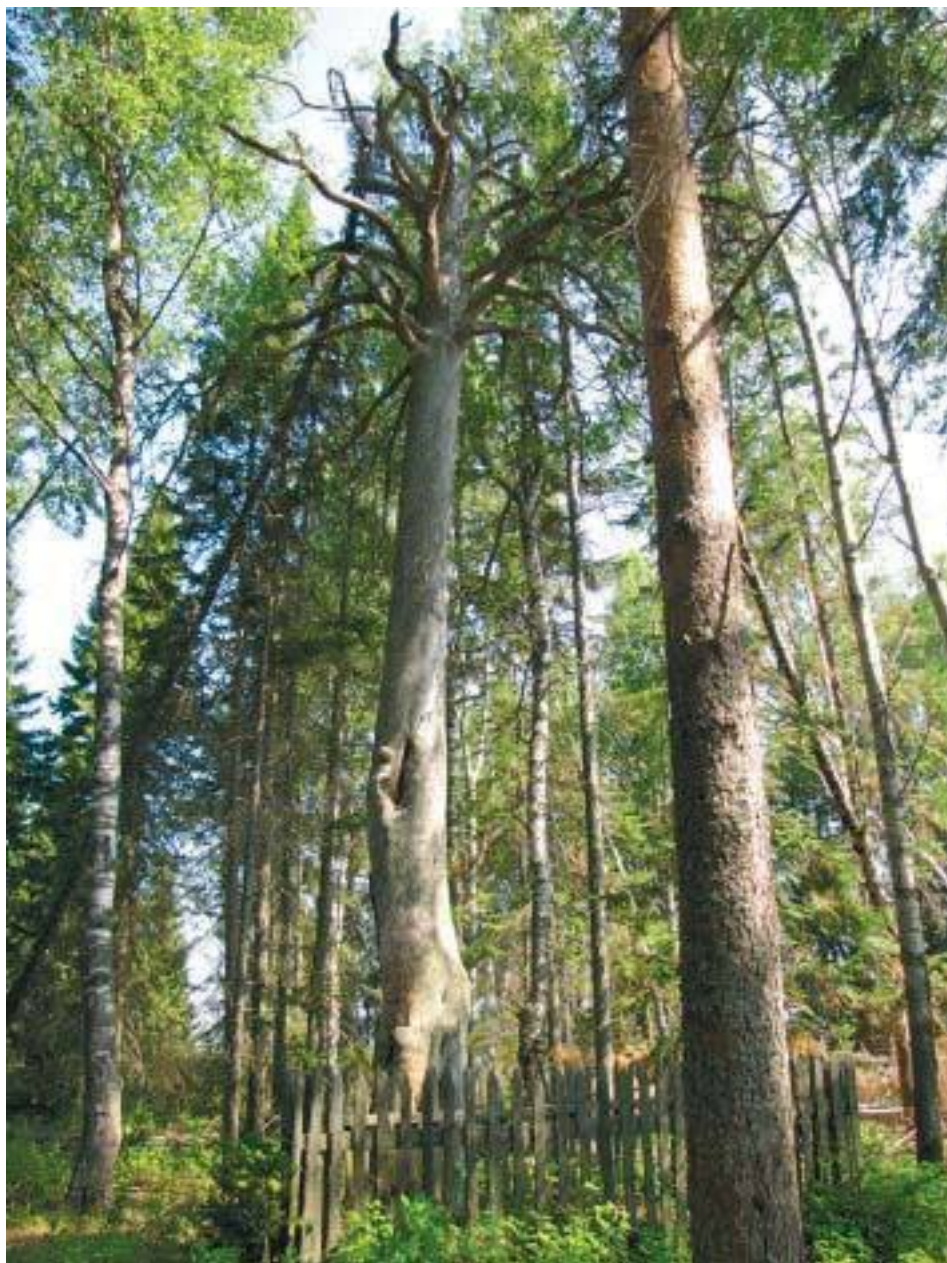




Ряженные на Святках, с. Большая Коча Кочевского района. 2009 г.



Украшение часовни в день Троицы, д. Чазево Косинского района. 2010 г.



Почитаемая сосна на кладбище, д. Сойга Гайнского района. 2010 г.



Сочень с крестом, испеченный накануне Рождества, с. Верх-Юсьва Кудымкарского района. 2006 г.



Рыболовецкая запруда. Красновишерский район. 2009 г.



Группа коми-пермяков охотников. Из фондов фото коллекции ПКМ № 10820/605.



Фотография проводов некрута. Фото из семейного архива Пэстро (Калининой) Марии Егоровны, д. Варыш Косинского района.



Троицкая береза. Фото из семейного архива Пэстро (Калининой) Марии Егоровны, д. Варыш Косинского района.



Банные веники собранные с цветами в день Аграфены Купальницы (06.07), д. Иванчино Гайнского района. 2005 г.



Жительницы села Пуксиб на празднике Троица, Косинский район. 2009 г.



Празднование Троицы, с. Пуксиб Косинского района. 2009 г.



Сулоны из снопов овса, д. Порошино Афанасьевского района Кировской области.
2011 г.



Огородное пугало, д. Антипина Красновишерского района. 2010 г.



Енугёл (божница), д. Казаринова Кудымкарского района. 2006 г.



Енугёл (божница), д. Заполье Кудымкарского района. 2010 г.



Енугӧл (божница), д. Федорово Юсьвинского района. 2004 г.



Енугӧл (божница) накануне Пасхи в доме Л. С. Бормотовой, с. Шерья Нытвенского района, родом из д. Юсьвадор Кудымкарского района. 2004 г.



Енугӧл (божница) в доме З. Н. Мининой, д. Лягаево Кочевского района. 2009 г.



Ветки можжевельника над дверями, д. Дема Кочевского района. 2007 г.



Кресты на дверях клетки, поставленные накануне Крещения, д. Канамова Кудымкарского района. 2006 г.



Кусок окаменевшего дерева от сруба потонувшей часовни в Соликамском районе, применяется для лечения заболеваний. д. Малая Коча Кочевского района. 2010 г.



Обереги – щуцы челюсти и лапка куропатки, с. Пуксиб Косинского района. 2011 г.



Щуця челюсть и подкова над дверями избы Е. Н. Минина, д. Хазово Кочевского района. 2009 г.



Круг деревянный для прессования продуктов с вырезанным знаком креста, с. Пуксиб Косинского района. 2011 г.



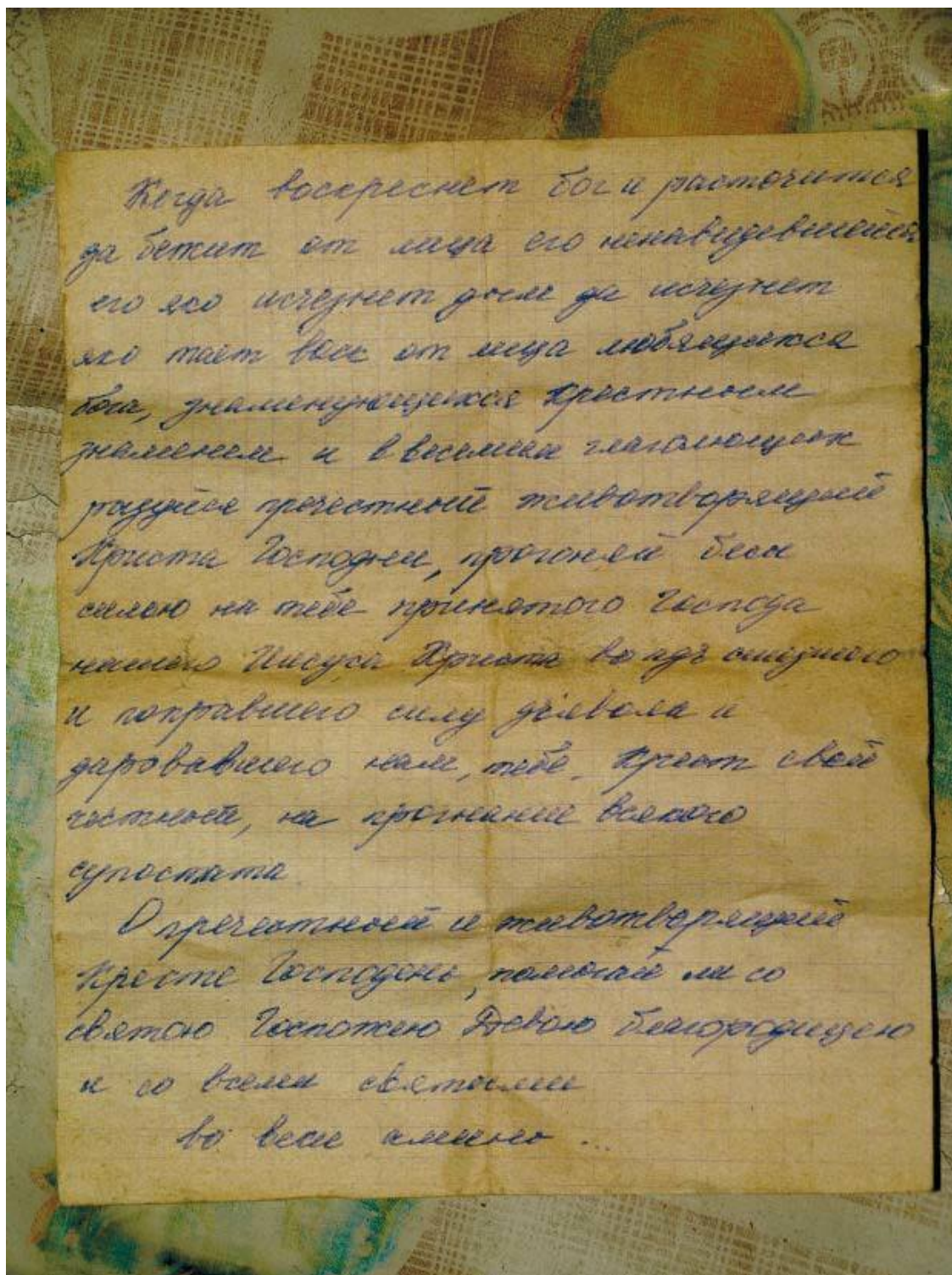
Медвежий коготь, применяется для лечения заболеваний, с. Большая Коча Кочевского района. 2009 г.



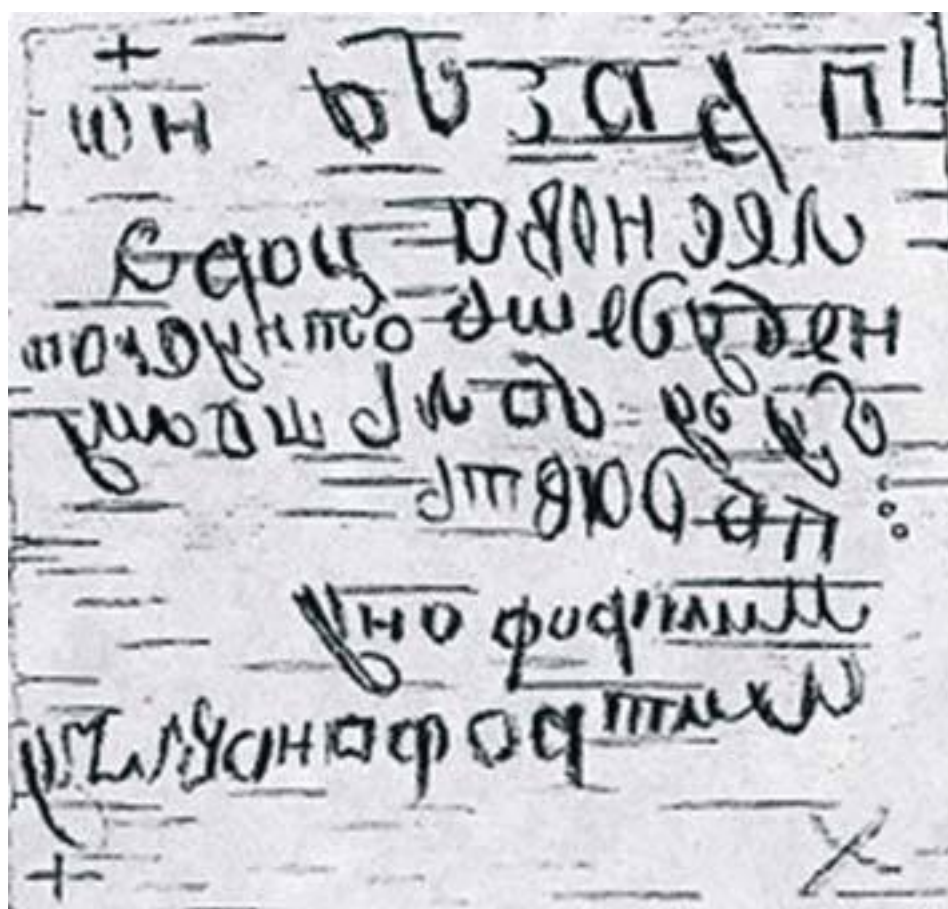
Хлебная лопата с вырезанным на основании рукоятки знаком креста, с. Пуксиб Косинского района. 2011 г.



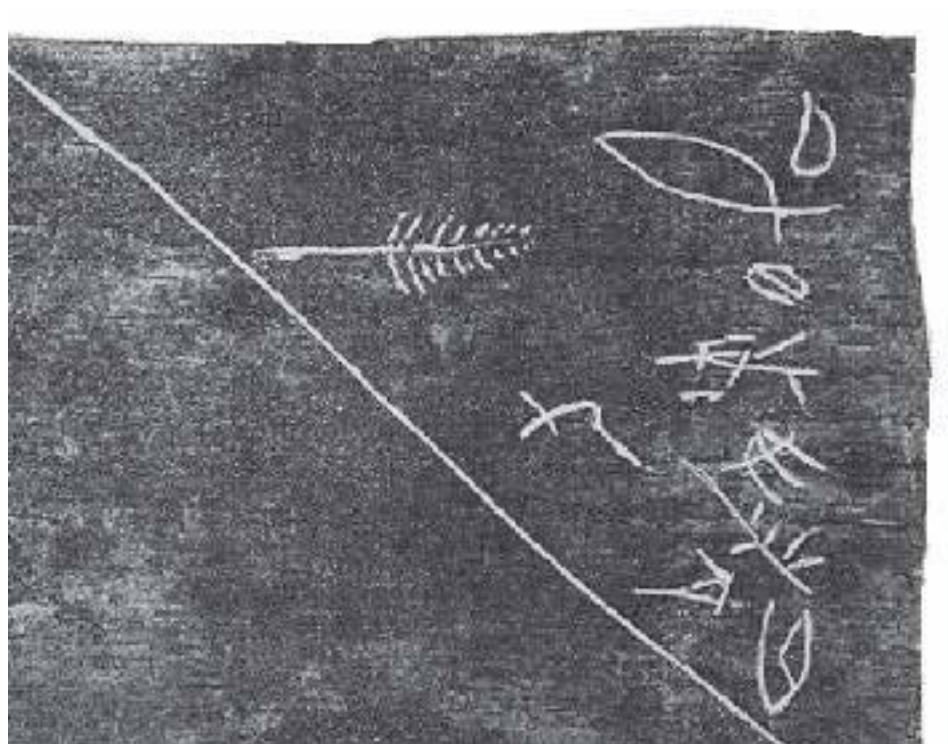
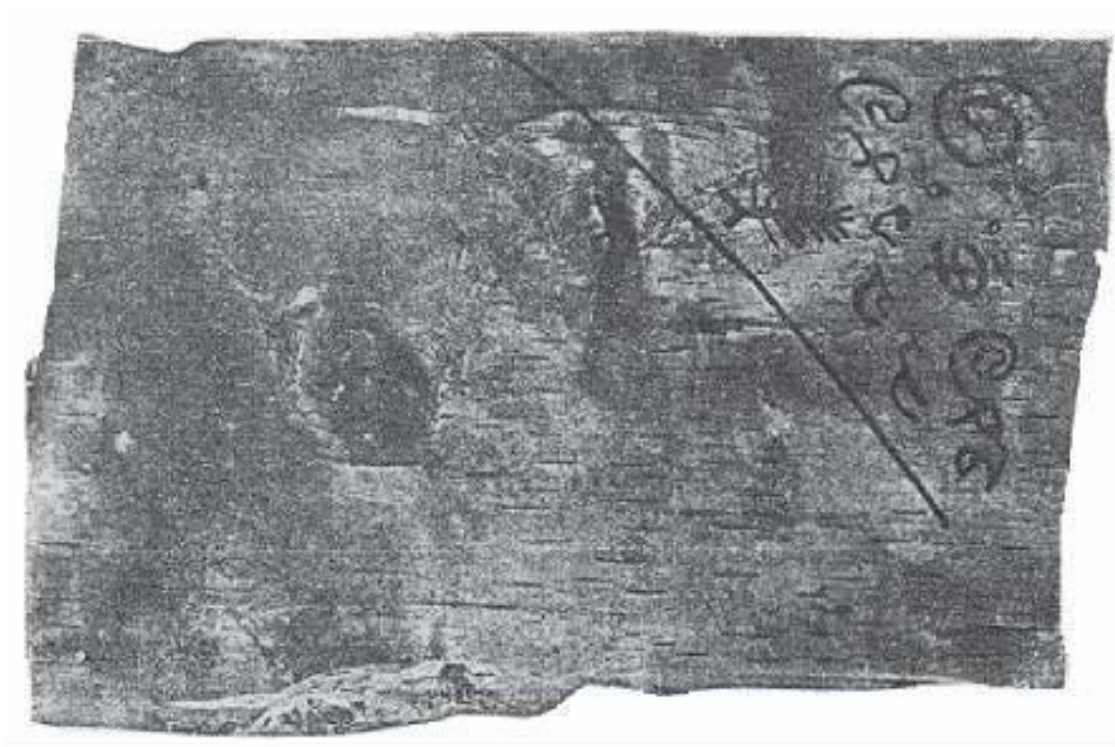
Пихтовые ветки, оставшиеся после шествия похоронной процессии, д. Малая Коча Кочевского района. 2010 г.



Тетрадный лист с записью молитвы, хранимый за косяком двери, с. Пуксиб Косинского района. 2010 г.

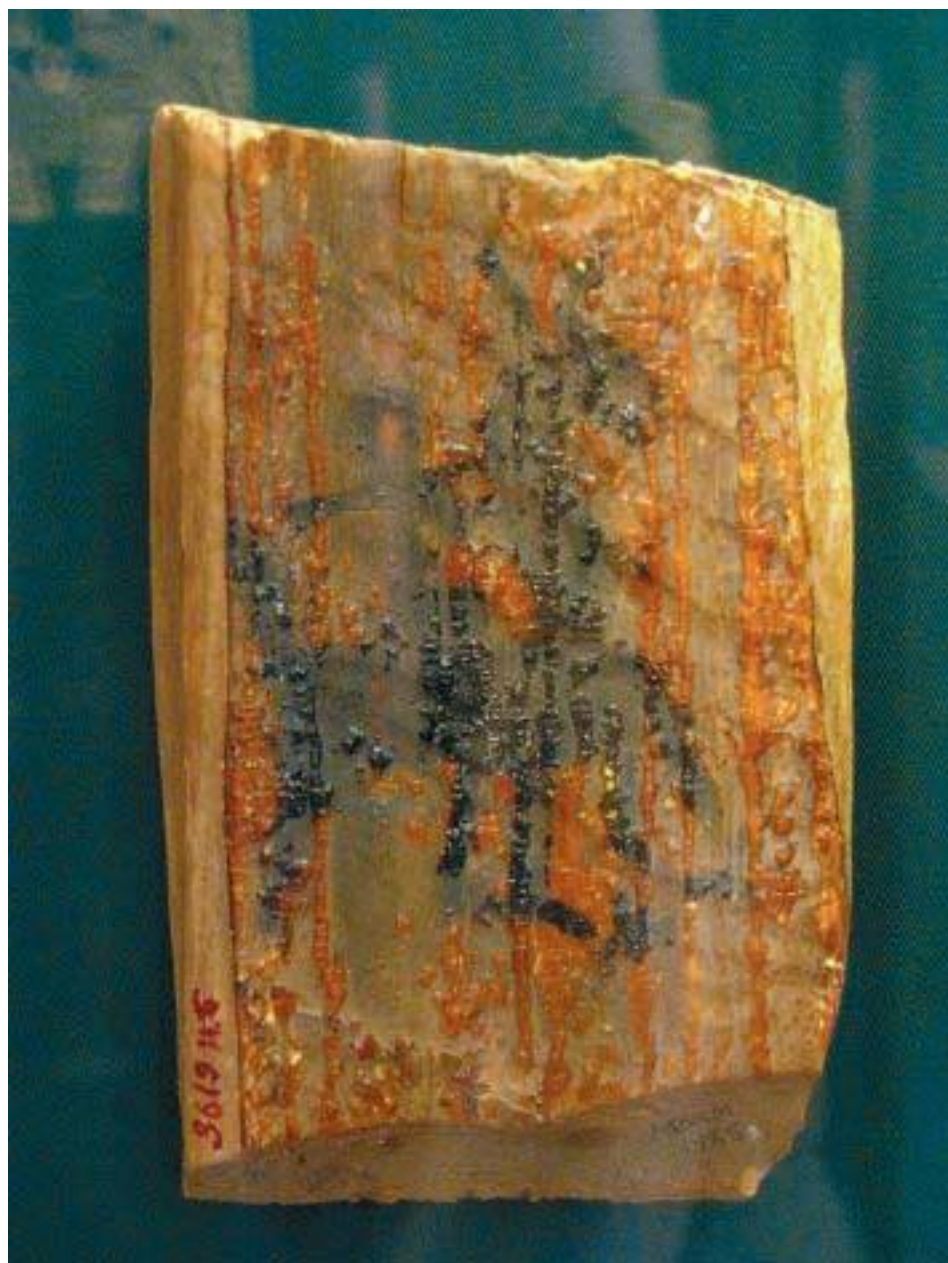


«Кабала», принадлежавшая Ф. А. Теплоухову



«Кабала», принадлежавшая В. М. Яновичу (написана углем и гвоздем)

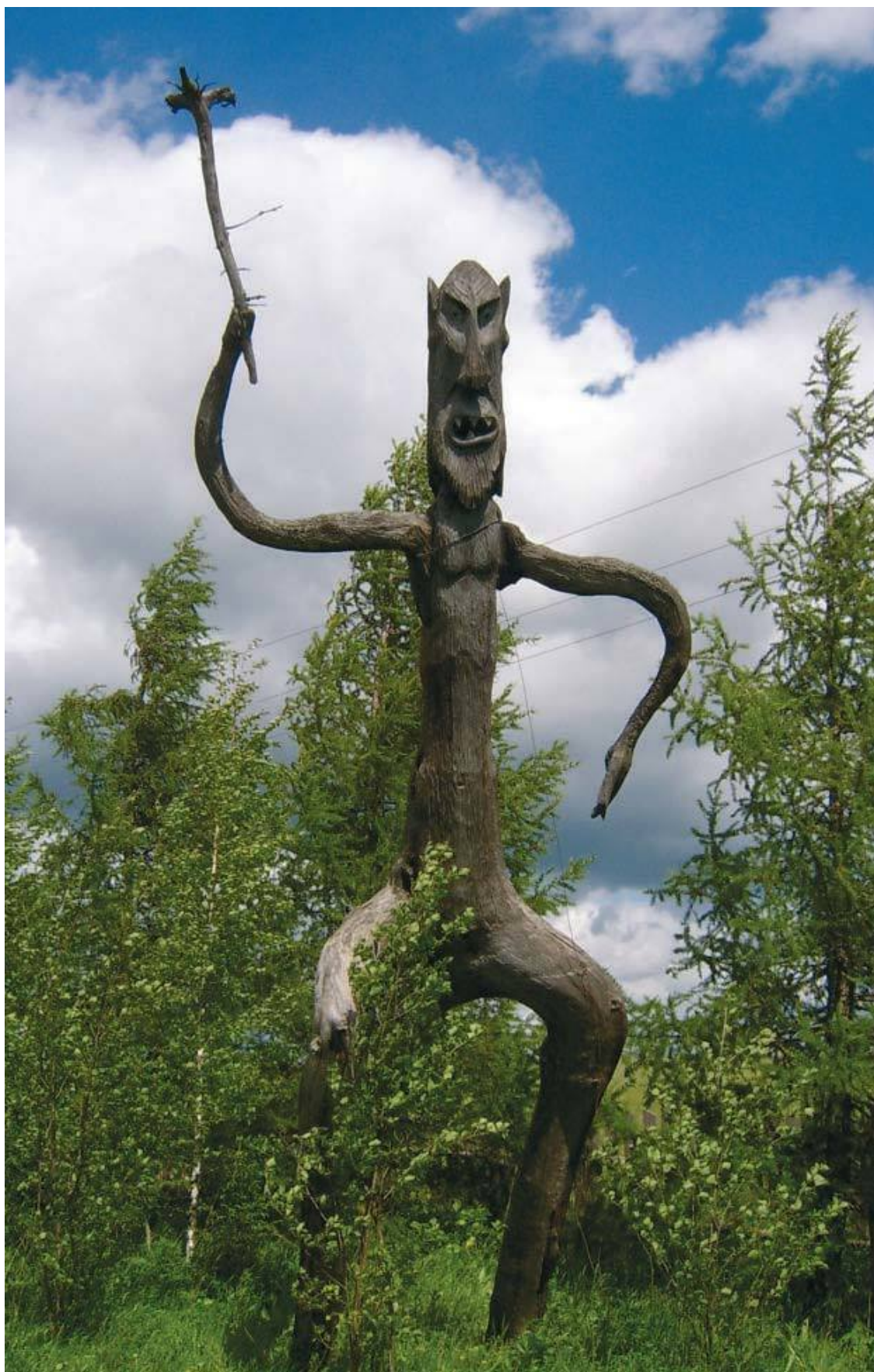








«Кабалы» из фондов Пермского краевого музея (№ 10167/1, 10167/3, 10167/4, 10167/5)



Мифологические персонажи в скульптурном изображении Егора Федоровича Утробина, д. Пармайлово Кочевского района





Мифологические персонажи в скульптурном изображении Егора Федоровича Утробина,
д. Пармайлово Кочевского района



Коми-пермяцкий кушак. Поселок Березовка Кудымкарского района. 2010 г.



Теленок с перевязанной по шее красной тканью – оберегом, д. Урья Кочевского района.
2008 г.



Игрушка «Лешак» из фондов Пермского краевого музея.



Петухова Анна Конановна с косой, которую ей «сплел суседко», д. Секово Юсьвинского района. 2003 г.



Лесникова Клавдия Федоровна в традиционном головном уборе кокошнике. д. Сойга Гайнского района. 2005 г.



Климова Александра Алексеевна за прядением, д. Кекур Кудымкарского района. 2004 г.