

В. Э. Шаранов

ТРАДИЦИОННОЕ
МИРОВОЗЗРЕНИЕ
В ОБРЯДАХ И ФОЛЬКЛОРЕ
СОВРЕМЕННЫХ КОМИ



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Федеральный исследовательский центр
«Коми научный центр Уральского отделения
Российской академии наук»

Институт языка, литературы и истории
Коми научного центра Уральского отделения
Российской академии наук

В. Э. Шаранов

**ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ
В ОБРЯДАХ И ФОЛЬКЛОРЕ
СОВРЕМЕННЫХ КОМИ**



Ижевск
2025

УДК 39
ББК 63.52
Ш251

Библиотека «Ежегодника финно-угорских исследований». Кн. III

Ответственные редакторы:
доктор исторических наук *И. Л. Жеребцов*,
доктор исторических наук *А. Е. Загребин*

Рецензенты:
Т. И. Чудова, доктор исторических наук, доцент,
ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина»;
К. В. Истомин, кандидат исторических наук, Центр социальных
исследований Севера Европейского университета в г. Санкт-Петербурге.

Шарапов В. Э.

Традиционное мировоззрение в обрядах и фольклоре современных коми : монография. — Ижевск : Институт компьютерных исследований, 2025. — 232 с.

Предлагаемая монография подготовлена по плановой теме исследований сектора этнографии ИЯЛИ ФИЦ Коми НЦ УрО РАН «Этнокультурные процессы и этнокультурные традиции на европейском севере России: динамика социальных и культурных изменений».

В работе автор рассматривает традиционное мировоззрение как систему этнически обусловленных представлений о картине мира (окружающем мире и человеке в пространстве – времени сельского социума), которые манифестируются в языке, повседневных и обрядовых стереотипах поведения современных коми. Представлен опыт авторского обобщения методов и результатов этнографических исследований XX в. по реконструкции традиционного мировоззрения коми, а также приведены современные полевые материалы, зафиксированные у различных этнографических групп коми. Автор акцентирует внимание на различных аспектах символического осмысления природных, соматических и ландшафтных реалий с целью определения смысловых связей между различными текстами традиционной этнической культуры и, соответственно, выявления некоторых устойчивых механизмов трансляции традиционного мировоззрения у современных сельских коми.

Книга продолжает серию монографических трудов, согласующихся с редакционной политикой научного журнала «Ежегодник финно-угорских исследований».

© В. Э. Шарапов, 2025

© ИЯЛИ ФИЦ Коми НЦ УрО РАН, 2025

ISBN 978-5-4344-1066-3

ISBN 978-5-4344-1070-0 (кн. 3)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Символическая классификация деревьев в традиционном мировоззрении коми	34
1.1. Характеристика образа леса в исследованиях по фольклору и этнографии коми	34
1.2. Дендрарный код в описании мифопоэтической картины мира	42
1.3. Выбор породы дерева при изготовлении нательных крестов .	83
1.4. «Мужское/женское» в дендрарной символике у коми.....	86
Глава 2. Традиционная концепция человеческого тела в фольклоре и обрядах коми	95
2.1. Этнографическая проблематика в изучении народных соматических представлений	95
2.2. Образ младенца в контексте традиционных представлений о становлении человеческого организма.....	99
2.3. Оппозиция «внутреннее/внешнее» в традиционной концепции человеческого организма.....	113
2.4. Обряды, связанные с измерением тела человека	119
2.5. Понятие «тень человека» (<i>морт вуджёр</i>)	124
2.6. Одежда — мера, тень и оберег человека	128
Глава 3. Местночтимые святыни в пространстве– времени заветных и храмовых сельских праздников	140
3.1. Из истории изучения традиционной календарной обрядности коми	140
3.2. Ижемские коми.....	146
3.3. Удорские коми.....	155
3.4. Вычегодские коми.....	166
Заключение	183
Список сокращений	193
Источники и литература	195
Приложение. Список основных информантов	227

ВВЕДЕНИЕ

Современными отечественными этнографами и фольклористами, так же как и западноевропейскими антропологами, неоднократно обращалось внимание на неоднозначность трактовок в научной литературе понятий «традиционное мировоззрение», «традиционная картина мира» (traditional worldview, world outlook, wéltanschauung), так и на проблему «несформулированности» и «нечеткости» представлений о картине мира в традиционных культурах¹. Примечательно, что в настоящее время подвергается сомнению и научная корректность (методологическая продуктивность) определения «традиционная культура» в изучении современных этнографических реалий². В этом плане остается актуальным теоретическое наследие М. Кууси³

¹ Материалы дискуссий: *Jones W.T. World View: Their Nature and Their Function. Report on the conference with additional comments // Current Anthropology. Vol. 13. 1972. № 1. P. 79–109; Иванов Вяч. Вс., Байбурун А.К., Гусев В.Е., Седов В.В. и др. Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры // Советская этнография. 1984. № 3. С. 51–63; 1984. № 4. С. 64–91.*

²По этому поводу В.А. Тишков отмечает: «В XXI веке, хотя и с большим трудом, но все же преодолевается представление, что в конце XIX – начале XX века существовала некая этнографическая норма (“традиционная культура”), которая и есть самая ценная тайна научного раскрытия». См.: *Тишков В.А. Российская этнология: статус дисциплины и состояние теории // Этно-журнал. Май–Июль. 2003. № 1.* — URL: <http://www.ethnonet.ru/lib/0503-01.html>. Здесь уместно привести и мнение В.А. Тураева о необходимости постановки проблемы ответственности этнографов за навязывание представлений о «золотом веке» этнических культур, ассоциирующемся с идеальной традиционной культурой, которой никогда не существовало. См.: *Антропологический форум. Специальный выпуск. VI конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 151–152.*

³Финляндский фольклорист М. Кууси писал по этому поводу: «...современный исследователь народной традиции стоит перед такой же проблемой, перед какой может оказаться археолог будущего, если перед ним вдруг откроется раскоп, в котором по какой-то нелепой случайности оказались перемешанными экспонаты этнографического музея и современного универмага». См.: *Kuusi M. Sydänkalevalainen epiikka // Suomen kirjallisuus ja kirjoittamaton kirjallisuus. Keuruu, 1963. S. 24.*

и П.Г.Богатырёва⁴, в классических трудах которых обращается внимание на необходимость рассмотрения современных фольклорно-этнографических реалий не только с целью «ретроспективной» реконструкции мифопоэтической картины мира, но и в плане деконструкции и актуализации отмеченных представлений у современных носителей этнической традиции, что может способствовать пониманию некоторых механизмов этнокультурной традиции⁵. К. Гирц, резюмируя итоги теоретических размышлений по проблемам изучения традиционного мировоззрения⁶, пишет: «Картина мира данного народа — это его представления о формах, в которых существует объективная реальность, его понимание природы, человека и общества»⁷. Исследователь подчеркивает, что избежать достаточно абстрактных и схоластических дискуссий по этому поводу можно только через обращение к научному методу, «который состоит в непосредственном наблюдении за поведением реальных людей в реальных обществах, живущих в реальном культурном окружении, с целью выяснения побудительных причин этого поведения и его обоснования»⁸.

⁴ П.Г.Богатырёв писал, в частности: «...пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов <...> перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр...». См.: *Богатырёв П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 178–179.

⁵ Обсуждение отмеченной проблематики см., в частности, в ряде недавних публикациях: *Folk belief today / Edited by Mare Kõiva and Kaj Vassiljeva.* Tarty, 1995. 527 p.; *Богданов К.А.* Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. 438 с.; *Мифология и повседневность: материалы научной конференции. 18–20 февраля 1998 года / сост.: К.А. Богданов, А.А. Панченко.* СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998. 298 с.

⁶ Материалы дискуссий: *World View: Their Nature and Their Function // Current Anthropology, Vol.13.* 1972. № 1. P. 79–109.

⁷ *Гирц К.* Этнос, картина мира и анализ священных символов // К. Гирц. Интерпретация культур. М., 2004. С. 149. На английском языке работа была опубликована в 1973 г.: *Geertz C.* Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols // *Geertz Clifford.* The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973. P. 126–141.

⁸ *Гирц К.* Этнос, картина мира и анализ священных символов. С. 167.

Для различных подходов в изучении традиционного мировоззрения, по-видимому, является общепризнанным мнение о том, что традиционная картина мира не является жесткой схемой и не может быть определена как некий статичный, неизменный объект исследования, поскольку всегда существует «как текст в процессе рассказывания» или как «событие»⁹. При этом подчеркиваются вариативность и принципиальная возможность неоднозначной интерпретации текстов о картине мира¹⁰. Авторы известной серии коллективных монографий, посвященных традиционному мировоззрению тюрков Южной Сибири — А.М. Сагалаев и И.В. Октябрьская, пишут: «Вселенная традиционного мировоззрения просто необъятна, и, как таковая, вряд ли исчерпаема. Пока наши знания о ней бессистемны и отрывочны. Видимо, это обусловлено самим объектом изучения»¹¹. В классических исследованиях российских этнографов Г.Н. Грачевой и А.М. Сагалаева подчеркивается, что в изучении основных параметров традиционного мировоззрения ключевым является подход, ориентированный на выявление доминантных символов и образов, устойчивых смысловых связей между явлениями народной культуры и определение принципов их взаимодействия в пространстве–времени¹².

⁹ Ong W.J. World as View and World as Event // *American Anthropologist*. 1969. № 71. P. 34–47; Löfgren O. World-Views: A Research Perspective // *Ethnologia Scandinavica*. Lund, 1981. № 3. P. 29–32; Байбурин А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С. 6–7; Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 5–7.

¹⁰ Новик Т.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984; Чистов К.В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 107–140; Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск, 1991. С. 22–24; Путилов Б.Н. Вариативность: основа творческого процесса в фольклоре // Фольклор и народная культура. In: *memoiam*. СПб., 2003. С. 201–225.

¹¹ Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. С. 186.

¹² Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983. С. 13–14; Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. С. 29–30.

Опыт систематического описания традиционных мировоззренческих систем народов Сибири и Севера России представлен отечественными этнографами и фольклористами в цикле коллективных и авторских монографий, опубликованных в 70–90 гг. XX в.¹³ В этих исследованиях, как правило, акцентируется внимание на реконструкции системы мифологических представлений (о картине мира, природе и человеке), характерных в прошлом для различных этнических традиций¹⁴. Изменения, происходящие в отечественном народоведении в настоящее время¹⁵, вероятно,

¹³ Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. М., 1976. 332 с.; *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). 174 с.; *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 192 с.; *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси: Культурные места XIX–XX в. Новосибирск, 1986. 192 с.; *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., Львова Э.Л.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.; *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., Львова Э.Л.* Мировоззрение финно-угорских народов: сборник научных трудов. Новосибирск, 1990. 217 с.

¹⁴ Хронологические рамки отмеченных исследований, как правило, определяются рубежом XIX–началом XX в.

¹⁵ По удачному определению А.В. Головнёва, проблема соотношения собственно культуры и этнографического знания о ней становится «основным вопросом этнографии». См.: *Головнёв А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 19. По мнению А. Лезте: «Представители коренных групп могут требовать себе право сами написать описания и составить анализ своей культуры, опровергая инокультурных ученых и отталкивая их на познавательном уровне на второй план. Но и ученые сами стали осознать не привилегированность чистых научных знаний в отношении к культуре коренных жителей. На этнографическую науку не смотрят как форум эпистемологической правды, которая возвысится над жизнью, а как на дискурс». См.: *Лезте А.* Об источниках традиционных знаний // Семиозис и культура: сборник научных статей. Сыктывкар, 2005. С. 204. В возникновении региональных этнографических «школ» наглядно прослеживается ориентация на «самоописательный» характер современного научного дискурса. Как пишет О.Б. Христофорова, в современной фольклористике и этнографии приоритетным направлением становится не реконструктивное моделирование, а ориентация на автохтонные толкования явлений культуры, которые являются важнейшим источником в изучении механизмов функционирования традиционного мировоззрения. См.: *Христофорова О.Б.* Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. С. 5–7.

во многом обусловили активизацию региональных исследований по более частным проблемам и темам, связанным с изучением определенных составляющих традиционного мировоззрения, а также их «культурных диалектов»¹⁶ у современных носителей этнических традиций. Опыт реализации такого подхода, актуального в плане изучения динамики и механизмов трансляции традиционного мировоззрения в пространстве–времени, представлен и в настоящем исследовании.

Опыт систематического рассмотрения различных аспектов традиционного мировоззрения коми представлен в работах пионеров научного изучения этнографии коми — К. Ф. Жакова, П. А. Сорокина, В. П. Налимова и А. С. Сидорова. В цикле философских и литературных эссе, написанных К. Ф. Жаковым на рубеже XIX–XX вв., обозначена проблема обусловленности традиционного мировосприятия и норм повседневного и обрядового поведения коми природной средой обитания¹⁷. Новаторские этноэкологические идеи в рассмотрении мировоззренческой проблематики были сформулированы и в ряде публикаций В. П. Налимова¹⁸, в которых исследователь говорит о необходимости выявления, научного систематического описания и сохранения священных роц, так как они являются не только памятниками природы, но и имеют огромное историко-культурное и социальное значения, поскольку эти святыни, по словам исследователя, «объединяют целые рода». В. П. Налимов подчеркивает, что священные места имеют огромное значение не только для сохранения природного ландшафта, но и этнической культуры народов Севера¹⁹.

¹⁶ Н. И. Толстой отмечает, что «вся народная культура диалектна, <...> все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутридиалектных вариантов с неравной степенью различия». См.: Толстой Н. И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 20.

¹⁷ Жаков К. Ф. Под шум северного ветра. Сыктывкар, 1990. 464 с.

¹⁸ Наиболее интересна в этом плане статья: Налимов В. П. Священные роци удмуртов и мари // Охрана природы. 1928. № 4. С. 6–8.

¹⁹ Новаторские этно-экологические идеи В. П. Налимова, сформулированные в конце 20–начале 30-х гг. XX в., во многом перекликаются с концепцией современного международного проекта «Значение охраны священных мест

В.П.Налимов был одним из первых исследователей, попытавшимся применить при изучении традиционной духовной культуры специально разработанную программу²⁰. В письме К.Ф.Карьялайнену от 13 ноября 1907 г. В.П.Налимов приводит реестр тем, по которым он проводил полевые исследования в начале XX в. у коми-зырян и коми-пермяков. Список тем насчитывает более 200 пунктов, в котором выделен ряд основных подразделов. В частности: представления зырян о духах и образах болезней; одухотворение зырянами природных стихий; почитание деревьев; отношение к животным; культ предков и умерших; обряды, связанные с родами; обряды поисков пропавших животных; строительная обрядность; представления о порче; любовная магия; культ целомудрия; обряды очищения; запреты в отношениях между мужчинами и женщинами в быту; свадебные обряды; терминология и обряды, связанные с обычным правом; традиционная мораль; обычное право и колдовские обряды и т. д. В.П.Налимов обращается и к изучению этноэкологической проблематики, определяемой в реестре как «народные представления о влиянии моральных устоев на окружающий мир». В.П.Налимов подчеркивает, что в предлагаемом отчете о проделанной полевой работе остерегается делать какие-либо поспешные заключения и выводы по целому ряду вопросов на основе единичных, а в ряде случаев и достаточно противоречивых фактических данных²¹. Вместе с тем, неоднозначность объяснений определенных предписаний и действий, по мнению исследователя, отнюдь не умаляет достоверность материалов, а, напротив, способствует изучению и реконструкции мировоззрения зырян отдаленного прошлого²².

коренных народов Арктики: социологическое исследование на Севере России» (осуществление проекта инициировано в начале 1990-х гг. Международным Арктическим советом по сохранению флоры и фауны Арктики — CAFF).

²⁰ *Nalimov V.* Nalimovin matkakertomus sekä tietoja syrjäänien uskomuksista // SUS Arkisto. 2.2.20.

²¹ *Nalimov V.* Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi // SUS Arkisto. 1.42.3.4.

²² *Nalimov V.* Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi // SUS Arkisto. I. 1.38.5. S. 239–241.

Очевидно, что исследователь был склонен рассматривать отмеченную «окказиональность» и «противоречивость» не только в рамках декларируемого им историко-географического подхода, но и как сущностные характеристики логики традиционного мировоззрения.

В своих ранних этнографических штудиях в целом ряде случаев В.П. Налимов предвосхитил методологию современных этнологических исследований. В частности, он придерживался в своей полевой практике мнения о неправомерности рассмотрения традиционной системы жизнеобеспечения в отрыве от духовной культуры. Позднее, в начале 20-х гг. XX в., в одной из своих лекций В.П. Налимов сформулировал этот тезис следующим образом: «Занимаясь изучением материальной культуры человечества, ее элементы нельзя рассматривать, как нечто постороннее, внешнее человеку. Они суть части его организма, его духовного “я”, вылившиеся в вещественных доказательствах. И материальная, и духовная культуры являются связанными в одно органическое целое, и изучение, и рассмотрение одного отдельно от другого невозможно»²³.

В.П. Налимов на основе собранного им полевого материала развернуто разработал еще в начале XX в. тему соотношения

²³ *Налимов В. П.* Одежда, украшения и их возникновение // Арт (Лад). № 3. 1999. С. 138. Примечательно, что к такому же мнению в 1920-е гг. приходит и давний наставник и оппонент В.П. Налимова, первый профессор финно-угорской этнографии Хельсинкского университета У.Т. Сирелиус, который писал в 1923 г., что «исследование предметов материальной культуры является тем средством, с помощью которого можно попытаться проникнуть на различные уровни человеческого сознания – увидеть сцены жертвоприношений, изображения божеств и сюжеты легенд, то есть пролить свет на мировоззрение, представить картину мира предков, сохраняющуюся еще у некоторых наших родственных народов» (Цит. по статье: *Загребин А. Е.* Об исследовательском феномене одной научной генерации в истории финно-угорской этнографии // Этнос – Культура – Человек: сб. мат. Междунар. науч. конф., посв. 60-летию В. Е. Владыкина. Ижевск: АНК, 2003. С. 164). Любопытно, что уже в 1914 г. прагматичный исследователь материальной культуры финно-угорских народов публикует в Хельсинки этнографический вопросник по обрядам и верованиям: *Sirelius U. T.* Этнографические вопросные листы I. Обычаи и верования, сопряженные с рождением, детством и смертью. Helsinki, 1914.

в традиционной культуре таких категорий, как «чистое/нечистое», соотнесенных исследователем с оппозицией «мужское/женское», за которой скрывалось более общее противопоставление мира мертвых (предков) и мира живых²⁴. На первый взгляд, отмеченные работы построены на этнографических полевых материалах, но в действительности опираются на данные этнолингвистики и субъективную реконструкцию коми языковых данных²⁵. Неслучайно некоторые наблюдения ученого сразу же вызвали оправданную критику в ранних этнографических штудиях известного философа и социолога П. А. Сорокина²⁶.

Примечательно, что П. А. Сорокин издал собственную программу этнологического изучения коми (зырян) уже после того, как фактически расстался с этнологией, опубликовав ряд работ по семье и браку, традиционному мировоззрению и первобытным религиозным верованиям коми²⁷. Как подчеркивают В. А. Семёнов и Д. А. Несанелис, анализ вопросника, подготовленного будущим знаменитым социологом, выдает его ориен-

²⁴ См., в частности: *Nalimov V.* Zur Frage nach den ursprünglichen Bezeichnungen der Geschlechter bei den Syrjanen // JSFOu. Bd. 25. Helsingfors, 1908. S. 1–31; а также русское издание: *Налимов В. П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // *Семья и социальная организация финно-угорских народов.* Сыктывкар, 1989. С. 5–22.

²⁵ Обзор этнографических работ В. П. Налимова см.: *Несанелис Д. А., Семёнов В. А.* Взгляды В. П. Налимова на традиционный общественный быт коми крестьян // *Методологические проблемы изучения истории общественной мысли.* Казань, 1990. С. 145–151; *Терюков А. И.* Из истории изучения обрядов жизненного цикла народов коми // *Арт (Лад).* № 3. 1999. С. 130–135; *Шарапов В. Э.* Материалы В. П. Налимова по фольклору и этнографии коми в исследованиях европейских финно-угроведов первой половины XX века // *Общие проблемы преподавания языков: преподавание русского языка финно-угорской аудитории.* Сыктывкар, 1998. С. 147–148.

²⁶ *Сорокин П. А.* Пережитки анимизма у зырян // ИАОИРС. Архангельск, 1910. Вып. 20. С. 49; *Сорокин П. А.* К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян // ИВОИСК. Вологда, 1917. Вып. 4. С. 49–55.

²⁷ *Сорокин П. А.* Программа по изучению зырянского края. Яренск, 1918. Обзор этнографических работ ученого см.: *Несанелис Д. А., Семёнов В. А.* Традиционная этнография народа коми в работах П. А. Сорокина // *Рубеж: альманах социальных исследований.* Вып. 1. Сыктывкар, 1991. С. 47–56.

тацию на выношенные эволюционизмом XIX в. идеи, влияние которых, несомненно, ощущается в стремлении выявить в живой культуре хотя бы отголоски группового брака, матриархата и патриархата, родового строя в целом²⁸. Объективному выяснению степени сохранности этих институтов, по замыслу исследователя, должна была способствовать и сама разбивка материала в вопроснике на отдельные информационные блоки, которые характерны и для современных этнологических подходов в описании. Следует отметить, что эволюционистские идеи П. А. Сорокина получили широкое отражение в трудах его марксистских последователей: так, например, П. Г. Доронин, иллюстрируя наличие у коми в древности определенных социальных институтов и религиозных верований, использовал не сами этнологические наблюдения П. А. Сорокина, а его эволюционистскую терминологию²⁹. В то же время несомненно, что эвристическую ценность имеют не столько научные реконструкции первобытного мировоззрения, предпринятые П. А. Сорокиным, сколько сама попытка разработки методики сбора этнологического материала по мировоззренческой проблематике.

В плане рассматриваемой темы интерес представляют и методические разработки А. С. Сидорова, направленные на выявление соотношения между типом социальной структуры и религиозными представлениями коми — речь идет о «Программе по историко-этнографическому изучению края Коми»³⁰. Если предыдущие программы были нацелены лишь на получение отдельных сведений, порою даже не коррелирующих между собой, то «Программа...» А. С. Сидорова представляет собой более целостный подход к сбору этнологических сведений и почти полностью соответствует описательным методам исследования, общеприня-

²⁸ *Несанелш Д. А., Семёнов В. А.* К истории использования унифицированных форм изучения традиционной духовной культуры коми (зырян) // Рубеж. № 10–11. 1997. С. 223–231.

²⁹ *Доронин П. Г.* Первобытно-общинный строй на территории Коми АССР // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 12. Д. 34.

³⁰ Программы по изучению Коми края. Усть-Сысольск, 1924. 75 с.

тым в отечественной науке. Один из блоков вопросов этой программы в современной классификации может быть объединен под рубрикой «традиционная духовная культура». Здесь вопросы были сфокусированы на выяснении народных представлений о демонологии, колдунах, мифологических сюжетах, правилах погребения и детских играх. Собственно, сам набор вопросов как бы обрисовывал контуры будущих этнологических исследований. В то же время, несмотря на фундаментальный подход к формулированию задач по изучению традиционной культуры, обращает на себя внимание отсутствие общей парадигмы, что неминуемо должно было привести не к формированию целостного представления о народной культуре, а лишь к констатации наличия отдельных фактов или, наоборот, их отсутствия. Сам автор программы, как бы осознавая безмерность сформулированных задач, ограничился изучением статуса колдуна и особенностей колдовской практики³¹.

Книгу А.С. Сидорова «Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства», опубликованную в Ленинграде в 1928 г., можно отнести к первому опыту монографического исследования традиционного мировоззрения коми. По методам исследования и рассматриваемой проблематике этот труд можно поставить в один ряд с работой финляндского этнографа Альберта Хямяляйнена (1881–1949) «Субстанция человеческого тела в магии финно-угорских народов. Исследование по психологии колдовства»³². Упомянутые выше труды по праву могут быть оценены и как пионерские монографические исследования института колдовства у финно-угорских народов. Оба автора ставили перед собой задачу выявить истоки традиционных представлений, лежащих в основе комплекса колдовских поверий и ритуалов. Альберт Хямяляйнен в своих разысканиях обращается к самым ши-

³¹ Несанелис Д.А. К истории использования унифицированных форм изучения традиционной духовной культуры коми (зырян). С. 223–231.

³² *Hämäläinen Albert*. Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuidessa. Taikapsykologinen tutkimus. Suomalais-Ugrialaisen Seuran Toimituksia 47. Helsinki, 1920. 161 s.

роким типологическим параллелям, опираясь как на результаты собственных полевых исследований, проведенных в начале века в Финляндии и на территории Центральной и Восточной России (по удмуртам, мордве и марийцам), так и на опубликованные материалы по коми. Значительная часть материалов по народам коми была получена А. Хямяляйненем из рукописей В.П. Налимова, хранящихся с 1908 г. в Архиве Финно-угорского общества в Хельсинки. А.С. Сидоров в своем исследовании уделяет основное внимание детальному описанию колдовских поверий и обрядов в традиционной культуре коми и лишь изредка приводит некоторые типологические параллели по языку и обрядам финно-угорских народов. В рассмотрении традиционного мировоззрения оба исследователя делают попытку применить метод психологической интерпретации фольклорных и этнографических материалов. Альберт Хямяляйнен в основном сосредотачивается на анализе традиционных для финно-угорских народов поверий и запретов, связанных с человеческим телом, а также представлениях о возможности оказания влияния на состояние и разум человека через воздействие на предметы, соприкасавшиеся с его телом. В свою очередь, А.С. Сидоров при характеристике института колдовства у коми уделяет пристальное внимание традиционным представлениям о человеческом организме и одежде, детальному описанию пространственно-временной организации ритуалов, связанных с определением причин болезни или порчи, а также символике традиционных вариантов гаданий, проводимых в рамках тех или иных семейных и календарных обрядов. Ряд наблюдений, сделанных А.С. Сидоровым, представляют несомненный интерес и при рассмотрении современной этнологической проблематики. В частности, А.С. Сидоров обращается к определению истоков тех или иных вариантов интерпретаций результатов диагностических ритуалов на основе анализа широкого фона возможных семантических и ассоциативных связей, закономерно предполагающих неоднозначность, полисемантичесность любого символа и образа. Таким образом, уже в самой логике научных разысканий А.С. Сидорова была объективно представлена модель традиционно-

го механизма интерпретации фольклорных сюжетов и образов — превращение многопланового по значению символа в четко определенный, в зависимости от контекста, знак-индекс. С известной долей условности можно сказать, что исследователь вплотную приблизился и к современному понимаю «языка» традиционной культуры как семиотической системы, открытой для различных вариантов интерпретаций³³.

Известно, что книга А. С. Сидорова так же, как и упомянутое выше исследование А. Хямяляйнена по психологии колдовства у финно-угорских народов, получили неоднозначные, в основном резко критические отзывы со стороны коллег, придерживающихся традиционных методов исследования в фольклористике и этнографии. По справедливим замечаниям коллег, обозначенный исследователями «психологический анализ», по большей части, лишь декламировался. Вместе с тем, следует отметить, что единственный положительный отзыв на свою работу Альберт Хямяляйнен получил от финского этнолога Уно Харво³⁴, а материалы по колдовству у народов коми, опубликованные А. С. Сидоровым, привлекли внимание русского и советского этнографа Д. К. Зеленина³⁵.

Изыскания А. С. Сидорова, направленные собственно на реконструкцию традиционного мировоззрения предков коми под названием «Идеология древнего населения Коми края», были опубликованы лишь к 90-летию со дня рождения ученого и представляют собой попытку синтеза данных археологии и фольклора для реконструк-

³³ *Aphek Edna, Yishai Tobin. The semiotics of fortune-telling. Amsterdam/Philadelphia, 1989. 216 p. (Foundations of semiotics, Vol. 22).*

³⁴ *Suomalais-ugrilaisen kansatieteen professorinviran tayttaminen. Docentti Albert Hämäläinen vastaus docentti I. Mannisen Helsingin yliopiston Kanslerille jattamaan valitukseen ehdollepanosta. Helsinki, 1931. S. 10.*

³⁵ Д. К. Зеленина заинтересовали материалы об образе колдуна в фольклоре коми, об отношении к институту колдовства в традиционной культуре коми. В личном фонде Д. К. Зеленина (ПФА РАН. Личный фонд Д. К. Зеленина. Ф. 849) хранятся выписки из монографии А. С. Сидорова (Ф. 849. Оп. 1. Д. 495), тезисы по рукописи книги, подготовленной к публикации (там же), а также отзыв на неопубликованный очерк «коми-зыряне» (там же).

ции тотемических представлений³⁶. Если теоретические выкладки А.С. Сидорова, направленные на обоснование актуальности исследовательских тем, были достаточно эклектичны, то фактическая база его публикаций, а также неопубликованных рукописей по семейной обрядности коми³⁷, прочно вошла в арсенал этнологических источников и используется в современных научных публикациях по различным аспектам изучения духовной культуры коми: по символике народного искусства³⁸; по религиозному мировоззрению коми охотников и рыболовов³⁹; по традиционной семейной⁴⁰, календарной⁴¹ и строительной⁴² обрядности коми; по реконструкции мифопоэтических представлений коми⁴³; по лечебной магии и представлениям, связанным с этиологией заболеваний⁴⁴.

Пожалуй, лишь в исследованиях Л.С. Грибовой теоретические разыскания А.С. Сидорова в области реконструкции то-

³⁶ Сидоров А.С. Идеология древнего населения Коми края // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1972. С.10–23.

³⁷ Сидоров А.С. Погребальные обряды и обычаи у коми (по материалам сысольских и вычегодских коми). Рукопись. 1927 г. // ПФА РАН.Ф.135. Оп. 2. Д. 252.

³⁸ Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. М., 1975. 148 с.; Грибова Л.С. Пермский звериный стиль как часть тотемической социально-идеологической системы. Его стадийный характер. Сыктывкар, 1980. 28 с.

³⁹ Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.: культура промыслового населения таежной зоны Европейского Северо-Востока. М.: Наука, 1983. С. 182–213.

⁴⁰ Терюков А.И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 25–31.

⁴¹ Конаков Н.Д. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. 128 с.

⁴² Терехин Н.М. Традиционные представления народов коми, связанные с плотницким ремеслом (XIX – начало XX века) // Вопросы этнографии народов коми. Сыктывкар, 1985. С. 158–168; Конаков Н.Д. Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 21–29.

⁴³ Семёнов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: к реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб., 1992. 152 с.

⁴⁴ Ильина И.В. Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. С. 79–93.

темических представлений коми получили некоторое развитие⁴⁵. В работах Л. С. Грибовой рассматривается, в частности, проблема отражения в символике пермского звериного стиля социальной структуры и идеологии древнего населения Прикамья. Исследователь обращается к изучению социальной структуры древнего населения Урала на основе анализа символики пермского бронзового литья и обосновывает тезис о «тотемической природе образов пермского звериного стиля», которые, по мнению автора, могли использоваться в качестве родовых, фратриальных и племенных знаков. Исследования Л. С. Грибовой по семантике пермского звериного стиля получили критические отклики не только у нас в стране, но и за рубежом. В отзывах обращалось внимание на явное преувеличение автором значения тотемизма в мировоззренческой системе древнего населения Урала⁴⁶.

В 70-е гг. XX в. предметом специального изучения стали вопросы истории религиозной традиции коми христиан, которыми занималась группа ученых под руководством Ю. В. Гагарина. В 1978 г. вышла в свет его монография «История религии и атеизма народа коми»⁴⁷, в которой впервые были детально описаны и проанализированы различные аспекты религиозной жизни народа коми, история сосуществования официальной религии и традиционных народных верований коми, а также некоторые материалы о систематической борьбе советской власти с любыми формами проявления религиозного мировоззрения⁴⁸.

⁴⁵ *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. 148 с.; *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль как часть социально-идеологической системы. Его стадийный характер. 28 с.

⁴⁶ См.: *Корепанов К. И., Оборин В. А.* Рецензия на монографию Л. С. Грибовой «Пермский звериный стиль. Проблемы семантики» // Советская этнография. 1978. № 6. С. 175–180; *Диенеш Иштван.* Поединки и экстатические души шаманов // CIFU 6. Studia Hungarica. Budapest, 1985. P. 54–57.

⁴⁷ *Гагарин Ю. В.* История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978. 326 с.

⁴⁸ *Конаков Н. Д., Савельева Э. А., Федюньва Г. В.* Финноугроведение в Республике Коми на рубеже нового тысячелетия: итоги и перспективы. Сыктывкар, 2000. С. 17.

Несомненный интерес в плане рассматриваемой проблематики представляют исследования Санкт-Петербургского этнографа А. И. Терюкова, цикл работ которого посвящен детальной описанию пространственно-временной организации и семантики похоронно-поминальной обрядности коми⁴⁹, а также традиционным представлениям коми о душе⁵⁰. Примечательно, что различные аспекты этнографии коми рассматриваются А. И. Терюковым в контексте изучения историографической проблематики (история изучения духовной культуры и традиционного мировоззрения коми)⁵¹.

В 80–90 гг. XX в. этнографическое изучение традиционного мировоззрения коми в основном было ориентировано на реконструкцию и типологию различных составляющих мифопоэти-

⁴⁹ Терюков А. И. Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования Института этнографии. М., 1979. С. 80–86; Терюков А. И. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX–начало XX вв.): автореф. дис. ... к.и.н. Л., 1990; Терюков А. И. Поминально-погребальная обрядность коми // Рукопись дис. исслед. ... к.и.н. (Архив отдела этнографии и фольклора Коми НЦ УрО РАН). Л., 1990; Терюков А. И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми. С. 25–31; Терюков А. И. Очерк 7. Семейная обрядность народа коми: Свадебные обряды; Погребально-поминальные обряды // Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми / под ред. Н. Д. Конакова. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. С. 302–321.

⁵⁰ Терюков А. И. Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 174–182; Терюков А. И. Очерк 6. Народные верования: представления о душе и смерти; Представления о загробной жизни // Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми / под ред. Н. Д. Конакова. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. С. 277–283.

⁵¹ Терюков А. И. История изучения мифологии коми // Уральская мифология.: тезисы докладов Международного симпозиума. Сыктывкар, 1992. С. 113–116; Терюков А. И. Из истории изучения обрядов жизненного цикла народов коми // Арт (Лад). № 3. 1999. С. 130–135; Терюков А. И. Императорские коллекции Кунсткамеры // Сборник МАЭ. СПб., 2000. Т. 48. С. 154–162; Терюков А. И. А. А. Попов как собиратель коллекций МАЭ // Сибирские чтения 1992 г.: тез. докл. СПб., 1992. С. 9–10; Терюков А. И. Коллекции А. В. Журавского в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого: (судьба собирателя) // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1993. Вып. 2–3. С. 254–265; Терюков А. И. Свт. Стефан Пермский и народная культура коми-зырян // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 46–58.

ческих представлений, на изучении предполагаемой символики традиционных ритуалов, бытовавших на территории Коми края в XIX – начале XX в. В монографическом исследовании Н. Д. Конакова «Коми охотники и рыболовы», в частности, были обобщены материалы по мировоззрению промыслового населения коми XIX – начала XX в.⁵² В более поздних исследованиях он же предложил один из возможных подходов в решении вопроса о символике традиционного промыслового календаря коми⁵³. В научно-популярной книге Н. Д. Конакова «От святок до сочельника» были систематизированы обширные литературные, архивные и полевые материалы автора по христианскому календарю в традиционной культуре коми, а также обозначена определенная этнокультурная специфика символики календарных обрядов различных этнографических групп коми⁵⁴.

В 80–90 гг. XX в. Д. А. Несанелис в цикле статей обобщил и проанализировал обширные данные, касающиеся молодежных развлечений, посиделок, состязаний, святочных ряжений, календарных праздников и обычаев⁵⁵. В обобщающих монографических исследованиях Д. А. Несанелиса был представлен сравнительный анализ игр, этикета и ритуалов в контексте календарной обрядности коми, что позволило выявить взаимосвязь календарных обря-

⁵² Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. 248 с.

⁵³ Конаков Н. Д. Древнекоми промысловый календарь: стиль календаря. Сыктывкар, 1987. 24 с.; Конаков Н. Д. Календарная символика уральского язычества (бинарный зооморфный код). Сыктывкар, 1990. 46 с.; Конаков Н. Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов: сб. науч. тр. Новосибирск: Наука, 1990. С. 103–121.

⁵⁴ Конаков Н. Д. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. 128 с.

⁵⁵ Несанелис Д. А. Старинная игра детей коми «гёрд гача»: опыт семантического // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. Сыктывкар, 1989. С. 80–89; Несанелис Д. А. От Рождества Христова до Крещения: традиционные святочные обычаи и развлечения в коми деревне // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 62–74; Несанелис Д. А. Детские игры коми // Традиционная культура народа коми. Этнографические очерки. Сыктывкар, 1994. С. 201–209.

дов как с архаическими мифологическими, так и христианскими современными религиозными представлениями⁵⁶.

К перспективному направлению в изучении традиционного мировоззрения коми следует отнести монографические исследования, в которых рассматриваются некоторые системы народных классификаций: речь идет о работе И. В. Ильиной, во многом построенной на систематическом изучении традиционных этноботанических классификаций⁵⁷, а также об исследовании О. И. Уляшёва, посвященном иерархии цветовой символики в фольклоре и обрядах коми⁵⁸. К методологически новому направлению в изучении мировоззренческой тематики следует отнести и работы по гендерной проблематике, написанные упомянутыми исследователями в соавторстве на основе рассмотрения фольклорных и этнографических материалов по традиционной культуре коми⁵⁹.

В совместных публикациях В. А. Семёнов и Н. М. Теребихин рассматривают круг вопросов, связанных с семантикой традиционного пространства коми⁶⁰. Опыт целостной реконструкции мифологических представлений о картине мира на основе этносемиотического анализа пространственно-временной организации семейной обрядности коми представлен в ряде обобщающих мо-

⁵⁶ *Несанелис Д. А.* Раскачаем мы ходкую качель: традиционные формы досуга Коми края (вторая половина XIX – первая треть XX в.). Сыктывкар, 1994. 168 с.; *Несанелис Д. А.* Традиционные формы символического поведения народов Европейского Севера России. Архангельск: Поморский университет, 2006. 154 с.

⁵⁷ *Ильина И. В.* Народная медицина коми. 120 с.

⁵⁸ *Уляшев О. И.* Цвет в представлениях и фольклоре коми. Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 1999. 156 с.; *Уляшёв О. И.* Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермян и обских утров. Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 2011. 421 с.

⁵⁹ *Уляшев О. И.* Магия любви и любовная магия коми // Арт (Лад). 1998. № 1. С. 82–91; *Уляшев О. И.* Мужчина и женщина в традиционной культуре коми-зырян // *Congressus nonus internationalis fenno-ugristarum*. 7-13.08.2000. Tartu, 2000. P. 381–382; *Уляшев О. И.* Некоторые аспекты изучения мужского и женского в культуре коми // *Фольклористика коми*. Сыктывкар, 2002. С. 16–25.

⁶⁰ *Теребихин Н. М., Семёнов В. А.* Семантика традиционной деревенской среды у народов коми // *Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР*. Сыктывкар, 1986. С. 79–92.

нографий В.А. Семёнова⁶¹. Методика поэтапного семиотического реконструирования «основного текста» реализована Н.Д. Конаковым в академической монографии «Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время»⁶². В работе представлен опыт системного описания мифологических представлений коми о создании мира и жизни, культурных героях, изобретениях, отношениях между человеком и природой. Автор использует очень широкий круг источников — это и фольклор, и этнографические наблюдения, и данные лингвистики, и апокрифические тексты народного христианства, что уже само по себе открывает возможности для будущих исследований в данной области. Основная проблематика в упомянутой монографии Н.Д. Конакова ориентирована на выявление взаимосвязей между мифологическими представлениями и обыденной практикой, их взаимообусловленности в контексте традиционных представлений о мироздании.

По проблематике и источниковедческой базе исследования с упомянутой монографией Н.Д. Конакова перекликаются и недавние книги П.Ф. Лимерова, посвященные реконструкции представлений о смерти, загробном мире и структуре души человека, описанию пантеона низшей демонологии, генетически связанного с потусторонним миром на основе рассмотрения несказочных фольклорных текстов коми⁶³. Автор достаточно аргументировано обосновывает тезис о том, что для традиционного мировоззрения коми характерна тотальная ориентация на диалог с миром усопших, что проявляется как в обрядовых нормах поведения, так и в регламентациях повседневных практик. В рамках реконструируемой мифологической картины мира П.Ф. Лимеров особое

⁶¹ Семёнов В.А. Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Сыктывкар, 1991. 80 с.; Семёнов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. 152 с.

⁶² Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар, 1996. 132 с.

⁶³ Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998. 124 с.; Лимеров П.Ф. Коми несказочная проза. Сыктывкар, 1998. 125 с.

внимание уделяет локусам, связанным с потусторонним миром. Семантика и гетерогенность пространства описываются и анализируются им на основании обращения к атрибутам и функциям таких демонологических персонажей, как леший, домовый, хозяин бани, дух ветра и т. д.

Определенный качественный рубеж в описании традиционных мировоззренческих представлений коми связан с подготовкой и публикацией коллективного академического труда «Мифология коми», в котором были обобщены в виде систематизированного словника обширнейшие архивные и современные полевые материалы по космогоническим, антропогоническим и соционормативным мифам, по символике семейных, календарных и лечебно-диагностических ритуалов, по сюжетам и образам, характерным для фольклора коми и коми-пермяков⁶⁴. Значительное внимание в этой книге было уделено и выявлению этнической специфики в христианской традиции коми. Реализованный в книге системный подход в представлении данных по мифологии и верованиям коми, несомненно, открывает определенные тематические и методологические перспективы в дальнейшем изучении традиционного мировоззрения у коми.

В плане обозначенной выше темы представляют интерес и недавние историко-этнографические исследования по культуре коми-старообрядцев беспоповцев А. А. Чувьюрова⁶⁵ и В. В. Власо-

⁶⁴ Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1: Мифология коми / под ред.: А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал; рук. автор. коллектива Н.Д. Конаков. М.: ДиК, 1999. 480 с.

⁶⁵ Чувьюров А.А. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003; Чувьюров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С. 22–44; Чувьюров А.А. Роль старообрядческих наставников в воспроизводстве, эволюции и передаче религиозного опыта // Мастер и народная художественная культура Русского Севера: докл. III Межд. науч. конф. «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 443–453; Чувьюров А.А. Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах (на примере коми этноконфессионального движения бурсыльысьяс) // Мифология и повседневность. Гендерный подход в ан-

вой⁶⁶, в работах которых рассматривается, в частности, традиционная семейная и календарная обрядность, а также фольклорная традиция современных удорских, вычегодских и печорских коми. В частности, заслуживает внимания обсуждение упомянутыми исследователями вопроса о динамике «женских/мужских» ролевых структур в этноконфессиональных движениях и религиозных практиках у современных коми⁶⁷.

В этнографических исследованиях второй половины XX в. по изучению традиционной обрядности и верований коми рассматривались преимущественно вопросы, связанные с реконструкцией мифологических представлений о традиционной картине мира и человеку. В серии публикаций автора в российских⁶⁸ и зарубежнотропологических дисциплинах: материалы научной конференции 19–21 февраля 2001 года. СПб., 2001. С. 76–84.

⁶⁶ *Власова В. В.* Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX–XX вв.): автореф. дис. канд. ист. наук. СПб., 2002; *Власова В. В.* Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни / Отв. ред. Е. С. Анилко. Сыктывкар, 2010. 172 с.; *Власова В. В.* Историческая память и формы ее репрезентации в локальной традиции (коми староверы) // Уральский исторический вестник. 2010. № 4. С. 116–122; *Власова В. В.* Семья и брак в старообрядческих общинах коми в конце XIX–XX вв. // Историческая демография. М.; Сыктывкар, 2010. № 1(5). С. 57–63.

⁶⁷ *Чувьуров А. А.* Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах (на примере коми этноконфессионального движения «бурсьыласьяс»). С. 76–85; *Власова В. В.* Особенности женских и мужских ролевых структур в религиозных практиках (наставники у коми староверов) // Гендерная теория и историческое знание: материалы Международной научно-практической конференции. Сыктывкар, 2003. С. 105–107.

⁶⁸ *Шаранов В. Э.* Береза, сосна и ель в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 126–146; *Шаранов В. Э., Несанелис Д. А.* Мотив раскачивания в традиционном мировоззрении коми и обских угров // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8–9. СПб., 1995. С. 303–313; *Шаранов В. Э.* Богородичные праздники у современных коми. Сыктывкар, 1995. 30 с.; *Шаранов В. Э.* Намогильные резные иконы у коми старообрядцев-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. Вып. 9. С. 25–29; *Шаранов В. Э.* Имя, отражение и тень: «мужские» и «женские» приемы любовной магии в традиционной культуре коми // «Адам и Ева». Альманах гендерной истории / под ред. Л. П. Репиной. М.: «Индрик», 2003. С. 355–367;

ных⁶⁹ серийных научных изданиях, в академических изданиях энциклопедического характера⁷⁰ основное внимание уделено рас-

Шаранов В. Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т. 2: Филология. Этнология. Сыктывкар, 1996. С. 310–320; *Шаранов В. Э.* Признаки этноконцепта лес (вөр) в фольклорных и этнографических дискурсах по традиционной культуре коми // Символ в системе культуры: символические миры и знаковые системы: материалы Международной конференции. Сыктывкар, 2004. С. 261–266; *Шаранов В. Э.* «Концепция» человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Гендерная теория и историческое знание: материалы научных семинаров. Сыктывкар, 2004. С. 120–144; *Шаранов В. Э.* «Лес символов» в изучении традиционных этноботанических (дендрарных) классификаций у современных коми // Семиозис и культура: сборник научных статей. Сыктывкар, 2005. С. 250–255.

⁶⁹ *Sharapov V. E.* Birch and Spruce in Mythological Concepts of the Komi People // Specimina sibirica. T. VI. Uralic mythology. Papers of an International conference, Syktyvkar, 6–9 August 1993. Savariae, 1993. P. 159–171; *Sharapov V.* Komin vanhauskoiset — käyttötaitteen mestareita (The Komi Old Believers — Masters of Popular Art). Ortodoksia. 1998. № 47. S. 148–161; *Sharapov V. E.* Kansanomaisen ortodoksisuus Komissa // Uskonto ja identiteetti. SKS. Helsinki, 1999. S. 55–67; *Shabaev Y., Sharapov V.* Izhma Komis and Pomors: Two Models of Cultural Transformation // Journal of Ethnology and Folkloristics (Estonian Literary Museum, Estonian National Museum, University of Tartu). 2011. Vol. 5(1). P. 97–122; *Vlasova V. V., Sharapov V. E.* The Church, Icon, and Holiday of St. Paraskeva Friday Among the Contemporary Udor Komi // Anthropology & Archeology of Eurasia. Spring 2012. Vol. 50. Issue 4. P. 76–83.

⁷⁰ *Шаранов В. Э.* Акань; Вожа пу; Вошлы; Вуджөр I; Вуджөр II; Гөг; Ки-кок мурталом; Киняув; Льбм; Нюор; Параскева-Пятница; Паськөм; Перна; Пыр-ртөм; Рай; Рөмпöштан; Серам; Смилитөм // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми / под ред.: А.-Л. Сиикала, В. В. Напольских, М. Хоппал; рук. авт. коллектива Н. Д. Конаков. М.: ДиК, 1999. С. 79–81, 113–115, 121–127, 134–135, 192–195, 227–229, 240–242, 258–259, 281–290, 303–305, 323–325, 328, 331–332, 336–337, 342–345; *Шаранов В. Э.* Пермская экспедиция У. Т. Сирелиуса; Детская мебель у коми; Графическая и свободнокистевая роспись по дереву; Качели в календарной обрядности; Традиционные куклы в поверьях коми; Таинство крещения в традиции коми христиан; Деревья в погребально-поминальной обрядности коми; Резные намогильные иконы у коми-старообрядцев; Заветные и храмовые праздники (карты и сопроводительные статьи) // Атлас Республики Коми. М.: ДиК, 2001. С. 126–127; 164–167; 184–185; 186–187; 192–193; 204–211; *Sharapov V. E.* Akan / a doll; Geg / navel; Ki-kok murtalem / measuring, measurement of man's body; Kinauv / armpits; Lem / bird-cherry tree; Mort / man; Nur / bog, morass; Paraskeva-Peknica / St. Paraskeva; Paskem / clothes in the broad sense;

смотрению сегодняшнего состояния традиционных мировоззренческих представлений, а также выявлению и описанию некоторых устойчивых во времени и пространстве механизмов трансляции традиционного мировоззрения у современных носителей этнической культуры коми. Такой подход, ориентированный на изучение «живой традиции», не исключает, а, напротив, закономерно предполагает привлечение методов реконструкции, а также обращение к результатам предыдущих исследований по ретроспективному изучению мифопоэтических представлений коми.

Объектом нашего исследования является традиционное мировоззрение сельских коми, понимаемое в данной работе как определенная система этнически обусловленных представлений о картине мира (окружающем мире и человеке в пространстве–времени сельского социума), которые манифестируются в языке, повседневных и обрядовых стереотипах поведения современных коми. Как уже отмечалось выше, в современных этнографических исследованиях по мировоззренческой проблематике в качестве ключевой составляющей концепта «традиционное мировоззрение» определяется триада «Природа–Человек–Общество». В связи с этим, предмет настоящего исследования составляют такие доминантные составляющие традиционного мировоззрения, которые, как показывают результаты современных полевых исследований, продолжают оставаться характерными, в той или иной мере, для современных сельских коми. Предполагается, что наиболее репрезентативными в плане изучения отмеченной мировоззренческой триады у современных коми продолжают оставаться: традиционные представления о лесе и символике

Perna / the cross on a grave; Pirtem / christened one; Raj / paradis; Rempestan / mirror, looking glass; Seram / laughter, laugh; Smilitem / love charm; Voza pu / a tree with forked crown; Vosli / a forked breast-bone of birds; Vet / dream; Vudzer I / shadow, silhouette; Vudzer II / protective measures. // The Encyclopedia of Uralic Mythologies. Volume I. Komi mythology. Eds.: Siikala Anna-Leena, Napol'skikh Vladimir & Hoppal Mihaly. Budapest & Helsinki: Academiai Kiado & The Finnish Literature Society. 2003. P. 86–88; 117; 171–173; 173–174; 196–198; 214–216; 229–230; 244–245; 245–248; 254–256; 264–265; 278–279; 281–282; 285–288; 292–293; 345–347; 353–354; 354–355; 356–358.

деревьев; народные соматические представления; традиционный институт местнотимых сельских святынь и связанные с ним обрядность и фольклор. Систематическое описание определенных составляющих традиционной картины мира у современных носителей этнической традиции закономерно предполагает включение в предметную область исследования и выявление некоторых механизмов трансляции традиционного мировоззрения. В частности, речь идет о рассмотрении функций и пространственно-временной организации традиционных заветных праздников, связанных с почитанием сельских святынь у современных коми.

Определение временных рамок исследования во многом обусловлено критериями выделения дефиниции «современные коми», под которыми понимаются носители этнической традиции, живущие в настоящее время. Поскольку в предлагаемом исследовании основную часть информантов составляют сельские коми, родившиеся в 20–30 гг. XX в., и сегодня являющиеся нашими современниками, верхние хронологические рамки исследования, соответственно, определяются рубежом XX–XXI вв.

В работе рассматривается проблема символического осмысления природных, соматических и ландшафтных реалий с целью определения смысловых связей между различными текстами (формами) традиционной этнической культуры⁷¹ и, соответственно, выявления некоторых устойчивых механизмов трансляции традиционного мировоззрения у современных коми. Сформулированная цель обусловила постановку следующих задач исследования:

1. Рассмотрение механизма отражения природных признаков деревьев в формировании их фольклорных характеристик,

⁷¹ Согласно определению А.К. Байбурина, этническая культура может быть представлена не как собрание отдельных ее элементов, а как неразрывный единый текст (так, например, традиционно сложившиеся связи предметного мира могут находить свое выражение в лексике, обрядах, мифологических представлениях). Именно рассмотрение взаимосвязей между различными формами традиционной культуры позволяет приблизиться к изучению некоторых механизмов этнической культуры. Подробнее об этом см.: *Байбурин А.К.* Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры. С. 13–15.

описание некоторых вариантов обрядового и повседневного применения деревьев в плане описания традиционных этноботанических (дендрарных) классификаций, как одного из возможных кодов в описании мифопоэтической картины мира.

2. Семантический анализ коми фольклорных метафор, связанных с символическим описанием человеческого организма; рассмотрение народных соматических представлений и обрядов, связанных с символическим конструированием и деконструированием тела, в контексте традиционной концепции «живого».

3. Выявление почитаемых сельских святынь в ряде современных микрорегионов Ижемского, Удорского и Усть-Куломского районов Республики Коми; описание пространственно-временной организации (в плане диахронии и синхронии) обрядов и внехрамовых религиозных служб, проводимых в определенных сакральных локусах, для выявления круга факторов, обуславливающих сохранение традиции проведения заветных праздников у современных коми христиан.

4. Одна из основных задач исследования заключается в обобщении и представлении ранее не публиковавшихся архивных сведений, а также современных полевых фольклорных и этнографических материалов (в частности: по символической классификации деревьев; по поверьям, связанным с телом человека и его одеждой; по традиционной календарной обрядности у современных коми).

Материалы по народной культуре коми рассматриваются в сопоставлении с данными по другим финно-угорским и славянским этническим традициям. В определении предполагаемой семантики обрядовых действий у современных коми представилась очевидной необходимость сочетания синхронного и диахронного подходов. Для решения ряда частных вопросов и систематизации эмпирического материала привлекались методы этнографического картографирования⁷².

⁷² См. серию этнографических карт, опубликованную автором в книге: Атлас Республики Коми. М.: ДиК, 2001. С. 126–127; 164–167; 184–185; 186–187; 192–193; 204–211.

В рассмотрении народных этноботанических и соматических классификаций автор ориентировался на этнолингвистический подход, также предполагающий комплексный анализ языковых, фольклорных, этнографических данных⁷³. Задачи этимологического характера в работе не ставятся и, как правило, во внимание принимаются лишь данные сравнительных диалектных и этимологических словарей. В рассмотрении семантики некоторых фольклорных метафор, обрядовой и повседневной лексики в ряде случаев положены принципы, сформулированные в теории этимологической относительности, позволяющей выявить более широкий спектр семантических связей различных понятий и терминов в традиционной системе «тотальных отождествлений»⁷⁴. В связи с этим привлекались данные так называемой «народной этимологии» (т. е. различные объяснения значения слов и понятий непосредственными носителями культурной традиции), которые, несомненно, представляют собой один из наиболее репрезентативных источников в изучении логики традиционного мировоззрения⁷⁵. Представляется, что в данном случае некоторая «историко-лингвистическая некорректность» в интерпретации фольклорных и этнографических материалов ни в коей мере не умаляет их эвристического значения в изучении рассматриваемой проблематики.

Важнейшей составляющей методологических принципов, используемых в нашей работе, стали теоретические и практиче-

⁷³ Толстой Н.И. *Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 139–168; Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М.: Индрик, 2009. 352 с.; Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 335 с.; Агапкина Т.А. Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 29–43; Агапкина Т.А. Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М.: Индрик, 2019. 656 с.

⁷⁴ Топоров В.Н. О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986. С. 205–211.

⁷⁵ Толстой Н.И. Народная этимология и этимологическая магия // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 317–322.

ские разработки отечественных исследователей по традиционному мировоззрению финно-угорских народов России (В.Е. Владыкина⁷⁶, И.Н. Гемуева⁷⁷, А.В. Головнёва⁷⁸, Н.Д. Конакова⁷⁹, В.М. Кулемзина⁸⁰, А.М. Сагалаева⁸¹, В.А. Семёнова⁸², З.П. Соколовой⁸³, А.А. Сурво⁸⁴, А.И. Терюкова⁸⁵, Г.Н. Чагина⁸⁶, Н.И. Шutowой⁸⁷ и др.). С учетом опыта, представленного в трудах этих авторов, производился выбор исследовательских тем в полевой работе, а также осуществлялась разработка непосредственных методик этнографического сбора. В ходе сбора полевых материалов применялись методы включенного наблюдения и фиксации

⁷⁶ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

⁷⁷ Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. 232 с.; Гемуев И.Н., Сагалаев М.А. Религия народа манси. Новосибирск: Наука, 1990. 192 с.

⁷⁸ Головнёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. 606 с.

⁷⁹ Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. 248 с.; Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. 132 с.

⁸⁰ Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. 196 с.; Кулемзин В.М., Лукина М.В. Материалы по фольклору хантов. Томск, 1978. 216 с.

⁸¹ Сагалаев М.А. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. 154 с.

⁸² Семёнов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. 152 с.

⁸³ Соколова З.П. Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 143–173; Соколова З.П. Свадебный обряд у хантов и манси // Российский этнограф. 1993. Вып. 3. С. 146–161; Соколова З.П., Меситыб Н.А. О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев. Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 173–192.

⁸⁴ Survo A. Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana. “Magical Language: Soviet Ingria as a Symbolic Periphery» / Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 820. Helsinki: Finnish Literature Society. 2001. 264 s.

⁸⁵ Терюков А.И. Представления коми-зырян о душе. С. 174–182; Терюков А.И. Погребальный обряд печорских коми. С. 80–86; Терюков А.И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми. С. 25–31.

⁸⁶ Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь: Пермский госуниверситет, 1998. 147 с.

⁸⁷ Шutowa Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. 301 с.

различных обрядовых и повседневных практик, стандартизированное интервью на заданную тему по этнографическим вопросам, разработанным В. А. Семёновым⁸⁸ и автором при участии А. А. Чувьюрова⁸⁹. В ряде случаев проводились регулярные и стационарные полевые исследования (в частности, при рассмотрении динамики традиции проведения внехрамовых служб и крестных ходов к почитаемым сельским святыням у вычегодских, удорских и ижемских коми).

Основу монографии составили результаты полевых исследований, осуществленных автором в ходе фольклорно-этнографических экспедиций ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, а также ряда совместных экспедиций с Национальным музеем Республики Коми, Российским этнографическим музеем, Национальным музеем Эстонии и кафедрой фольклора Университета Хельсинки на территориях: Вуктыльского, Ижемского, Интинского, Княжпогостского, Печорского, Прилузского, Сыктывдинского, Сясьольского, Троицко-Печорского, Удорского, Усть-Вымского и Усть-Куломского районов Республики Коми, Коми-Пермяцкого округа Пермского края, а также Шурышкарского района Ямало-Ненецкого автономного округа и Нефтеюганского района Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области. Собранные материалы хранятся в фондах научных архивов: Коми НЦ УрО РАН; Отдела этнографии ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН; Печорского краеведческого музея; Национального музея РК; Интинского краеведческого музея, а также в Архиве Финно-угорского общества Финляндии (Suomalais-Ugrilaisen Seuran arkisto).

⁸⁸ Семёнов В. А. Методические указания к практическим занятиям по курсу «Этнография коми (зырян)» по теме «Семейная обрядность» (опросник). Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 1987. 38 с.; Семёнов В. А. Обряды жизненного цикла. Методические указания к летней этнографической практике. Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 1998. 42 с.

⁸⁹ См., в частности, программу сбора материала по теме «Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев», опубликованную на сайте «Полевые финно-угорские исследования» // А. А. Чувьюров, В. Э. Шарапов «Таинство крещения коми старообрядцев-беспоповцев» // Режим доступа: <https://ethnokomi.ru/pole/opros/semja/2.asp.html>.

Целенаправленная ориентация на рассмотрение института почитания сельских святынь в плане синхронии и диахронии, а также ограниченный круг сведений по традиционной дендрарной символике и народным соматическим представлениям в фольклоре современных коми и ранее опубликованных материалах закономерно обусловили необходимость изучения архивных источников. В настоящей работе были использованы материалы из фондов ряда российских (центральных и областных) и зарубежных архивов: Научного архива ИЭА РАН, г. Москва (Ф. 10. Оп. 1); Научного архива МАЭ РАН, г. С.-Петербург (Ф. К-V. Оп. 1); Архива РЭМ, г. С.-Петербург (Ф. 2. Оп. 2; Ф. 10. Оп. 1); ПФА РАН, г. С.-Петербург (Ф. 135., Оп. 2; Ф. 849, Оп. 1); ГУ НАРК, г. Сыктывкар (Ф. 710. Оп. 1; Ф. 1346. Оп. 1; Ф. 1451. Оп. 1); Научного архива Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар (Ф. 1. Оп. 1, 12, 13; Ф. 5. Оп. 2; Ф. 11. Оп. 1, 2); Архива Финно-угорского общества Финляндии (Suomalais-Ugrilaisen Seuran arkisto) г. Хельсинки (I.1.38; I.42.2; II.1.39; III.1.40) и Архива этнографических рукописей Музейного ведомства Финляндии (Museovirasto: Kansatieteen kasikirjoitusarkisto) г. Хельсинки.

Важным источником для настоящего исследования послужили публикации фольклорных текстов, зафиксированные отечественными⁹⁰ и зарубежными⁹¹ исследователями у коми в разные периоды XX в. В частности, речь идет о сборниках малых жанров фольклора коми (загадки, приметы, пословицы и поговорки),

⁹⁰ Фольклор народа коми / сост. А.А. Попов. Архангельск, 1938. 227 с.; *Ожегова М.Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь: Пермский гос. пед. ин-т, 1971. 133 с.; Коми легенды и предания / сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. 176 с.; Оласо да влоасо / сост. В.В. Климов. Кудымкар, 1990. 336 с.; Коми мойдъяс / сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1991. 232 с.; *Му пуксьом — Сотворение мира* / авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2005. 624 с.

⁹¹ *Fokos-Fuchs D. R.* Volksdichtung der Komi (Syrjanen). Budapest, 1951. 472 s.; *Syijanische Texte* / Gesammelt von T. E. Uotila; übersetzt und hrsg. P. Kokkonen. Bd. 3. Helsinki, 1989. 257 s. (Memoires de la Societe Finno-ougriene; Bd. 202).

опубликованные Ф.В.Плесовским⁹² и В.М.Кудряшовой⁹³ по результатам полевых исследований, осуществленных, преимущественно, во второй половине XX в. В этих сборниках приводятся аутентичные фольклорные материалы на коми языке, безусловно, являющиеся ценным источником в изучении традиционного мировоззрения коми. Отметим, что в ходе изучения этих сборников, а также словарей различных диалектов коми языка была составлена обширная тематическая картотека по коми фразеологизмам, идиомам и инвективам (дендрарные и антропоморфные метафоры). Материалы этой картотеки также использовались в проведении интервью по указанной проблематике.

В монографии рассматриваются темы, которые ранее лишь отчасти затрагивались в исследованиях по традиционному мировоззрению коми (дендрарный код в символическом описании пространства, народные соматические представления в контексте традиционных представлений о жизненном цикле, динамика пространственно-временной организации заветных праздников у современных коми христиан). В настоящей работе представлен и обобщен круг источников (до этого не публиковавшихся архивных сведений, а также современных полевых фольклорных и этнографических материалов), которые ранее комплексно не привлекались при рассмотрении мировоззренческой проблематики на материалах традиционной культуры коми.

В данной работе внимание акцентируется не столько на реконструкции, сколько на актуализации традиционных соматических и пространственно-временных представлений в обрядовой и повседневной практике современных сельских коми. При этом обращается внимание не только на ряд культурных универсалий

⁹² Коми мойдъяс, сьыланкывъяс да пословицаяс / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1956. 256 с.; Коми нӧдкывъяс. Коми народные загадки / сост. Ф.В.Плесовский. Сыктывкар, 1975. 112 с.; Коми пословицы и поговорки / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1973. 216 с.; Коми фразеологизмъяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1980. 119 с.; Коми шусьӧгъяс да кывйӧзъяс (Коми пословицы и поговорки) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1983. 208 с.

⁹³ Коми народные приметы / сост. В.М. Кудряшова. Сыктывкар, 1993. 200 с.

и типологически сходных аспектов в мировоззрении финно-угорских народов, но и некоторые различия, представленные в коми и славянской этнических традициях.

Представляется, что результаты настоящего исследования могут оказаться полезными при обсуждении проблематики, связанной с изучением специфики локальных вариантов христианской традиции у финно-угорских и славянских народов европейского северо-востока России.

ГЛАВА 1

Символическая классификация деревьев в традиционном мировоззрении коми

1.1. Характеристика образа леса в исследованиях по фольклору и этнографии коми

На перспективность рассмотрения фольклорного образа леса в связи с изучением традиционного мировосприятия народа коми обращается внимание в начале прошлого века в работах коми писателя и философа К. Ф. Жакова: «Какое впечатление производит лес на зырянина, видно уже из того, с какою любовью относится он к нему и к его особенностям, какое обилие названий имеется для этих особенностей леса... Леса наполняют почти все пространство. Они — место охоты и подвигов, они — источник мистицизма и поэзии»⁹⁴. В этих поэтических строках была достаточно отчетливо обозначена проблема, которая остается актуальной и для современных подходов в этнологическом исследовании традиционного мировоззрения — взаимосвязь среды обитания этноса и его духовной культуры. Гипотеза К. Ф. Жакова о повышенной устойчивости в пространстве–времени этнокультурных составляющих, которые обусловлены основными условиями реальной топографии и природной среды⁹⁵, во многом перекликается с результатами современных этнологических исследований экологической проблематики⁹⁶. В частности, с концепцией о доминантно-рецидивной взаимосвязи между средой обитания, традиционным природопользованием и традиционным мировоззрением⁹⁷.

⁹⁴ Жаков К. Ф. Этнологический очерк зырян // Под шум северного ветра. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1990. С. 315.

⁹⁵ Жаков К. Ф. По Иньве и Косе (у пермяков) // Под шум северного ветра. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1990. С. 298–305.

⁹⁶ Фирсов Б. М. Этнос и этническая культура // Проблемы формирования современной экологической культуры. Вильнюс, 1987. С. 42–61.

⁹⁷ Конаков Н. Д. Этническая экология и традиционная культура коми // К VI Междунар. конгр. финно-угроведов. № 4. Сыктывкар, 1984. 25 с. (КФ АН

Исторически коми-зыряне и коми-пермяки проживают на территориях, большая часть которых покрыта лесами. Следуя типологии, предлагаемой известными специалистами в области этимологии индоевропейских языков — П. Фридриха и О.Н. Трубачёва, этнолингвистическая общность народов коми может быть отнесена к ряду так называемых «лесных» культур славянских, балтийских и финно-угорских народов Северо-Востока Европы, которые вплоть до XX в. жили в так называемом «деревянном веке»⁹⁸. В традиционной системе жизнеобеспечения этих народов пространство леса до недавнего времени оставалось одним из основных источников промысловой добычи, а дерево являлось главным и самым легкодоступным материалом для обработки и строительства. Закономерно, что в традиционном мировоззрении этих народов лес осмысливается как один из доминантных символов мифопоэтической картины мира.

В этнографических работах ученых первой половины XX в. — П.А. Сорокина, В.П. Налимова, А.Н. Грена, А.С. Сидорова и Г.А. Старцева — традиционные поверья коми о лесе рассматривались преимущественно в контексте анимистических и аниматических представлений, а также при описании фольклорных образов лесных обитателей⁹⁹. В ряде работ Г.А. Старцева

СССР. Серия препринтов «Науч. докл.» Вып. 107). На славянском материале рассматриваемая проблематика (в частности, вопрос о динамике традиционной системы жизнеобеспечения) обсуждается в недавнем этнографическом исследовании И.Ю. Трушковой: *Трушкова И.Ю.* Традиционная культура русского населения Вятского региона, в XIX – начале XX вв. (Система жизнеобеспечения). Киров: Маури-принт, 2003. 722 с.

⁹⁸ *Трубачёв О.Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966. С. 144–145; Friedrich, P. Proto — Indo — European Trees. The arboreal system of a prehistoric people. Chicago and London, 1970. P. 5–11.

⁹⁹ *Грен А.Н.* Зырянская мифология // Коми Му. Усть-Сысольск, 1924. №7–10. С. 32, 36–37; *Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1–2. С. 17; *Фольклор народа коми / сост.: А.А. Попов.* Архангельск, 1938. Т. I. С. 11; *Рогов Н.А.* Материалы для описания быта пермяков // Журнал Министерства Внутренних Дел. 1858. Т. 29. От. VII. Кн. 4. С. 92–95; *Сидоров А.С.* Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 1–2. С. 49; *Сорокин П.А.* Пережитки анимизма у зырян. С. 44.

и В.П. Налимова впервые обращает внимание на специальное рассмотрение некоторых лингвистических данных и фольклорных метафор в описании и осмыслении этноботанических реалий в традиционной культуре коми¹⁰⁰. В обобщающих этнографических исследованиях Д.К. Зеленина поверья коми о лесе рассматриваются в одном типологическом ряду с различными вариантами тотемических представлений у европейских народов¹⁰¹.

В исследованиях современных фольклористов и этнографов, занимающихся изучением духовной культуры и традиционного мировоззрения коми, отмеченная выше проблематика изучается в нескольких аспектах: этиологические мифы и исторические предания; традиционная промысловая мораль охотников и рыболовов коми; мифологические представления об ином мире; традиционная эстетика восприятия окружающего пространства. В работах Н.Д. Конакова по этноэкологии коми подчеркивается, что характер традиционного отношения к лесу достаточно наглядно представлен в коми языке: слово *вӧр* (лес) выступает в качестве неотъемлемой составляющей более широкого понятия *вӧр-ва* (природа). Исследователь отмечает, что в поверьях коми лес и вода считались «божьиими творениями», не принадлежавшими никому, пока в них не был вложен труд по их освоению¹⁰². В монографии «Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX вв.» традиционный образ леса рассматривается автором в контексте взаимосвязи норм обычного права и религиозных воззрений промыслового населения коми. В частности, на

¹⁰⁰ *Налимов В.П.* Краткий естественно-географический очерк Коми края // Коми Му. Усть-Сысольск, 1924. № 1–2. С. 40–42; *Старцев Г.А.* Зыряне. Этнографический очерк. Сыктывкар, 1929 // ГУ НАРК.Ф. 710. Оп. 1. Д. 4.

¹⁰¹ *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. Сер. 7. Отделение общественных наук. № 8. М.–Л., 1933. С. 596–600; *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.–Л., 1937. С. 39, 43. (Труды Института антропологии, археологии, этнографии; Т. 5, Вып. 2, Этнографическая серия 5).

¹⁰² *Конаков Н.Д.* Этническая экология и традиционная культура коми / К VI Междунар. конгр. финно-угроведов. № 4. Сыктывкар, 1984. 25 с. (КФ АН СССР. Серия препринтов «Науч. докл.» Вып. 107).

основе анализа фольклорных текстов соционормативного характера раскрывается роль традиционных представлений коми о лесных духах в регулировании отношений между промысловиками и соблюдении определенных индивидуальных норм поведения в лесу¹⁰³. Более подробно функции персонажей низшей демонологии — обитателей пространства леса, а также различные варианты мифопоэтической мотивировки рациональных в своей основе экологических норм рассматриваются Н.Д. Конаковым в книге «Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время»¹⁰⁴. Материалы, собранные и проанализированные Н.Д. Конаковым в цикле монографий, позволяют утверждать, что в традиционном мировоззрении промыслового населения коми конца XIX – начала XX в. фольклорный образ леса представлял собой модель социально-нормативной организации традиционной сельской общины.

В исследованиях Ю.Г.Рочева фольклорный образ леса рассматривается в связи с преданиями коми о местах обитания чуди и быличками о чудских кладах, а также в контексте мифологических сюжетов о самопогребении чуди¹⁰⁵. На основе анализа фольклорных текстов коми, собранных и опубликованных Ю.Г. Рочевым, Т.А. Бернштам высказывает предположение о том, что для православных коми характерно противопоставление себя так называемым «лесным людям»¹⁰⁶. Исследователь полагает, что в традиционном мировоззрении православных коми образ «лесного человека» соотносится с образом «чужого», с представителями иного вероисповедания, иной этнической принадлежности либо с персонажами низшей демонологии. Т.А. Бернштам подчеркивает, что в преданиях коми о священных борах акцентируется

¹⁰³ Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. С. 182–213.

¹⁰⁴ Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. С. 57–121.

¹⁰⁵ Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1984. 25 с. (КФ АН СССР. Серия препринтов «Науч. докл.» Вып. 124).

¹⁰⁶ Бернштам Т. А. Урочище Чупрово // Русский Север. Арёалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 185–186.

«отчужденность» человека от неосвоенного пространства леса, в котором путника всегда подстерегает опасность или встреча со сверхъестественным¹⁰⁷. Аналогичного мнения придерживаются авторы учебного пособия «Онтология сказки» — фольклорист О.И. Уляшев и литературовед И.И. Уляшев. Основываясь преимущественно на анализе текстов коми сказок, исследователи соотносят мотив путешествия в пространстве леса с универсальными для сказочного фольклора многих народов мотивами преодоления моря или реки и однозначно определяют путь фольклорного героя по лесу как «движение вниз, в нижний мир»¹⁰⁸. В докладе, посвященном эстетике и этике восприятия образа леса в фольклоре коми, О.И. Уляшев развивает отмеченный выше тезис и подчеркивает, что в традиционном мировоззрении коми лес выступает как «очеловечиваемое пространство, в недрах которого таятся как неисчерпаемые богатства, так и неизведанные опасности, поэтому дальний лес (в обиходной речи) и лес как таковой (в фольклоре) называются *сьöd võr* (чёрный лес), что семантически и эмоционально соответствует русскому дремучий лес, несущему оттенок дремоты, сна, покоя, темноты, которые опасно нарушать»¹⁰⁹. Примечательно, что в последнем случае автор справедливо обращает внимание на вопрос о полисемантичности образа леса, который, по словам исследователя, осмысливается не только как пространство «опасное для человека», но и как «очеловечиваемое».

Оригинальная трактовка семантики образа леса в фольклоре и мифологических представлениях коми убедительно обосновывается этнографом Н.Д. Конаковым в контексте рассмотрения проблемы соотношения «чужого-своего/неосвоенного-освоенного» пространства: «В отличии от народов, занимающихся сугубо

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Уляшев О.И., Уляшев И.И. Онтология сказки. Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во СГУ, 1997. С. 51.

¹⁰⁹ Уляшев О.И. Традиционные представления о лесе: на материале этнографии и фольклора // Финно-угорский мир: состояние природы и региональная стратегия защиты окружающей среды: тезисы докладов. Сыктывкар, 1997. С. 178–179.

земледельчеством и животноводством, у коми отношение к лесу было скорее положительное, чем негативное. Если у славян лес, противопоставлен и антагонистичен пространству жилому и хозяйственно освоенному (луга, пашни, подсеки и т. д.), то у коми он как бы находится вне данной оппозиции или же занимает в ней промежуточное, рубежное положение. Иными словами в традиционных представлениях коми лес выступает не столько средой обитания представителей 'чужого', потустороннего мира, сколько пространством, где человек регулярно встречается с ними¹¹⁰. Исследователь обращает внимание на то, что в космогонических мифах коми подчеркивается «генетическая» сопричастность человека пространству леса (сравни типичный для фольклора коми мотив рождения человека из дерева), который не только хронологически предшествует появлению человека, но и выступает первым «домом» для первочеловека¹¹¹.

В продолжении этой темы целесообразно сравнить традиционное восприятие образа леса и пространства болот, в связи с представлениями о ритуальной «чистоте» и «нечистоте». В поверьях коми, человек, длительное время путешествующий по лесу, не только сам «очищается», но и приобретает способность исцелять других. Гостинцы, принятые от такого человека, рассматриваются как эффективное средство от различных болезней и недугов¹¹². В этиологических мифах коми болото выступает первоисточником *неж* (скверны, нечистоты). Непосредственно со стоячими болотными водами, которые считаются опасными для жизни и здоровья человека, связываются и представления о ритуальной нечистоте всех взрослых женщин¹¹³. Если болото традиционно ассоциируется с женским началом, то сфера леса, напротив, устойчиво рассматривается как сфера мужских занятий. Эти представления актуализировались, в частно-

¹¹⁰ Конаков Н. Д. Указ. соч. С. 63–64.

¹¹¹ Конаков Н. Д. Указ. соч. С. 26.

¹¹² Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян. № 1–2. С. 23; Налимов В. П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян. С. 21.

¹¹³ Налимов В. П. К материалам по истории материальной культуры коми // Коми Му. Усть-Сысольск, 1925. № 2(12). С. 17.

сти, в многочисленных запретах на контакт с женщиной перед промыслом, а также на произнесение слова «женщина» на промысле, во избежание гнева со стороны лесных духов¹¹⁴.

Остановимся более подробно на традиционных представлениях коми о пространственно-временных характеристиках образа болота. Для быличек коми типичным является мотив нахождения унесенных нечистой силой или пропавших без вести на территории болот. Согласно фольклорным текстам, таких людей находят полностью обнаженными или в изорванной одежде, а общее их состояние характеризуется словами — «ни живые и ни мертвые», т. е. на грани бытия и небытия¹¹⁵. По данным В. П. Налимова, у коми болото считается местом обитания душ заложенных покойников¹¹⁶. У вычегодских коми считается, что на болоте можно встретиться с душами без вести пропавших или погибших в лесу людей¹¹⁷. Повсеместно у коми-зырян и коми-пермяков считается, что особыми целительными и магическими силами обладают травы, ягоды и цветы, собранные в определенное время непосредственно на болотах либо прилегающих к ним территориях. Реальное галлюциногенное воздействие болотной флоры нередко осмысливается в народной традиции как действие со стороны сил, обитающих в ином мире или на границе с иным миром. Представления о болоте как ином пространстве–времени (ином мире, прошлом или будущем) наглядно представлены и в поверьях о том, что именно на болоте можно легко узнать о своем будущем. Для этого надо найти на болоте такие мостки, которые не ведут на другую сторону болота, а заканчиваются на его середине. Предписывалось встать на сере-

¹¹⁴ Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян. С. 4; Конаков Н. Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. С. 199–200.

¹¹⁵ Полевые материалы П. Ф. Лимерова и В. Э. Шарапова 1991–1992 гг. по Удорскому району РК. Материалы частично опубликованы в работе: *Limerov P. «Шувгей» — Mythological Personag of Udora Komi // Uralic Mythology. Specimina Sibirica. T. VI. Szombathely: Savariae, 1993. P. 93–103.*

¹¹⁶ Налимов В. П. К материалам по истории материальной культуры коми. С. 16–18.

¹¹⁷ Записано автором в 1993 г. от Е. А. Булышевой (1917 г. р.) с. Керчомъя, Усть-Куломский район РК.

дине таких мостков и обратиться к кукушке со словами: «*Kõkö чой, тунъясь-вõтась — кымын во ола*» (кукушка-сестрица, увидь во сне — нагадай — сколько лет проживу)?¹¹⁸. В отличие от леса, который в фольклоре коми рассматривается как территория лишь пограничная с иным миром, болото выступает зримой метафорой иного пространства–времени, где для живого человека не только нет твердой почвы под ногами, но и время изменяет свой ход — считается, что нельзя долго оставаться на болоте, иначе в голову ударит запах болотных трав и перестанешь замечать, как идет время. Н.Д. Конаков отмечает, что в космогонических мифах коми образ болота выступает одним из маркеров космического низа, которому соответствует по осям сторон света запад и север¹¹⁹.

В свете вышесказанного можно не согласиться с мнением культуролога Н.М. Теребихина о том, что в традиционном мировоззрении коми лес осмыслился как «мифологически обобщенный образ и центр антимира»¹²⁰. Более аргументированной представляется трактовка семантики леса, как территории рубежной с иным миром. Лес, подобно территории родового кладбища, может стать непроходимым лабиринтом только для человека, который сам является «чужим» в пространстве–времени определенной сельской общины или рода. В фольклорных текстах коми мотив встречи с «чужим» в лесу, как правило, имеет четкую пространственно-временную локализацию¹²¹. Рассмотрение различных вариантов быличек коми о встрече с нечистой силой показывает, что в ночное время освоенное пространство дома рассматривалось как территория не менее опасная, чем лес. Беседы с пожилыми промысловиками

¹¹⁸ Из рукописных материалов: *Налимов В.П.* Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi. (1908) // SUS Arkisto. 1. 40. 128, S. 1143.

¹¹⁹ *Конаков Н.Д.* Указ. соч. С. 41.

¹²⁰ *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера. Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск, 1993. С. 205.

¹²¹ *Рочев Ю.Г.* (сост.). Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984. С. 90, 94, 120, 147; *Лимеров П.Ф.* Коми несказочная проза. С. 84; *Fokos-Fuchs D.R.* Volksdichtung der Komi (Syrjanen). S. 271; *Uotila T.E.* Syrjanische Texte // MSFOu. Bd. 3. Helsinki, 1989. S. 194.

коми свидетельствуют о том, что практическое освоение охотничьего путика предполагало доскональное изучение особенностей не только реальной, но и мифологической топографии (до такой степени, чтобы охотник мог свободно ориентироваться «как у себя дома»), а также определенных норм, ориентированных на регулирование отношений с предполагаемыми лесными хозяевами родовых промысловых угодий и нечистой силой. Следует отметить, что в путешествии по лесу и на промысле потомственные коми охотники отдают предпочтение не зрению, а слуху. Согласно поверьям коми, в лесу, особенно в период сумерек, «глаза только мешают человеку». Вместе с тем отмечается, что и лесные звуки, порой, воспринимаются неоднозначно — так, например, шум деревьев под действием ветра может напоминать и плач ребенка, и стон больного человека, или глухой кашель старика¹²². Отметим, что превалирование акустического кода характерно как для традиционных представлений о практике вступления в контакт с «потусторонним» в пространстве леса, так и для быличек коми о вступлении в контакт с «нечистой силой» в «освоенном» пространстве дома¹²³.

1.2. Дендрарный код в описании мифопоэтической картины мира

В современных этнографических исследованиях по охотничьему промыслу и строительной обрядности коми убедительно показано, что традиционное производственное освоение леса

¹²² Записано автором в 1993 г. со слов М. И. Игнатова (1933 г. р.), с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

¹²³ См., в частности, тексты быличек коми о зловредных духах, которые поселяются в доме и досаждают его жильцам // *Конаков Н. Д.* Ук. соч. — С. 100–105. Согласно наблюдениям А. К. Байбурина для ритуальных форм вступления в контакт с «чужим» характерна общая тенденция к максимальной наглядности, превалирование зрительных образов, преобладание информации передаваемой оптическим путем. В то время как в обыденных способах общения с иным миром наблюдается превалирование акустического канала. См. об этом: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. С. 206–207. Т.о. традиционные для коми представления о практике вступления в контакт «потусторонним» в пространстве леса можно отнести к обыденным способам регулирования отношений с представителями иного мира.

всегда было сопряжено с его символическим освоением¹²⁴. Иными словами, традиционное использование лесных ресурсов в хозяйстве, ремесле и строительстве закономерно предполагало не только детальное знание специфических особенностей различных древесных пород, но и определенное их символическое осмысление. Как уже отмечалось выше, в отечественной этнографической литературе и фольклорных исследованиях институт почитания отдельных деревьев у коми преимущественно связывается с анимистическими и тотемическими представлениями¹²⁵, с универсальной идеей Мирового древа¹²⁶. Не отвергая классических подходов в изучении универсального для многих народов так называемого культа деревьев, В.А. Семёнов в монографии «Традиционная духовная культура коми-зырян» формулирует тезис о перспективности рассмотрения не только различных вариантов почитания тех или иных деревьев, но и символического ряда деревьев различных пород в контексте традиционной семейной обрядности коми¹²⁷. В этой связи вспоминается название известной книги Виктора Тернера о дендрарной символике в ритуалах народа ндембу «Лес символов»¹²⁸. По удачному определению финской исследовательницы Лотте Тарка, в фольклоре финно-угорских на-

¹²⁴ *Конаков Н.Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.. С. 182–208; *Конаков Н.Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 21–22. (Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Вып. 60).

¹²⁵ Фольклор народа коми / сост.: А.А. Попов. Архангельск, 1938, Т. I. С. 23; *Сидоров А.С.* Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. Усть-Сысольск, 1924, № 1–2. С. 49; *Сорокин П.А.* Пережитки анимизма у зырян. С. 44–45; *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. С. 35–36.

¹²⁶ *Ашихмина Л.И.* Реконструкция представлений о мировом древе у населения северного Приуралья в эпоху бронзы и раннего железа. Сыктывкар, 1992. С. 17–23. (Коми НЦ УрО РАН. Серия препринтов «Научные доклады». Вып. 298); *Семёнов В.А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: СыктГУ, 1991. С. 8.

¹²⁷ *Семёнов В.А.* Указ. соч. С. 42–43.

¹²⁸ *Turner V.* The Forest of Symbols. Aspect of Ndembu Ritual. London: Cornell University Press, 1967. 405 p.

родов образ леса выступает одновременно и как «лес культурных символов», и как «зеркало социальной вселенной»¹²⁹. Опыт изучения проблемы ритуального изоморфизма человека и дерева (дерева-двойника) в традиционном мировоззрении коми представлен в исследовании Д. А. Несанелиса по традиционным формам досуга у коми¹³⁰. Социальный аспект дендрарных метафор, символов и образов в сказках и быличках коми подробно рассматривается в работах О. И. Уляшева по иерархии цветовой символики в фольклоре коми. На основе анализа широкого спектра фольклорных, лингвистических и этнографических источников исследователь убедительно доказывает, что для традиционного мировоззрения коми характерно метафорическое соотнесение биологического роста дерева с жизнью человека, того или иного половозрастного, социально-психологического статуса человека с образами деревьев различных пород либо определенными этапами обработки древесных материалов¹³¹.

Результаты отмеченных выше исследований позволяют предположить, что отсутствие четко сформулированного, явно выраженного свода поверий о тех или иных породах деревьев не может служить поводом для утверждений о не характерности для традиционной культуры коми четкой символической дендрарной классификации. Одна из объективных причин недостаточной представленности круга источников по рассматриваемой теме может заключаться в ориентации современных этнографов и фольклористов при сборе материалов на женскую устную традицию. Известно, что преемственность промысловой и строительной традиций осуществляется преимущественно по мужской линии и, как правило, соотносится с колдовскими знаниями, приобщение

¹²⁹ *Tarkka Lotte*. Sense of the Forest Nature and Gender in Karelian Oral Poetry // Gender and Folklore Perspectives on Finnish and Karelian Culture. Edited by Satu Aro & Aili Nenola & Laura Stark-Arola. Helsinki, 1998. P. 85.

¹³⁰ *Несанелис Д. А.* Раскачаем мы ходкую качель: традиционные формы досуга Коми края (Вторая половина XIX – первая треть XX в.). С. 44–46.

¹³¹ *Уляшев О. И., Уляшев И. И.* Онтология сказки. Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во СГУ, 1997. С. 29–30; *Уляшев О. И.* Цвет в представлениях и фольклоре коми. С. 105–107.

к которым предполагало непосредственное визуальное наблюдение, непосредственное участие в определенных действиях¹³². В этнологических исследованиях по строительной обрядности славянских и финно-угорских народов обосновывается положение о том, что в рамках традиционной культуры мировоззренческие концепты могут быть достаточно очевидно представлены не только вербально, но, в частности, и технологически¹³³. В обобщающей монографии А.В. Головнёва о традиционных культурах лесных народов Севера и Сибири формулируется вывод о том, что «древесный язык служит едва ли не главным средством различения пространства как по вертикали, так и по горизонтали, как в обыденности, так и в священнодействии»¹³⁴. В обобщающих исследованиях А.М. Сагалаева по мифологии сибирских и уральских народов подчеркивается не только универсальность образа дерева в моделировании различных аспектов традиционного мировосприятия, но и подчеркивается присущая фольклорным текстам многих народов «точность» в определении породы дерева, с образом которого связываются определенные мифологические сюжеты¹³⁵.

Оппозиция «хвойные/лиственные» деревья. В каждой этнической традиции, как правило, выделяется несколько наиболее типичных растений, которые могут быть приведены к набору универсальных семиотических оппозиций¹³⁶. В рассматриваемом регионе до настоящего времени преобладающими породами деревь-

¹³² *Теребихин Н. М.* Традиционные представления народов коми, связанные с плотницким ремеслом (XIX – начало XX века). С. 158–168.

¹³³ *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. 188 с.; *Конаков Н. Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 21–29 (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 60).

¹³⁴ *Головнёв А. В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. С. 241.

¹³⁵ *Сагалаев А. М.* Урало-алтайская мифология: символ и архетип. С. 104–106.

¹³⁶ *Цивьян Т. В.* Из балто-славянского мифологического гербария // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы. М., 1983. С. 66; *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира / отв. ред. В. Н. Топоров. М.: Наука, 1990. С. 46.

ев выступают *коз* (ель), *пожём* (сосна) и *кыдз* (береза). Изучение архивных сводов фольклорных текстов, опубликованных источников и современных полевых материалов, собранных автором в различных районах Республики Коми, показывает, что именно эти породы деревьев чаще представлены в преданиях коми о священных рощах и особо почитаемых отдельных деревьях¹³⁷. По наблюдениям Н.Д. Конакова, в традиционном мировоззрении коми отмеченные породы деревьев в ряде случаев имели четко выраженную мифологическую символику, связывающую их с космическим «верхом» и «низом»¹³⁸. Особое почитание упомянутой древесной триады характерно для многих финно-угорских народов. Так, например, в финско-карельской традиции береза, сосна и ель выделяются как типичные представители ряда «хороших» деревьев¹³⁹. По данным В.Е. Владыкина, отправление жертвоприношений различным божествам удмурты проводили у деревьев определенных пород: Инмару молились под сосной, Кылдысину — под березой, Куазю — под елью¹⁴⁰.

Известно, что для мифологического дендрария многих народов, в том числе финно-угорских, универсальной является оппозиция «хвойные/лиственные» деревья, в частности, таких ее наиболее типичных репрезентантов, как ель и береза¹⁴¹. Отмеченная оппозиция наглядно представлена в ритуальной практике у славянских и финно-угорских народов: ель, как правило, выступает атрибутом осенне-зимних календарных празд-

¹³⁷ Коми фольклорные тексты о священных рощах и деревьях представлены в следующих изданиях: *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. С. 35–36; *Рочев Ю.Г.* Коми легенды и предания. С. 89–104; Оласё да вёласё. 366 с.

¹³⁸ *Конаков Н.Д.* Коз; Кыдз; Пожём // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми / Под ред. А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал. М.: ДиК, 1999. С. 198, 221–222, 312.

¹³⁹ *Guenat Satu.* Puulajien perusolemuksista kansanperinteessa. S. 125.

¹⁴⁰ *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 111.

¹⁴¹ *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 63; *Сагалаев А.М.* Указ. соч. С. 61; *Владыкин В.Е.* Указ. соч. С. 120–122.

ников, соответственно, береза фигурирует в весенне-летних обрядах¹⁴². Так, например, у удмуртов священная полка в родовой куале и жертвенный стол по весне выстилаются ветвями березы, осенью — хвойными ветвями¹⁴³. В традиции сибирских народов отмеченная древесная оппозиция отчетливо соотносится и с различными уровнями мироздания: в ходе совершения бескровных жертвоприношений у хантов, обращаясь к божествам Верхнего мира, приклад вешают на березу, в то время как ель связывается с представлениями о Нижнем мире¹⁴⁴.

Для определения круга устойчивых значений, связанных с оппозицией ель/береза в системе традиционных пространственно-временных представлений коми, наиболее продуктивным представляется рассмотрение вариантов одновременного либо хронологически последовательного использования этих древесных пород в символике семейной обрядности.

Практически повсеместно у коми ветви березы и ели являются обязательными атрибутами погребальной обрядности. В ходе подготовки гроба из сарая в доме усопшего достаются *корõсь* (березовые веники), заготовленные летом для бани и хранящиеся обязательно парами. По сведениям А. С. Сидорова, для подготовки подстилки в гробе обязательно использовалось нечетное количество березовых веников¹⁴⁵. По данным А. И. Терюкова, у вымских коми для этой цели разрешалось брать только один веник — в про-

¹⁴² См. об этом, в частности: *Guenat Satu*. Puulajien perusolemuksesta kansaperinteestä. S. 122–123; *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов. М., 1979. 287 с.; *Токарев С.А., Филимонова Т.Д.* Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. М., 1983. С. 148–149.

¹⁴³ *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Вып. III. Казань, 1921. С. 64, 87–88.

¹⁴⁴ *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 220; *Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Васюганско-Ваховские ханты. Томск, 1977. С. 147.

¹⁴⁵ *Сидоров А.С.* Похоронные обряды и обычаи у коми. Рукопись. (1927) // ПФА РАН. Ф.135. Оп. 2. Д. 252. Л. 23–24.

тивном случае в семье умрет еще кто-нибудь¹⁴⁶. Ветви березовых веников раскладываются на крышке гроба и разрубаются топором, после чего близкие родственники усопшего обдирают с березовых ветвей листву и разбрасывают ее по дну гроба в качестве подстилки. Необходимость совершения этих действий у вымских коми мотивируется тем, что в противном случае тело покойного будет сохраняться в неизменном виде до Страшного Суда¹⁴⁷. Отметим, что коми охотники в ходе ночевки на промысле нередко готовили для себя аналогичную «постель» из березовых ветвей, с той разницей, что ветви не разрубались и листья с них не срывались. Однако в сказках коми не березовые, а пихтовые ветви определяются как лучшая «лесная» постель для сна живого человека¹⁴⁸. Мотив разрубания ветвей в ходе погребального обряда, наряду с ритуальной порчей одежды погребаемого и развязыванием на нем всех узлов, актуализирует представления об отделении души от тела (сравни повсеместно распространенную у сельских коми мотивировку необходимости совершения этих действий — «иначе душа усопшего не найдет успокоения и будет тревожить живых»). В ритуальном разрубании нечетного количества березовых веников наблюдается и отчетливая типологическая параллель с магическими процедурами лечения *вежõм* (подменного ребенка)¹⁴⁹. В поверьях коми возможным объектом подмены нечистой силой мог выступать и покойник, лежащий в доме¹⁵⁰. Аналогичный ритуал проводили и с целью облегчения страданий больного человека, длительное время находящегося на грани жизни и смерти. В последнем случае больного укладывали на порог под перевернутое деревянное корыто, на котором *тõдысь* разрубал березовые

¹⁴⁶ Терюков А. И. Погребальный обряд вымских и вишерских коми. С. 25–31.

¹⁴⁷ Сидоров А. С. Похоронные обряды и обычаи у коми. Рукопись. (1927). Л. 23.

¹⁴⁸ Ожегова М. Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. С. 74, 89.

¹⁴⁹ Подробнее об этом: см. Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. С. 108–111.

¹⁵⁰ Смирнов И. Н. Пермяки // ИОАИЭ. Т. IX. Вып. 2. Казань, 1891. С. 283.

ветви. Считалось, что после совершения этих действий из тела человека должна была выйти либо болезнь, либо душа¹⁵¹. С моментом положения покойника в гроб, устланный листвою с разрубленных ветвей березы, могли связываться и представления об окончательном отделении *лов* (души-дыхания) от тела (сравни поверье коми о том, что в течение указанного срока душа умершего находится в доме, а сам умерший в этот период считается как бы живым¹⁵²). Отмеченные представления и ритуальные действия имеют некоторые типологические параллели в карельской погребальной обрядности. У карел одним из условий благополучного проведения ритуала погребения считались следующие действия: в ходе прощания с усопшим веник трижды прикладывался сначала к ногам, потом животу и груди покойного, а затем выносился из дома вместе с гробом¹⁵³.

Показательны в этой связи и символика некоторых эпизодов свадебной обрядности коми: дорога невесты в баню (в перспективе — в дом жениха — в иной мир), где сама невеста и ее подружки прощаются с ее девичеством (жизнью, красотой, косой), украшалась веточками березы¹⁵⁴. У пермяков еловые ветви бросали под ноги молодым при входе в дом жениха¹⁵⁵. Символика этих ритуальных действий согласуется и с текстами свадебных причитаний коми. В банных причетах подруг невесты говорится о том, что «девичья краса (воля, жизнь)» смывается березовым веником с тела девушки и вылетает из бани в виде дыма или пара¹⁵⁶. В свадебных причетах рассказывается о том, что «последний путь» девичьей воли закан-

¹⁵¹ Шабаетв Ю. П., Ильина И. В. Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 118.

¹⁵² Семёнов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. С. 10.

¹⁵³ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985. С. 81.

¹⁵⁴ Свадьба народа коми / сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1968. С. 137.

¹⁵⁵ Подюков А. И. Свадебная обрядность и народная фразеология // Лингвистическое краеведение. Пермь, 1991. С. 51.

¹⁵⁶ Свадьба народа коми / сост. Ф. В. Плесовский. С. 137, 203–204.

чивается на ели¹⁵⁷. Вместе с тем, о замужней женщине у коми могут сказать: «*Коз улын овны*» (букв. ‘жить под елью’)¹⁵⁸.

У ижемских, печорских, вымских и сысольских коми еловым лапником (*коз лап*) выстилается путь на кладбище перед погребальной процессией, а в некоторых случаях и дно могильной ямы. У современных сельских коми повсеместно хвойными ветвями пихты и ели выкладывают и кузов машины, на которой везут гроб на кладбище. По словам информантов, так метят (*пасъявны*) дорогу, по которой возвращаются после похорон с кладбища, а затем ходят поминать покойного на его могилу в течение трех дней¹⁵⁹. Аналогичные обрядовые действия у карел мотивируются тем, что душа умершего по хвое легче найдет дорогу в родной дом¹⁶⁰. В коми сказках дорога по хвойным ветвям также определяется как указатель верного направления, а само движение по дороге или полю, устланному иголками, выступает метафорой пути в иной мир¹⁶¹. Примечательно, что у ижемских коми при совершении поминовения на кладбище в родительские дни еловым лапником обозначается не путь на кладбище, а обкладывается по кругу могила. Эти действия могут быть интерпретированы как символическое закрывание (замыкание в круг) дороги с кладбища (из иного мира) для покойного.

В погребальном обряде у коми практически повсеместно используются *джодждёра* (тканые половики) с орнаментальным мотивом *коз сер* (букв. ‘елочный узор’): на половике, расстеленном на полу в форме буквы «Л», обмывают покойного; на полови-

¹⁵⁷ *Микушев А.К., Чисталёв П.И.* Коми народные песни. Вып. III.: Вымы и Удора. Сыктывкар, 1971. С. 122, 126.

¹⁵⁸ Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. С. 67.

¹⁵⁹ Записано автором в 1989 г. со слов О.Г. Терентьевой (1927 г. р.) с. Няшабож, Ижемский район РК.

¹⁶⁰ *Сурхаско Ю.Ю.* Семейный обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). С. 93.

¹⁶¹ *Рочев Ю.Г.* Влияние национальной сказочной традиции на интерпретацию сюжета сказки «Медведь и три сестры» // Историко-культурные связи пермских народов. Ижевск, 1981. С. 146.

ках опускают гроб в могилу (при этом половик пропускается под гробом в ногах покойного, а под изголовьем пропускают полотенце или веревку); половики расстилают по лавкам, на которых рассаживаются присутствующие на поминках в день погребения. В символике тканых половиков мотив *коз сер* сочетается с пестротой общей цветовой гаммы. Известно, что в мифопоэтических представлениях многих народов пестрота наделяется негативным значением и ассоциируется с представлениями о зыбкости, нестабильности¹⁶². Глагол *чеччыны* (бросаться, биться, колотиться) в одном из коми выражений, обозначающем пестроту — *синмӧ чеччыны*, также подчеркивает идею движения, нестабильности. Напротив, идея «статики» угадывается в символике круглых вязаных половиков. Встречаются свидетельства об использовании в качестве оберега круглых половиков, которые обычно стелятся у порога входной двери или кровати. Можно предположить, что тканые половики с орнаментальным мотивом *коз сер*, которые сами по себе являются достаточно прозрачной метафорой «пути-дороги», в контексте погребально-поминальной обрядности коми маркируют переходное состояние как покойного, так и участников поминальной трапезы.

В свадебных причетах коми инвариантом «еловой дороги» выступает *лӧз гын* (синий войлок) либо *лӧз ной* (синее сукно)¹⁶³. «Синий» выступает устойчивым эпитетом в коми названии елового леса — *лӧз вӧр* (т. е. синий лес). Возникновение этой метафоры во многом обусловлено природными цветовыми характеристиками ели: *лӧзӧв*, т. е. сизый или синеватый оттенок хвои. Прямое упоминание синего цвета характерно и для эпитетов, выражающих резко отрицательное отношение к человеку. Наглядным примером являются некоторые бранные выражения коми: *лӧз из* (синий

¹⁶² Невская Л. Г. К семантике пестрого в балто-славянском // Этимология. 1984. М., 1986. С. 154.

¹⁶³ Микушев А. К., Чисталёв П. И. Коми народные песни. Вып. I: Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966. С. 223, 225; Старцев Г. А. Свадебные причеты у зырян // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю у народов СССР. Л., 1926. С. 210.

камень) — о злом человеке; *лӧз вир* (синяя кровь) — о колдуне, портящем людей; *лӧз гӧг* (синий пуп) — о слабосильном, хилом человеке: «*Мый нӧ, кос куриньга, лӧз госыд сывны кутис?*» (что, сухая туша мертвого зверя, синее сало таять начало?), — говорят с издевкой о человеке, который быстро устаёт от работы. В метафорических описаниях образа покойного и момента наступления смерти «синий» лишь косвенно подразумевается — об умершем человеке у коми говорят: «*Ӧні сьлӧн сюн берӧгыс* (теперь у него глеевый берег), *сьунӧ пырис* (вошел в плотную прибрежную глину)»¹⁶⁴. Любопытно, что *сьун* — прибрежная глина синеватого цвета — имеет специфический запах сгнившей органики.

Колористическими атрибутами образа березы в фольклоре коми выступают «солнечные» цвета: золотой и красный¹⁶⁵. Первый цвет — *зарни* — соответствует устремленности березы «вверх», сопричастности солнцу — сравни устойчивые метафоры в фольклоре коми: *зарни шонді* (метафора восходящего солнца) и *зарни корья кыдз* (береза с золотой листвой); *зарни гарья кыдз* (береза с золотыми почками)¹⁶⁶. Образ златолиственной березы характерен и для фольклора обских угров — в одном из мансийских сказаний о сотворении земли и людей говорится, что на небе за домом хозяина Верхнего мира растет красивая золотистая береза¹⁶⁷. По наблюдениям В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной, у хантов березовый лес устойчиво ассоциируется с образом Торума, предназначенные ему дары, как правило, вывешивались на березе¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Уляшев О.И., Шаранов В.Э. Семантика «сьун-сей» в свете традиционных хроматических ассоциаций у коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 114.

¹⁶⁵ Подробно о связи «золотого» и «красного» с солнцем в фольклоре коми см.: Уляшев О.И. Символика пути сказочного персонажа // Жанр сказки в фольклоре коми. Сыктывкар, 1992. С. 64, 67.

¹⁶⁶ Микушев А.К., Чисталёв П.И. Коми народные песни. Вып. II.: Ижма и Печора. Сыктывкар, 1968. С. 28.

¹⁶⁷ Косарев М.Ф. Древняя история западной Сибири: человек и природная среда. М., 1991. С. 161.

¹⁶⁸ Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-Ваховские ханты. Томск, 1977. С. 145.

Отметим, что береза действительно является светолюбивым деревом, в отличие от тенелюбивой ели — чем больше прямое попадание солнечного света и тепла, тем короче жизнь ели. Второй цвет — *görd* — это характеристика «внутренних» качеств березы. Сравни метафорический ряд в коми загадках: «*Сьöд вör шöрын görd гача сулалö — кульöм кыдз*» (посреди темного леса в красных штанах стоит — береза со снятой корой)¹⁶⁹. В основе отмеченной метафоры, вероятно, лежат наблюдения природных свойств березы: при снятии бересты со ствола дерева обнаженный камбий со временем приобретает красноватый оттенок, при этом начинается активное выделение березового сока и смолы, заживляющих «рану». Показателен в этом плане и текст известного коми предания о Прокудливой березе, в котором рассказывается о том, как из ствола дерева сочилась кровь, когда его рубили. Биологическая активность красного цвета (отдает энергию) согласуется с применением березовых ветвей в лечебной магии коми. Приведем в качестве иллюстрации традиционный коми заговор:

<i>Выль корöсьлы косьмыны,</i>	Новому венику высохнуть,
<i>Аслым ловзьыны,</i>	Мне ожить,
<i>Выль корöсь кодь здоровье...</i>	Чтобы было здоровье, как у нового веника... ¹⁷⁰

Примечательно, что береза, как «солнечное дерево», во многих культурных традициях выступает центральным символом весенне-летних календарных обрядов, которые имплицитно содержат в себе идею перерождения и обновления. Сравни, в частности, растительную символику троицкой обрядности у коми¹⁷¹ и праздник встречи весны у удмуртов: молодежь устраивала

¹⁶⁹ Лыткин Г. С. Зырянские народные произведения. СПб., 1901. С. 23.

¹⁷⁰ Кудряшова В. М. Заговоры народа коми // Общее и особенное в жанрах коми фольклора и литературы. Сыктывкар, 1991. С. 43.

¹⁷¹ Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И. Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 г. в Троицко-Печорский район Коми АССР по теме: «Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление» // НА КНЦ УРО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159; Конаков Н. Д. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. С. 64–67.

скачки на конях, при этом всадники держали в руках свежевыврубленные молодые березки и передвигались по замкнутому кругу «посолонь», как бы воспроизводя «бег» солнца по небу¹⁷². Основываясь на рассмотрении коми-пермяцких фольклорных текстов, Н. Д. Конаков отмечает, что береза, олицетворяя продуцирующую силу природы, в сказочном контексте признавалась материалом, пригодным даже для изготовления человека: бездетные старик со старухой вырезают себе сына из березовой чурки¹⁷³. Исследователь также подчеркивает, что в фольклоре коми применительно к оппозиции «свой/чужой» береза однозначно олицетворяла «свой» или направление движения в него¹⁷⁴. Так, например, в сказке «Лутонюшка» мальчик, похищенный Ёмой, спасается от нее, забравшись на березу, с которой его унесла домой (из мира «чужого») стая гусей, летящих на юг. Ёма пыталась забраться за мальчиком на березу, но безуспешно¹⁷⁵. Типичным оппонентом березы в отмеченной оппозиции выступает ель. Согласно коми-пермяцким фольклорным текстам, Пера-богатырь погибает, растягивая через реку рыболовные сети между березой (либо сосной), растущей на стороне села и елью, расположенной на другом берегу. Смертельное ранение Пера получает, упав с вершины ели¹⁷⁶.

Для погребально-поминальной обрядности коми характерно персонифицированное соотнесение образа ели с миром усопших. Так, например, у печорских коми до настоящего времени сохраняется традиция захоронения усопших под корнями растущей ели, а также высаживания молодой ели в качестве надмогильного памятника. Согласно свидетельствам современных информантов, в прошлом ель высаживали на могилы тех верующих, которые

¹⁷² Худяков М. Г. Культ коня в Прикамье // Из истории докапиталистических формаций. М.; Л., 1933. С. 274–275.

¹⁷³ Конаков Н. Д. Кыдз // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М.: ДиК, 1999. С. 221; Оласö да вöласö С. 80.

¹⁷⁴ Конаков Н. Д. Кыдз. С. 222.

¹⁷⁵ Жилина Т. И. Образцы коми-зырянской речи / сост.: Т. И. Жилина, В. А. Сорвачёва. Сыктывкар, 1971. С. 55.

¹⁷⁶ Ожегова М. Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. С. 69–72.

при жизни не очень строго придерживались старообрядческих канонов — (*код топыда оз кутчысь*, т. е. «не очень ревностным») и некрещеных младенцев, похороненных на территории кладбища¹⁷⁷. На могилы православным и неверующим на старообрядческих кладбищах вместо восьмиконечного креста также высаживали ель, «чтобы примета была»¹⁷⁸. По традиции, на ствол погребального дерева так же, как и на могильный крест, врезают литой или деревянный образ. Изучение территорий кладбищ в печорских селах показывает, что в прошлом образа врезались и в стволы сосен и берез, растущих рядом с могилами. Однако современные информанты отмечают, что предпочтение всегда отдавалось ели. Считается, что поверхность ствола елового дерева устойчива к сырости и менее подвержена гниению в сравнении с березой или сосной. Примечательно, что повсеместно у современных печорских коми при изготовлении гроба и намогильного креста также отдают предпочтение ели.

Участники поминок, разговаривая с душой усопшего, обращаются непосредственно к ели, растущей у могилы¹⁷⁹. По свидетельствам известного русского художника В. В. Кандинского, совершившего в конце XIX в. поездку к сысольским и вычегодским коми, у местных жителей умерших предков метафорически называли «ельниками»¹⁸⁰. Соотнесение образа умершего человека с определенным хвойным деревом угадывается и в традиции летских коми поминать похороненных вдали от родных мест

¹⁷⁷ Записано автором и А. А. Чувьюровым со слов П. А. Чувьюровой (1933 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

¹⁷⁸ Записано автором и А. А. Чувьюровым со слов Т. С. Пастуховой (1929 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

¹⁷⁹ Записано автором и А. А. Чувьюровым со слов А. И. Пастуховой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

¹⁸⁰ *Кандинский В. В.* Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян: Национальные божества // ЭО. 1889. Кн. III. С. 102. Есть основания полагать, что вышеупомянутое свидетельство о так называемых «ельниках» было заимствовано В. В. Кандинским из ранее опубликованных сведений о верованиях коми. См., в частности: *Брусилов Н. П.* Опыт описания Вологодской губернии. Санкт-Петербург: Императорская Академия Наук, 1833. С. 60.

или без вести пропавших у ели, которая выбирается родственниками умершего в лесу, расположенном недалеко от селения. Считается, что душа умершего обитает в этом дереве либо приходит к нему в дни поминовения¹⁸¹. Об аналогичной традиции поминовения встречается упоминание и в известной работе В.П.Налимова «Загробный мир по верованиям зырян»¹⁸². Представления о ели как возможном местообитании души умершего человека реконструируются и на основе поверий вымских и вычегодских коми о том, что смерть колдуна можно облегчить, если принести ему для исповеди ель, выкопанную с корнем, после чего высадить ее на прежнее место в лесу¹⁸³. В данном случае наблюдается типологическая параллель с ритуалами, зафиксированными у вепсов, финнов и карел: для защиты скота от действия нечистой силы пастух тайно обходил стадо, держа в руках икону и вырванную с корнем елочку¹⁸⁴. Основываясь на анализе строительной обрядности коми, Н.Д.Конаков отмечает, что и в традиционных представлениях коми ель считалась не только сильным оберегом, но и наделялась способностью отвода, удаления вредоносного действия нечистой силы¹⁸⁵. Исследователь справедливо подчеркивает, что для традиционного мировоззрения коми характерно неоднозначное осмысление символики ели. Представляется, что неоднозначность в осмыслении образа

¹⁸¹ Записано П.Ф. Лимеровым со слов Е.Н.Потаповой (1909 г. р.) дер. Талица, Прилузского района РК.

¹⁸² *Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян. С. 5, 14.

¹⁸³ *Сбоева В.* Былички о колдунах // Краеведческие чтения. Село Айкино, 1992. С. 17; *Терюков А.И.* Поминально-погребальная обрядность коми. Рукопись дисс. исслед. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. 1983 // Архив отдела этнографии Коми НЦ УрО РАН. С. 126.

¹⁸⁴ *Винокурова И.Ю.* Ритуал первого выгона скота на пастбища у вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 23; *Ильина И.В.* Коми-карельские параллели в религиозно-магических представлениях о ели // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР (Тезисы докладов). Петрозаводск, 1989. С. 53.

¹⁸⁵ *Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. С. 94–95.

ели у коми, так же как в традиционных культурах у многих европейских народов, во многом могла быть обусловлена влиянием христианской традиции. Так, например, у верхневычегодских коми ель называется священным деревом и противопоставляется осине — как нечистому дереву. Отмеченные представления мотивируются у вычегодских коми следующим фольклорным текстом: «Христос от евреев убежал. Они его прибить хотели к кресту. Хотел он под осиной спрятаться: “Спрячь меня, осина”. Осина испугалась: “Если я тебя спрячу, меня срубят”. — “Ну тогда весь век тебе дрожать”. Теперь осина от каждого ветерка дрожит. А потом Христос под елкой спрятался и говорит: “Из ели пусть люди нательные крестики делают”»¹⁸⁶. Бытование сходных по сюжету фольклорных текстов апокрифического характера зафиксировано автором в современной устной традиции у печорских коми-старообрядцев¹⁸⁷. В ходе рассказывания упомянутых текстов повсеместно информанты обращают внимание на крестовидную форму хвойных ветвей ели, тем самым как бы подчеркивая естественную связь этого дерева с образом Иисуса Христа. Примечательно, что у печорских коми-старообрядцев ель рассматривается как дерево, которому можно покаяться, в случае, если нет реальной возможности обратиться к наставнику: «Если тягостно на душе и нет рядом никого, надо идти в лес, сделать дереву крестное знамение и все рассказать, вспомнить покойных... Так и в Библии написано: покайся, попроси прощения хоть у ели, если нет рядом верного человека. Все это только

¹⁸⁶ Му пуксьём — Сотворение мира. С. 76.

¹⁸⁷ Шаранов В. Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры. С. 317–318. В аналогичных текстах апокрифического характера, зафиксированных в прошлом веке у финнов, в роли спасителей Иисуса выступают сосна, ель и можжевельник. При этом, все лиственные деревья определяются как проклятые Иисусом за предательство — «теперь они роняют свои листья осенью и мерзнут всю зиму». Вместе с тем, для финской традиции, так же характерно неоднозначное осмысление отмеченной оппозиции. Согласно фольклорным текстам: лиственное дерево причинит зло — хвойное исправит; если хвойное — то лиственное исправит. *Guenat Satu*. Puulajien perusolemuksista kansanperinteesta // Metsä ja Metsänviljää, Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki, 1994. S. 121–122.

во благо пойдет тебе»¹⁸⁸. Показательно, что в последнем случае подчеркивается возможность обращения через ель к миру усопших. Мотив сопричастности образа ели иному миру, в частности, христианским представлениям о царстве небесном, характерен и для сказок коми. В одном из фольклорных сюжетов коми-пермяков рассказывается о путешествии обездоленных сирот в небесный мир по стволу ели. При этом акцентируется внимание на однонаправленности вектора движения (необратимости) по стволу ели в иной мир — сказочные герои не могут спуститься по стволу ели обратно и навсегда остаются в ином мире¹⁸⁹.

Для удорских коми характерно преимущественно негативное отношение к ели — считается, что это дерево сильно высушивает почву и губит все растущее рядом. В действительности этот феномен обусловлен тем, что чрезвычайно густая хвоя ели закрывает для окружающих растений прямой доступ солнечного света. Сходные представления бытуют и у летских коми, при этом считается, что ель, растущая на территории усадьбы, может принести несчастье дому и его обитателям. Такое негативное отношение к ели перекликается с поверьями коми о *кос пу* (засыхающих деревьях) и *ловтӧм пу* (сухих, мертвых деревьях, букв. 'дерево без души'). В прошлом существовал запрет на использование при строительстве дома засыхающего дерева — иначе люди, живущие в таком доме будут болеть и сохнуть¹⁹⁰. Следует обратить внимание на аллитерацию, присутствующую в коми словах: *коз* (ель) — *кос* (сухой). Этот ряд созвучий может быть продолжен: *коз пу* (еловое дерево) — *кос пу* (высохшее, сухое дерево). Интересно, что у печорских коми ель называют *кос пу*, когда хотят подчеркнуть ее чрезмерную высоту по сравнению с окружающими деревьями¹⁹¹. Отметим, что универ-

¹⁸⁸ Записано автором и А.А.Чувьоровым со слов М.Е.Пастуховой (1934 г.р.) с. Уляшево, Печорский район РК.

¹⁸⁹ Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. С. 14.

¹⁹⁰ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX — начало XX вв. // Труды Института Этнографии. Новая серия. Т. 45. М., 1958. С. 214.

¹⁹¹ Сравни выражение, которым характеризуют человека, рассказывающего небылицы: *сийӧ кос пу* (в другом варианте — *коз пу*) *йӧльсь турибс вись-талас...* (Он про журавля на сухом дереве [ели] расскажет...). «Вариативность»

сальными для многих традиционных культур являются представления о березе, как дереве, дающем человеку живительную влагу — березовый сок. В фольклоре у финнов береза, растущая в усадьбе, сравнивается с кормилицей-коровой, дающей семье молоко¹⁹². У летских коми до настоящего времени береза высаживается перед домом в качестве оберега от нечистой силы и стихийных бедствий. По поверьям коми, молния никогда не попадает в живую березу, но обязательно ударит в высохший березовый веник, который хранится больше трех лет¹⁹³.

Включение ели в один семантический ряд с мертвыми, высохшими деревьями и противопоставление этого ряда березе, характерно и для традиционного мировоззрения хантов: «Молния убивает злых духов, которые прячутся от грозы за высохшие деревья, а также за пихту и ель — эти деревья создал Атым Пугут Ики — божество нижнего мира. К березе злой дух не подойдет — это священное дерево, из которого появился Первый огонь. Березу создал Санки — божество верхнего мира»¹⁹⁴. Отметим, что ель и пихта, в поверьях коми, образуют самостоятельную оппозицию. Как уже говорилось выше, ель у вычегодских коми почитается как дерево, укрывшее под своей кроной Иисуса. Напротив, пихта рассматривается как нечистое, «громовое» дерево — сравни коми слова *ньыв* (пихта), *ньöv* (стрела) и *гымньöv* (гром, молния). Согласно христианским легендам, зафиксированным у верхневыхогодских коми, под пихтой укрылся от Ильи Пророка Омöль, сброшенный Еном

дерева в данном случае не меняет общего смысла выражения. В народных представлениях «сухость» выступает как бы имманентно присущим ели свойством: сравни применение еловых ветвей в качестве магического средства при лечении детского энуреза, а так же эстонскую поговорку: «еловая хворостина сушит». См.: Эстонские пословицы. Таллинн, 1986. С. 158.

¹⁹² *Guenat Satu*. Puulajien perusolemuksista kansanperinteessa. S. 124.

¹⁹³ Из рукописных материалов В. П. Налимова *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi* (1908) // *Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkiisto*. II, 39(I). S. 403.

¹⁹⁴ Записано автором в 1992 г. со слов А. Д. Каюкова (1940 г. р.) на стойбище Пунси, река Салым, Нефтеюганский район, Тюменской области.

с неба¹⁹⁵. Повсеместно у коми считается, что под пихтой нельзя останавливаться на ночлег в лесу. В поверьях печорских коми подчеркивается, что это нечистое дерево — в него чаще всего попадает молния¹⁹⁶. В середине прошлого века П. В. Кокшаров писал по этому поводу: «...в молнии зырянин олицетворяет карателя злых духов...»¹⁹⁷. В действительности место под кроной ели так же, как и под пихтой, вряд ли может быть определено как безопасное для человека (зимой — повышенная опасность возгорания хвойных ветвей от костра, летом в период грозных дождей — повышенный риск поражения молнией, поскольку и ель и пихта, как правило, превышают по высоте рядом растущие лиственные деревья).

В фольклоре коми ель определяется как наиболее благоприятное естественное укрытие для человека в лесу, в то же время считается, что на мягких хвойных ветвях пихты лучше спится в лесу¹⁹⁸. Согласно поверьям коми, останавливаясь под кроной любого дерева, необходимо предварительно спросить у него разрешения. Обращаясь в подобных случаях к ели, спрашивают не только разрешения на место, но и просят защиты от возможной угрозы и непогоды: «*Козйö, козийö, лэдз менö ас улад узьны, видз менö лёк йöзысь, бивьсь и ваьсь, лёк зверьясьсь, тöльсь-наде-раьсь*» (Елка, елка, пусти меня под себя спать, защити от плохих людей, от огня и воды, хищных зверей, ветра со снегом)¹⁹⁹.

¹⁹⁵ *Конаков Н. Д.* Ньыв // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М.: ДиК, 1999. С. 258; *Уляшев О. И.* Цвет в представлениях и фольклоре коми. С. 115.

¹⁹⁶ Записано автором со слов И. С. Пастухова (1933 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

¹⁹⁷ *Кокшаров П. В.* Из неизданных заметок о Зырянском крае // ВГВ. 1859. № 51.

¹⁹⁸ *Рочев Ю. Г.* Коми легенды и предания. С. 90–91; *Рочев Ю. Г.* Фольклорные материалы по Усть-Куломскому и Корткеросскому районам Республики Коми // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 218. Л. 9–10; *Ожегова М. Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь: Пермский гос. пед. ин-т, 1971. Т. 92. С. 74, 89.

¹⁹⁹ *Конаков Н. Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.: Культура промыслового населения таёжной зоны Европейского Северо-Востока. М.: Наука, 1983. С. 201.

Рассматриваемая оппозиция «хвойные/лиственные деревья» достаточно наглядно представлена и в коми названиях березового веника и хвойного печного помела: *корӧсь* < *кор* (к.-з. лист) и *лыс* (к.-з. хвоя, лапник). В плане рассматриваемой темы представляют интерес и некоторые варианты бытового использования и хранения *пач лыс* или *пач чышкан лыс* (пихтового помела) как инструмента, предназначенного для выгребания золы из только что истопленной печи (сухой жар), и *корӧсь* (березового веника) как банной принадлежности (влажный жар). Известно, что березовые веники традиционно хранят на чердаке (сарая) дома, а хвойное помело — в подполе или голбце. В этнографической литературе неоднократно обращалось внимание на тот факт, что в мифопоэтических представлениях коми подпол символически отождествляется с местом захоронения умерших предков²⁰⁰. В традиционном мировоззрении коми печь так же, как и голбец, отчетливо связывается с комплексом представлений о смерти и ином мире²⁰¹. У вычегодских коми временный деревянный каркас, устанавливаемый внутри печи при ее возведении, называется «гроб»²⁰². Сравни также повседневное и ритуальное использование хвойных ветвей: выгребание золы из протопленной печи перед выпечкой хлеба и выкладывание дна могильной ямы перед опусканием гроба в могилу. Символическое соотнесение печного помела с мифологическим «низом» угадывается и в поверье коми о том, что, выбросив помело за пределы дома, можно отвести тем самым от дома грозу²⁰³. Не менее показательны варианты локализации березовых и хвойных ветвей в ритуальном пространстве жилища у коми: на Троицу

²⁰⁰ *Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян. С. 4; *Несанелис Д.А.* Старинная игра детей коми «гӧрд гача»: опыт семантического анализа. С. 85.

²⁰¹ *Семёнов В.А.* Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. С. 6, 15–18.

²⁰² *Сорвачева В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С.* Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 141.

²⁰³ *Грибова Л.С.* Личный фонд // НА КНЦ УрО РАН, Ф.11, Оп. 1, ех.52, л. 27; *Смирнов И.Н.* Пермьяки // ИОАИЭ. Т. IX. Вып. 2. 1891. С. 285.

и Иванов день освященные березовые ветви устанавливали рядом с иконами в красном углу; у печорских коми березовый веник, укрепленный комлем вверх под матицей, считается оберегом от колдунов и нечистой силы²⁰⁴. Повсеместно у коми хвойный лапник разбрасывается по полу и в сенях дома во время похорон; хвойными ветвями нередко покрывают до пояса тело покойного. Известно, что хвоя ели и пихты так же, как и свежесрезанные березовые ветви, обладают не только определенными бактерицидными свойствами, но и стойким тонизирующим ароматом, заглушающим неприятные органические запахи. При этом запах березовых листьев у сельских коми традиционно ассоциируется с периодом заготовки банных веников, но аромат свежей хвой ели и пихты, осязаемый в пространстве жилища, устойчиво ассоциируется с поминками и похоронами. Очевидно, что и в ритуальном и повседневном пространстве – времени растительный код мог актуализировать противопоставление мифологических «верха» и «низа» в структуре традиционного жилища.

Триада «береза–сосна–ель». В фольклоре коми оппонентом и березы и ели, диаметрально противоположных по своим символическим характеристикам, выступает сосна. Отмеченный факт наглядно представлен, в частности, в цикле упомянутых выше фольклорных текстов коми-пермяков о Пере-богатыре, который погибает растягивая сети, закрепленные между сосной и елью либо между сосной и березой²⁰⁵. По наблюдениям Н. Д. Конакова, в оппозиции с елью, образ сосны обозначает понятия «свой», «жизнь». В оппозиции с березой сосна маркирует противоположными значениями — «чужой», «смерть»²⁰⁶. В поверьях коми, образ сосны наделяется свойствами, характерными как для березы (маркера мифологического ‘верха’), так и для ели (маркера на-

²⁰⁴ Записано со слов А. Т. Бажуковой (1913 г. р.) с. Концебор, Печорский район РК.

²⁰⁵ Ожегова М. Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. С. 69–72.

²⁰⁶ Конаков Н. Д. Пожём // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М.: ДиК, 1999. С. 312.

правленности движения в иной мир). Так, например, сосна надеется свойством благотворного воздействия на здоровье и силы человека. У вымских коми считается, что запах смолистого соснового корня помогает восстановить силы в дороге и в то же время может защитить человека от действия нечистой силы, если постоянно носить его с собой. По данным В.П. Налимова, сосновые лучины традиционно использовались у коми в качестве *вуджэра* (оберега)²⁰⁷. Традиционные представления коми о том, что сосна связана с небесным миром, по мнению Н. Д. Конакова, достаточно очевидно представлены в традиции, зафиксированной в 1920-е гг. у вымских коми — женщины зажигали свечи на ветвях многолетней сосны, растущей на берегу реки и под кроной дерева проводили молебен²⁰⁸. Вместе с тем, для фольклора коми характерна связь образа сосны с представлениями о нечистой силе и нижнем мире. В несказочном фольклоре сысольских коми сосна, растущая на истоках реки, выступает местом обитания нечистой силы, которая является людям в образе длинноволосой девушки²⁰⁹. У вымских коми случаи поражения сосен молнией объясняются тем, что под ними обитают злые духи, охраняющие подземный клад²¹⁰. У коми-пермяков считается, что в пересечении диагоналей, проведенных между стволами четырех рядом растущих сосен, обязательно будет найден подземный клад²¹¹. Согласно народным преданиям, Пера-богатырь был погребен между корнями двух больших сосен²¹².

Неоднозначные характеристики образа сосны представлены и в фольклорных текстах коми об особо почитаемых священ-

²⁰⁷ *Налимов В. П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян. С. 15.

²⁰⁸ *Конаков Н. Д.* Пожём. С. 312; *Сидоров А. С.* Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. 1924. № 1–2. С. 49.

²⁰⁹ *Uotila T. E.* Syrjänische Texte // MSFOu. Bd.3. Helsinki, 1989. S. 196.

²¹⁰ *Сорокин П. А.* Пережитки анимизма у зырян. С. 44.

²¹¹ *Оборин В. А.* Соотношение легенд о чуде с коми-пермяцкими преданиями и их историческая основа // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь, 1974. С. 123.

²¹² *Ожегова М. Н.* Указ. соч. С. 71–72.

ных деревьях. У вымских коми зафиксирована легенда о поединке Васа и Вёрса, в ходе которого рухнула вековая сосна, растущая на берегу озера Эжол: «На берегу озера стоит многолетняя сосна с обломанной вершиной. Это дерево называют “дедом”, а иногда просто “Большая сосна”. Рыбаки используют его как ориентир. Говорят, однажды, с озера поднялся сильный ветер и обломил вершину дерева, которая со страшным гулом рухнула в озеро. В тот момент вода в озере разверзлась и образовался проход до самого дна... Старики говорят, что напротив этого места лучше не купаться, потому что здесь боролись друг с другом Васа и Вёрса»²¹³. У современных удорских коми записано предание о гигантской сосне на месте предполагаемого захоронения легендарной Золотой Бабы: «... в 100 километрах от села Пысса, что в переводе означает священное место, растет громадная сосна — два-три человека не могут обхватить... Стоит она на кургане 10 метровой высоты, вокруг на метров 100 нет ни одного дерева... Под этой сосной в кургане зарыта Золотая Баба. Там еще ни один человек не ходил. Мы это место знаем, но никому не покажем...»²¹⁴. В 70-е гг. прошлого века фольклорист Ю.Г. Рочев записал у вычегодских коми предание о «разговаривающих деревьях»: «Три сосны где-то растут и шепчутся друг с другом... Под этими соснами нельзя шуметь — можно только отдыхать и поговорить с ними... Может кто и знает, где они... Но об этом месте нельзя рассказывать...»²¹⁵. В различных вариантах фольклорных текстов коми о священных соснах, как правило, подчеркиваются следующие аспекты: превосходство над другими породами деревьев; с неприкосновенностью деревьев и сохранением тайны места их расположения связывается идея стабильности и благополучия жизни; акцентируется вни-

²¹³ Записано со слов Е.В. Козлова, (1960 г. р.) д. Эжолты, Корткеросский район РК.

²¹⁴ Записано со слов А.В. Логинова (1947 г. р.) с. Латьюга, Удорский район РК.

²¹⁵ Рочев Ю.Г. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции 1977 г. в Корткеросский и Усть-Куломский районы // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 218. Л. 379.

мание на трехчастной структуре обобщенного образа священной сосны — в зависимости от варианта текста обращается внимание на вершину — крону — корни ствола дерева. Перечисленные характеристики согласуются с универсальными для многих культурных традиций представлениями о «космическом» дереве²¹⁶, образ которого может «локализоваться» местной традицией — связываться с реальными либо предполагаемыми топографическими и природными объектами. Образ сосны в фольклоре коми выступает субститутом Мирового дерева, которое разделяет и в то же время соединяет «верх» и «низ» в мифопоэтической картине мира. Отметим, что для финской традиции характерна аналогичная трактовка образа сосны, которая «соединяет небо и землю»²¹⁷. Примечательно, что именно сосновым борам, расположенным на возвышенных местах, издавна у коми отдается предпочтение при выборе места для кладбища, территория которого может быть охарактеризована как пограничная между «срединным» миром живых и иными мирами. В одном из вариантов погребального причета у коми последний путь усопшего описывается следующим образом:

<i>Вõре нин катам тийõкыд инэ</i>	В лес уже везем в глушь
<i>Жолькыд нин катам пожем яге...</i>	В сосновый чистый бор,
<i>Пиитшиатнэй нин катам пи</i>	В песчаный частый мелкий
<i>помоль костэ</i>	ельник,
<i>Зарни коръя нин катам веж кыдз</i>	В златолиственную березовую
<i>рас костэ</i>	рощу ²¹⁸ .

В данном тексте дендрарным кодом метафорически описывается не только мотив «дальнего, безвозвратного пути», но

²¹⁶ Подробнее о признаках универсального образа Мирового, космического древа см.: Кёйтер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 136; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедический словарь. Т. I. М., 1987. С. 451–453.

²¹⁷ Guenat Satu. Puulajien perusolemuksista kansanperinteessa. S. 126.

²¹⁸ Жилина Т. И. Образцы коми-зырянской речи / сост.: Т. И. Жилина, В. А. Сорвачёва. Сыктывкар, 1971. С. 279.

и акцентируется внимание на разнонаправленности концептуального движения в мир иной — сравни представления о раздельном существовании после смерти человека его тела, *лов* — души дыхания и *орт* — души двойника²¹⁹. Согласно отмеченным традиционным представлениям, смерть человека можно трактовать как «распад» или «разворачивание» в пространстве–времени различных субстанций усопшего человека.

Дендрарный код в описании динамических аспектов традиционной картины мира. В контексте рассматриваемой темы представляет интерес определение взаимосвязи между поверьями о деревьях и выбором конкретных древесных пород для изготовления традиционных предметов быта, жилых и хозяйственных построек, а также обрядовых конструкций. Некоторые аспекты этой проблемы обсуждаются на материалах по традиционной обрядности коми в работах В. А. Семёнова и Н. Д. Конакова²²⁰. В частности, Н. Д. Конаков подчеркивает безусловную роль представлений о той или иной породе дерева в ритуалах, сопровождающих возведение традиционных хозяйственных и жилых конструкций²²¹. В рамках данного исследования остановимся лишь на некоторых вариантах традиционных для коми детских колыбелей и больших пасхальных качелей — конструкциях, которые уже в силу своего функционального назначения наделялись высоким символическим статусом. Немаловажен и тот факт, что при их изготовлении всегда использовалась не одна порода дерева, а определенный набор.

В работах коми фольклориста Ю. Г. Рочева отмечается, что в традиционном быту у коми известно несколько вариантов колыбелей, различающихся как по конструкции, так и функциональному

²¹⁹ *Налимов В. П.* Загробный мир по верованиям зырян. № 1–2; *Сорокин П. А.* Пережитки анимизма у зырян. Вып. 20, 22.

²²⁰ *Семёнов В. А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. С. 8, 39–62; *Конаков Н. Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 21–29. (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 60).

²²¹ *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. С. 94.

назначению²²². Вместе с тем, исследователь подчеркивает, что для различных этнографических групп коми наиболее характерна так называемая *изъватас потан* (ижемская колыбель): четырехугольный остов колыбели из еловых досок с помощью двух изогнутых черемуховых прутьев подвешивался на березовом шесте к матице. Ю.Г.Рочев пишет, что именно этот конструктивный «канон» является типичным и для фольклорного образа люльки в цикле традиционных колыбельных импровизаций у коми:

<i>Коз пу ме коньёр пукси потанё дорё</i>	Села я бедняжка, возле еловой
<i>Кыдз пу ме пукси лайкана дорё</i>	люльки
<i>Льём пу нюкыль ме пукси лучкиыс</i>	Села я возле березового оцепа
<i>помё</i>	Села я у гнутого черемухового
	лучка ²²³
<i>Бабё тэнё качайта</i>	
<i>Коз пу тэнё качайта, потаныс</i>	Бабка тебя покачат
<i>пытикын</i>	В еловой колыбели покачат
<i>Кыдз пу тэнё качайта лайканыс</i>	На березовом шесте покачат
<i>йылын</i>	На черемуховых ободах
<i>Льём пу тэнё качайта лучкис</i>	покачат... ²²⁴ .
<i>йылын...</i>	

Необходимость выбора березового шеста в качестве лайкан мотивируется прочностью и гибкостью этой породы дерева. В коми фразеологизмах подчеркивается непригодность осины для этой цели — о нытике и брюзге у коми неодобрительно говорят: *тупу лайкан кодь морт*, т. е. человек, который постоянно скрипит, как будто лайкан, сделанный из осины²²⁵. Наглядно представленное

²²² Рочев Ю.Г. Колыбельные песни коми // Арт (Лад). 1998. № 3. С. 114–115. См.: *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX вв. Труды Института Этнографии. Новая серия. Т. 45. М., 1958. С. 185; *Семёнов В. А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: СыктГУ, 1991. С. 132–133.

²²³ Рочев Ю.Г. Указ. соч. С. 114.

²²⁴ Записано В.Э.Шараповым и П.Ф.Лимеровым со слов Хозяиновой А.И. (1920 г. р.) с. Кельчиор, Ижемский район РК. Ранее аналогичные тексты колыбельных песен были опубликованы в книге: *Микушев А. К., Чисталёв П. И.* Коми народные песни. Вып. II.: Ижма и Печора. Сыктывкар, 1968. С. 160–162.

²²⁵ *Плесовский Ф. В.* Коми фразеологизмы / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. С. 121.

в конструкции колыбели противопоставление «березы» и «ели» как маркеров «верха» и «низа» в мифологической модели мира подчеркивается и фольклорными описаниями характера движения, покачивания колыбели, как перемещения по вертикальной оси «вверх–вниз», а не из стороны в сторону²²⁶. Отмеченный динамический аспект выступает и зримой метафорой универсальных для многих традиционных культур представлений о переходном, неустойчивом статусе младенца, который находится как бы на грани между жизнью и смертью, этим и иным мирами²²⁷. По справедливому замечанию В.А. Семёнова: «...конструкция люльки в некотором смысле повторяла конструкцию гроба. Точно так же, как гроб устанавливался в Красном углу, люльку подвешивали <...> к матице или грядке, обнаруживающих символику “мирового древа”. Появление младенца на этот свет связывалось с движением по “мировой реке”, но как бы в обратную сторону»²²⁸. В этом плане показательны традиционные для коми резные или расписные знаки (по изобразительному канону воспроизводящие форму восьмиконечного намогильного креста) в изголовье люльки с внешней стороны²²⁹ — у покойного на могиле крест стоит в ногах. Известно, что традиционные обереги от нечистой силы, как правило, помещают внутрь колыбели. Есть основания полагать, что крест на люльке выступал не столько оберегом, сколько обозначал (символически гарантировал) направленность концептуального движения ребенка из иного мира. «Обратный» характер концептуального движения младенца из иного мира подчеркивается и числовой символикой (сопоставимой с актуальными датами поминального цикла) в фольклорных текстах коми:

²²⁶ *Микушев А.К., Чисталёв П.И.* Коми народные песни. Вып. III.: Вымы и Удора. Сыктывкар, 1971. С. 154.

²²⁷ *Семёнов В.А.* Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ. С. 113–122.

²²⁸ *Семёнов В.А.* Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. С. 116–117.

²²⁹ *Шаранов В.Э.* Береза, сосна и ель в традиционном мировоззрении коми. С. 140.

<i>Чӧскыд йӧлаӧ да матушкаӧй</i>	Сладкомолочная моя матушка,
<i>Нелямын вежалун менӧ</i>	Сорок недель меня в своей
<i>сюрсалы потаннад качайтӧн.</i>	позвоночной люльке качала,
<i>Куим сутки юртӧ-ловтӧ пудъялӧн</i>	Трое суток о жизни, о душе
<i>Квайт вежавун гу дор-горт</i>	(своей) гадала
<i>дор ветлӧдлӧн ме пондась</i>	Шесть недель около гроба-
<i>Куим вӧ чӧж чӧскыд йӧвнад</i>	могилы ходила
<i>някӧдӧн.</i>	Три года сладким молоком своим
<i>Веськыд сой вылад узьтӧдлӧн</i>	кормила
	На правую руку спать
	укладывала ²³⁰ .

В связи с рассмотрением метафорического ряда «гроб–колыбель» представляет интерес и традиция печорских коми подвешивать гроб с усопшим с помощью веревок или конской упряжи на горизонтально расположенном сосновом шесте, который называют «*покойник потиш*», или «*лайкан*», во время движения траурной процессии на кладбище²³¹.

Целостность динамической конструкции колыбели обеспечивается с помощью дугообразных черемуховых прутьев. Технологическая целесообразность использования для изготовления ободов люльки гибких ветвей черемухи очевидна. Вместе с тем, в традиционном мировоззрении коми черемуха устойчиво связана с образом ребенка. Так, например, у удорских коми о новорожденном или чрезмерно крикливом ребенке неодобрительно говорят: *льӧм пу керас* (букв. ‘черемуховая вырубка’)²³²; ленивым детям родители шутливо могут пригрозить: «*Льӧм пу сур выйим*» (букв. ‘черемуховое пиво есть’, под которым подразумевается физическое наказание вицей)²³³; упрямого ребенка шутливо называют

²³⁰ Свадьба народа коми / сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1968. С. 181.

²³¹ Из полевых материалов, зафиксированные автором совместно с А. А. Чувьюровым в 1993–1995 гг. в селах Даниловка, Концебор и Медвежская Печорского района РК.

²³² *Жилина Т. И., Сахарова М. А., Сорвачёва В. А.* Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961. С. 209.

²³³ *Микушев А. К.* Коми народные песни. Вып. III.: Вымь и Удора. С. 97.

«*льѳм пу плеш*» («черемуховый лоб»)²³⁴; у печорских и ижемских коми на могилы некрещеных младенцев (которых, по традиции, хоронили не на кладбище, а рядом с домом, ближе к изгороди), ставили обетный крест, либо высаживали черемуху²³⁵. Одно из таких детских захоронений зафиксировано автором в с. Соколово (Печорский район Республики Коми) в 10 метрах от дома А.И. Пастуховой (1914 г. р.). По словам хозяйки дома, на этом месте похоронен ее первый сын, который умер на девятый день после рождения. Ребенка успели крестить, но сразу после этого он умер. Отпели его сразу после совершения обряда крещения. Дед А.И. Пастуховой сказал, что «на кладбище его хоронить не надо, чтобы не отпевали два раза». Первоначально на могилу поставили крест восьмиконечный, а позже — почти через два десятка лет, когда от креста остался только сгнивший столбик — второй сын А.И. Пастуховой посадил на могиле умершего брата черемуху. Теперь на этом месте растут высокие черемуховые деревья.

В поверьях коми образ черемухи включается в символический ряд лиственных деревьев, которые наделяются преимущественно негативными характеристиками (как, например, осина и тополь), что во многом обусловлено естественными свойствами древесины этих сортов деревьев, которые традиционно считаются непригодными для жилых построек из-за хрупкости и легкой подверженности гниению без определенной обработки. Символическая оценка этих природных качеств наглядно представлена в лузко-летском варианте коми названия черемухи — *куль льѳм пу* (принадлежащее кулю — нечистой силе — дерево). Однако черемуха занимает особое положение в ряду «нечистых» пород, поскольку ветви этого дерева до настоящего времени используют в традиционном хозяйстве как поделочный материал, а плоды — как пищевой продукт (*кось-тѳм льѳм* ‘сушеные ягоды’, *льѳм пызь* ‘мука из молотых ягод’) и лекарственное сырье («вяжущие» свойства плодов дерева).

²³⁴ Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. Рукопись диссертационного исследования. Сыктывкар, 1977 // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 129. Л. 156.

²³⁵ Записано автором со слов И.А. Уляшева (1939 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

В фольклоре коми устойчивыми атрибутами образа черемухи выступают три цвета: черный (ягоды), белый (цветы), темно-бордовый или коричневый (древесина). Производным от коми слова *льӧм* является и название бордового цвета у удорских коми — *льӧмӧвӧй*. Известно, что в фольклоре многих народов Сибири и Севера красноватый оттенок среза древесины выступает метафорой крови²³⁶. В свадебных причитаниях сысольских коми белые соцветия черемухи символически связываются с восточной благословенной стороной:

<i>Лунвывсянь жӧ меным бурси</i>	С юга меня благослови —
<i>Да оз дзоридзыс мында,</i>	Сколько цветов земляники,
<i>Войвывсянь жӧ меным бурси</i>	С севера меня благослови —
<i>Да войвыв сэтӧрыс мында,</i>	Сколько северной смородины,
<i>Асывсянь жӧ мем бурси да</i>	С востока меня благослови
<i>Асыввыв льӧм дзоридзыс мында</i>	Сколько на востоке цветов черемухи ²³⁷ .

В причетах у вычегодских и ижемских коми цветы черемухи выступают метафорой девической поры, о которой тоскует невеста:

<i>Вознесение дырся пӧ вӧд менам</i>	Мои ведь Вознесенской поры
<i>Льӧм дзоридз цветӧй,</i>	Черёмуховые цветы
<i>Льӧм дзоридзыс вӧд,</i>	Черёмуховые ведь,
<i>сӧ майбырӧй, да...</i>	любимые мои цветы...
<i>Еджыд, мича дай,</i>	Белые да и красивые
<i>Сы дӧнӧ кӧ вед, мӧй, конеранӧй,</i>	Если ведь сяду я к ним, бедная,
<i>Мӧй пукся дай сыкӧд сороотча.</i>	И смешаюсь с ними ²³⁸ .

В фольклоре коми цветение черемухи устойчиво связано с темой плодородия. По народным метеорологическим приметам, начало цветения черемухи связано с заморозками, угрожающими весенним посадкам на огороде. По характеру цветения черёмухи судят о предстоящем урожае лесных ягод: «Уна льӧма дзоридз – чӧд лоӧ, а тӧлыс кӧ нуас дзоридзсӧ — оз ло» (Цветов

²³⁶ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 232.

²³⁷ Свадьба народа коми / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1968. С. 218.

²³⁸ Плесовский Ф.В. Указ. соч. С. 230.

черемухи много — черники <много> будет, а если ветер разнесет цветы — <черника> не уродится)²³⁹. Считается, что в период цветения черемухи нерестится рыба: «*Льём пу дзоридз вылын ёди кульмё*» (При цветении черемухи лещ мечет икру)²⁴⁰. В народной медицине коми-пермяков отвар из цветов черемухи рассматривается как наиболее действенное средство для предупреждения нежелательной беременности или провоцирования выкидыша²⁴¹. В поверьях коми, черные ягоды черемухи выступают знаком несчастья, а само дерево — символом тоски и печали: ср. к.-з. *льёмзыны, льёмöstны* (выть, завывать). Считается, что видеть черные ягоды черемухи во сне — к скорой смерти близкого человека²⁴². Повсеместно у коми принято сажать черемуху на территории усадьбы не рядом с домом, а ближе к ограде. У летских коми говорят: «Если ветви черемухи попадают в окно дома — скоро в этом доме кто-либо заболит или умрет»²⁴³. У вычегодских коми бытует поверье, что черемуха, растущая под окнами, «забирает силы у хозяев дома»²⁴⁴. Как уже отмечалось выше, в традиционной обрядности коми черемуха выступает и как погребальное дерево. Так, например, у летских коми под сенью черемухи, растущей на территории усадьбы, проводят поминки по всем усопшим пожилые люди, которые уже не могут посещать кладбище и церковь. В некоторых фольклорных текстах коми черемуха наделяется и чудотворной силой. У удорских коми зафиксирована легенда о чудесном явлении медного креста на кусте черемухи. Однажды жители дер. Крестовки заметили на черемухе, растущей за пределами деревни, медное распятие. Перенесли его в церковь, но на

²³⁹ *Кудряшова В. М.* Коми народные приметы. Сыктывкар, 1993. С. 46.

²⁴⁰ *Кудряшова В. М.* Указ. соч. С. 88.

²⁴¹ *Грибова Л. С.* Личный фонд исследователя. Коми-пермяцкий фольклор // НА КНЦ УрО РАН. Ф.11. Оп. 1. Д. 52. Л. 30.

²⁴² Записано автором со слов Н.И. Рассыхаевой (1929 г. р.) с. Керчемья, Усть-Куломский район РК.

²⁴³ Записано автором со слов Н.И. Хотимовой (1932 г. р.) с. Читаево, Прилузский район РК.

²⁴⁴ Записано автором со слов М.Н. Игнатова (1933 г. р.) с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

следующий день крест снова оказался на черемухе. Так повторялось три раза. Тогда решили, что крест не желает уходить с дерева. Построили рядом с черемухой часовню, а в ней установили большой деревянный крест, на который и поместили «непокорное» медное распятие²⁴⁵. В коми-пермяцких сказках волшебный посох, изготовленный из черемухи, наделяется магической силой, позволяющей фольклорному герою обличить воров и наказать обидчиков²⁴⁶. Аналогичные представления характерны для традиционного мировоззрения многих народов Европейского Северо-Востока. Известно, в частности, что при изготовлении пастушеского посоха, наделявшегося волшебной силой воздействия на животных и нечистую силу, у народов, проживающих в северных губерний России, предпочтение отдавалось именно черемухе²⁴⁷. Отмеченные представления угадываются и в традиции, характерной до недавнего времени для коми сел — неотъемлемой частью праздничного аксессуара молодых неженатых щеголей была изящно украшенная резным орнаментом *сера бедь* (узорчатая палка) из черемухи.

Очевидно, что выбор черемухи в качестве конструктивного элемента колыбели во многом согласуется с символическим осмыслением образа этого дерева. В традиционном мировоззрении коми черемуха отчетливо связывается с идеей плодородия, но при этом выступает символом печали и наделяется способностью оказывать активное воздействие не только на нечистую силу, но и на жизненные силы человека. Отмеченная неоднозначность, а также мотив пограничности черемухи с иным миром согласуются с представлениями о переходном, неустойчивом статусе младенца. В конструкции колыбели «черемуха» как маркер пограничного состояния одновременно связывает и разделяет «ель» и «березу» — предполагаемых маркеров мифологических

²⁴⁵ Несколько вариантов текста легенды опубликованы Н. Калининым на страницах газеты «Республика», 11 августа 1992.

²⁴⁶ Оласö да вöласö. С. 147–148.

²⁴⁷ Финченко А. Е. Пастушеские орудия труда (по материалам русского Севера XIX – нач. XX вв.) // Сб. МАЭ. Вып. 45. СПб., 1992. С. 78–79.

«низа» и «верха». В данном случае по своим символическим характеристикам черемуха может быть сопоставлена с образом сосны, столь же неоднозначным и интересным промежуточное положение между «елью» и «березой» в символической классификации деревьев у коми. Показательно в этом плане одновременное использование сосны и черемухи в некоторых конструкциях ритуального назначения. Так, например, у печорских коми-старообрядцев при проведении обряда крещения в доме до настоящего времени используют специальный *вежа кантук* (священный деревянный чан), изготовленный из сосновых досок, скрепленных черемуховыми ободами. При изготовлении кантуков и бочек, предназначенных для хозяйственных нужд, такой канон не соблюдается — для изготовления стенок наряду с сосной используются ель и осина²⁴⁸.

Не менее отчетливо медиативные характеристики сосны представлены в символике традиционных пасхальных качелей у коми. Согласно традиционному канону, при сооружении этих обрядовых конструкций у коми предпочтение отдавалось ели, березе и сосне. При этом в качестве вертикальных опор и поперечной перекладины, обеспечивающих необходимую устойчивость конструкции, могла использоваться любая из перечисленных пород деревьев. Однако непосредственный динамический элемент качелей — плаха или короткая доска-сиденье — повсеместно у коми изготавливались преимущественно из сосны. Материалом для сооружения качелей в коми деревнях нередко служили элементы жилых построек: жерди для качельных опор брали из остова чума (Интинский и Ижемский районы) либо вытаскивали из забора; доски-сиденья для качелей также брали из настила в чуме, либо вытаскивали из настила в сарае дома. По окончании

²⁴⁸ Записано со слов С.Н. Пастухова (1910 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК. Более подробно смотри: *Шаранов В. Э., Чувьуров А. А.* Научный отчет этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея. Материалы по истории заселения бассейна реки Средняя Печора и традиционной духовной культуре коми старообрядческого населения в данном регионе. Сыктывкар, 1995 // НА Печорского краеведческого музея. Ф. 20. Оп. 6. Д. 1.

пасхальной недели эти элементы жилых построек обязательно возвращали на прежние места²⁴⁹. В контексте пасхальной обрядности эти действия могут быть интерпретированы как символическое «разрушение — восстановление» жилища, структура которого в традиционном мировоззрении многих народов символически соотносится с основными параметрами мифологической модели мира²⁵⁰. Есть основания полагать, что в тайном ритуале сооружения качелей, в эротических качельных играх неженатой молодежи, а также в традиции разбираения качелей по окончании Светлой Недели, символически воспроизводился акт творения или обновления мироздания²⁵¹. В космогонических мифах коми Изначальное время характеризуется неразделенностью (или особой близостью) Земли и Неба: «В давние времена небо было низко-низко, его можно было рукой достать <...> женщина пекла блины и студила их на небе: прилепит к небу, блин остынет <...> Возле нее крутился мальчик, ее ребенок <...> Мальчик оправился, мать вытерла его блином, и этот блин тоже к небу прилепила. Оскорбленное небо поднялось высоко-высоко...»²⁵². В одном из вариантов космогонического мифа, зафиксированного в начале XX в. известным коми этнографом В.П. Налимовым у иньвенских коми-пермяков, мотив разделения земли и неба отчетливо связывается с мотивом «раскачивания»: «Первоначально небо было очень низко, так низко, что можно было почти достать его рукой. Одна женщина пошла на реку стирать белье. Как-то она

²⁴⁹ Более подробно смотри об этом работу: *Шаронов В.Э.* Пасхальные качели в традиционной культуре коми // Традиционная народная культура населения Урала. Материалы международной научно-практической конференции, 23–27 августа 1993. Пермь, 1997. С. 57–61.

²⁵⁰ *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. 188 с.; *Гемуев И.Н.* Мировоззрение манси: Дом и Космос. 232 с.; *Конаков Н.Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 21–29. (Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Вып. 60).

²⁵¹ Подробнее об этом смотри: *Шаронов В.Э., Несанелис Д.А.* Мотив раскачивания в традиционном мировоззрении коми и обских угров // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8–9. СПб., 1995. С. 304–313.

²⁵² *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. С. 94.

случайно или нарочно задела концом коромысла небо. После этого небо поднялось вверх и стало таким высоким, каким оно есть и теперь»²⁵³. Зримым образом рассматриваемого космогонического сюжета может выступать и динамическая конструкция традиционных пасхальных качелей. Геометрически правильная конструкция традиционных качелей, ориентированная по оси Восток–Запад, как бы подчеркивает мотив структурирования пространства через актуализацию пространственных оппозиций. Отмеченные представления актуализируются и растительным кодом — традиционное применение березы – сосны – ели в качестве основы конструкции и подчеркнуто обязательное использование сосновой плахи в качестве динамического элемента (акцент на символическом описании возможности перехода из одного уровня мироздания в другой). Показательны в этой связи и поверия коми о периоде Пасхальной недели: «души умерших на пасхальной неделе попадают сразу в Рай»; «только в течение пасхальной недели открыты ворота в Рай»; «нельзя качаться на качелях после Пасхи — иначе упадешь в смоляную яму»; «на Пасху Христос спускается с небес и ходит по земле до Вознесения»²⁵⁴.

В символике качельных опор, которые стояли в течение всего года — до следующей Пасхи, угадывается и идея статической целостности мироздания. Следует подчеркнуть, что в конструкции традиционных качелей оппозиция «ель–береза» не всегда представлена отчетливо. Лишь у летских коми зафиксирован вариант пасхальных качелей, в конструкции которых в качестве одной опоры использовался ствол березы, а вторая опора собиралась из трех-четырёх еловых жердей. Наиболее архаичными вариантами пасхальных качелей, вероятно, являются конструкции с опорами из двух рядом растущих деревьев. Такой тип качелей до настоящего времени сохраняется у коми повсеместно. При этом, в качестве опор могли выступать деревья одинаковой породы.

²⁵³ Из рукописных материалов В. П. Налимова *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrgjäneistä. Venäjäksi.* (1908). 1.39. 637.

²⁵⁴ Из полевых материалов автора по Удорскому, Прилузскому, Усть-Куломскому и Печорскому районам РК.

Мотив «два дерева, растущих рядом». Семантика мотива «два дерева» может быть соотнесена с образами «Ворот» и «Арки», т. е. с представлениями о «переходе» через определенную границу. В фольклоре коми мотив «два дерева» также выступает метафорой рубежа между различными мирами: у шурышкарских коми в с. Мужы с двумя многолетними елями, растущими в центре села, связывается легенда о месте трагической гибели двух влюбленных²⁵⁵. Согласно поверьям коми, нечистая сила может явиться охотникам на промысле между двух деревьев, растущих рядом²⁵⁶. В коми сказке герою удается спастись от преследования колдуньи между стволами двух сосен²⁵⁷. Герой коми-пермяцких народных преданий Пера-богатырь находит свое «последнее пристанище» под корнями двух огромных сосен²⁵⁸. В данном случае уместна типологическая параллель с традиционными конструкциями наземных вариантов погребений, зафиксированных у народов Севера и Сибири: гроб с усопшим устанавливался на помосте, опорой которого служили стволы двух хвойных деревьев, растущих рядом²⁵⁹. Мотив «два дерева» является характерным и для изобразительного искусства народов Севера и Сибири²⁶⁰. У коми рассматриваемый изобразительный мотив широко представлен в сюжетной росписи и резьбе по дереву на орудиях прядения и ткачества, а также в декорировании внутреннего и внешнего убранств жилых построек (на

²⁵⁵ Записано автором со слов О. Е. Каневой (1926 г. р.) с. Мужы, Шурышкарский район Тюменской обл.

²⁵⁶ *Uotila T. E.* Syrjanische Texte. S. 269.

²⁵⁷ *Попов А. А.* Фольклор народа коми / сост. А. А. Попов. Архангельск, 1938. Т. I. С. 204.

²⁵⁸ *Ожегова М. Н.* Указ. соч. С. 71–72.

²⁵⁹ *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1987. С. 64; *Шаргородский Л. Т., Селезнёв А. Г.* Некрополь в тундре // Проблемы этнической истории самодийских народов. Часть II. Омск, 1993. С. 25–29.

²⁶⁰ *Иванов С. В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сб. МАЭ. Т. XVI. М., 1955. С. 191–192.

фронтах домов, дверях)²⁶¹. Известный исследователь изобразительного искусства народов Сибири С. В. Иванов, основываясь на анализе символики шаманских бубнов, трактует символику этого универсального для многих народов изобразительного мотива как «деревья космические», которые «начинаясь в нижнем мире (соответственно, в нижней части изобразительной композиции на бубне) прорастали через все три слоя вселенной»²⁶². В известных вариантах мотива «два дерева», представленных в изобразительном народном искусстве коми, как правило, схематически подчеркивается одинаковая порода деревьев (средством определенной направленности вектора ветвей). Можно предположить, что в данном случае делается акцент на сопричастности конкретного парного образа деревьев определенному уровню мироздания.

Следует подчеркнуть, что дендрарная символика коми фольклорных метафор той или иной направленности движения или пограничности с иным миром не всегда сопряжена со строго определенной породой дерева. Дифференциация, противопоставление различных по своей символике древесных пород может сниматься как мотивом двух деревьев, растущих рядом, так и акцентированием внимания на форме дерева. В поверьях коми деревья даже разных пород нередко объединяются по своей семантике мотивами искривленности или уродливости ствола дерева. Так, например, свилеватое дерево любой породы (со слоями древесины, закрученными против хода солнца) — *лолӧд пу* — рассматривается в поверьях коми как испорченное нечистой силой. Любое засыхающее дерево у коми называют *шун пу* или *кос пыра пу*

²⁶¹ См., в частности, иллюстративные материалы, представленные автором в статьях: Графическая и свободно-кистевая роспись по дереву на территории Коми края в XIX – нач. XX веков // Музеи и краеведение. Труды НМРК. Сыктывкар, 1997. С.104–116; Береза, сосна и ель в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993. С.136. (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН; Вып. 57).

²⁶² *Иванов С. В.* К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сб. МАЭ. Т. XVI. М., 1955. С. 191–192.

(лишь о засыхающей сосне у коми говорят *войту*, тем самым подчеркивая ее особый символический статус в дендрарном ряду), а любое мертвое дерево — *ловтём пу* (букв. ‘дерево без души’, без жизни). Использование таких деревьев на строительстве дома считается опасным — люди в новом доме будут болеть и сохнуть²⁶³. Согласно материалам А. С. Сидорова, мотив искривленности снимает противопоставление рассмотренной выше оппозиции «ель–береза»: в фольклоре коми образ искривленного дерева — *мөдза пу* — связывается с мотивом превращения или активного воздействия на нормальное течение жизни человека²⁶⁴. В данном случае нарушение природной симметрии и вертикальной направленности роста дерева, вероятно, осмысливается как локализованное нарушение миропорядка и оформленности его границ. М. А. Сагалаев трактует аналогичные поверья об искривленных деревьях в традиции сибирских народов как «стремление гибко связать между собой верхний и нижний миры, между которыми циркулирует жизнь»²⁶⁵.

Образ многовершинного дерева. В фольклоре коми типичным маркером пограничности с иным миром выступает любое многовершинное, развилкостое дерево, безотносительно к его породе. Такое дерево повсеместно у коми называют *вожа пу*. В коми языке слово *вож* имеет несколько значений: 1. Оглобли волокуши, сделанные из развилки дерева; 2. Ответвление, ветка, развилка; 3. Приток реки. Производными от этого слова являются следующие коми понятия и выражения: *кык вожа пу* — дерево с двумя вершинами; *вожавны* — раздваиваться; *вожмавлыны* — перешагивать через что-либо; *туй вож* — развилка, перекресток дорог; *вожка* — ро-

²⁶³ Подробнее об этом смотри: *Белицер В. Н.* Указ. соч. С. 24; *Конаков Н. Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 21–22. (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 60); *Сидоров А. С.* Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. 1924. № 1–2. С. 49.

²⁶⁴ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. Л., 1928. С. 15, 47.

²⁶⁵ *Сагалаев А. М.* Урало-алтайская мифология: символ и архетип. С. 107.

гулина, используемая в качестве опоры или подставки под перекладину; *куим вожа вила* — вилы с тремя зубьями. В.Н. Белицер отмечает, что традиционно негативное отношение к *вожа ну* мотивировалось у коми представлениями о том, что у такого дерева два сердца. Во избежание несчастья такое дерево запрещалось использовать не только как строительный материал, но даже в качестве дров²⁶⁶. Согласно фольклорным текстам коми, *вожа ну*, растущее в пространстве леса, является знаком местообитания нечистой силы. Бытует мнение, что посмотрев между двумя вершинами такого дерева, можно увидеть дорогу, уходящую в иной мир. В одной из быличек, записанной у вычегодских коми, рассказывается, как охотник пытался переночевать под *вожа ну*, но ночью его разбудил поднявшийся вихрь. С вихрем, исходящим из развилки вершины ели, до охотника донеслись крики, требующие чтобы он ушел с «дороги». Считается, что через развилку хвойного дерева проходит дорога лешего. Предполагается, что этот путь можно закрыть с помощью костра, разведенного поблизости от *вожа ну*²⁶⁷. У сысольских коми записана сходная быличка о березе с тремя вершинами, на которых часто видели лесную женщину²⁶⁸. Поверья коми о деревьях с развилкой вершиной находят некоторые параллели в институте почитания деревьев у народов Севера и Сибири. Так, например, во многих семьях у хантов, проживающих в Шурьшкарском районе Тюменской области, до настоящего времени сохраняется традиция ежегодно отправляться на один из притоков р. Сыни для совершения приношений у священного дерева — многолетней лиственницы с семью вершинами. В прошлом, рядом с деревом стоял священный лабаз, где хранились онгоны — антропоморфные изображения духов-покровителей родовых территорий. В ходе жертвоприношений онгонам различного рода прикла-

²⁶⁶ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 24.

²⁶⁷ Рочев Ю.Г. Коми легенды и предания / сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 118, 169.

²⁶⁸ Ветошкина Е.В. Материалы фольклорной экспедиции. Сысольский район Коми АССР, 1980 // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 259а. Л. 31.

ды вывешивались и на священное дерево²⁶⁹. Осмысление *вожа* пу как границы с иным миром перекликается с универсальными для многих традиционных культур представлениями о перекрестке дорог (как месте, наиболее подходящем для проведения различных гаданий), а также с поверьями коми о том, что человек может наблюдать нечистую силу, невидимую обычному взору, посмотрев сквозь растопыренные пальцы рук между своих ног²⁷⁰ или между задних ног лошади²⁷¹. До настоящего времени у вымских, ижемских и вычегодских коми сохраняется традиция высаживания искусственно сделанного *вожа* пу на могилах, в ногах покойного²⁷². Позднее рядом с деревом устанавливают крест или памятник. При этом отмечается, что «как бы хорошо не были сделаны памятник и крест, они все равно недолговечны. А дерево — живое, оно как человек будет расти, только век у него длиннее»²⁷³. Как правило, на могилу сажают молодую сосну, обламывая при этом верхушку дерева. В результате через несколько лет на месте погребения вырастает дерево с двумя вершинами. В контексте погребально-поминальной обрядности коми *вожа* пу рассматривается не только как «погребальное дерево», но и непосредственно связывается с образом усопшего и рассматривается как ‘дерево умершего человека’. В данном случае уместна параллель с поверьями коми о том, что у каждого человека есть «дерево-двойник», или «свое дерево» (*ас пу*)²⁷⁴. Аналогичным образом в поверьях коми рассматривается

²⁶⁹ Записано автором со слов Т.И. Тыликова (1938 г. р.) с. Овгорт, Шурышкарский район Тюменской области.

²⁷⁰ *Конаков Н.Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в. С. 185.

²⁷¹ Записано со слов А.В. Логинова (1947 г. р.) с. Латыгоа, Удорский район РК.

²⁷² В 1991–1995 годах автору удалось зафиксировать на фото и видео отмеченные деревья-памятники с искусственно обломанной вершиной на кладбищах в с. Айкино Усть-Вымского района, с. Усть-Кулом Усть-Куломского района, с. Соколово, Печорского района, с. Ластва Ижемского района РК, а так же на городском кладбище в г. Сыктывкаре.

²⁷³ Записано автором со слов В.В. Логинова (1932 г. р.) с. Медвежская, Печорский район РК.

²⁷⁴ *Сидоров А.С.* Указ. соч. С. 49; *Рочев Ю.Г.* Коми легенды и предания. С. 43, 165.

связь между живым человеком и деревом, которое он посадил около дома. Пожилые информанты отмечают, что старшее поколение неодобрительно относилось к случаям, когда их дети приносили из леса саженцы тех или иных деревьев и высаживали в усадьбе. Считается, что таким образом человек навсегда связывает свою судьбу с жизнью дерева — все что случиться с деревом обязательно отразится на человеке, посадившем его. У коми говорят по этому поводу: если дерево не привьется, высохнет, то и жизнь у человека собьется, не сложится — не долго проживет или что-то плохое в жизни случится²⁷⁵. У ижемских коми считается, что человек может быть связан с деревом и собственным «последом», который после рождения закапывали под дерево²⁷⁶. Нередко по внешнему виду погребального *вожа ну* судят о посмертном бытии души покойного, о его месте в ином мире. В данном случае *вожа ну* осмысливается как предполагаемое вместилище души усопшего, а соответственно, и как средство, канал общения с душой умершего и обитателями иного мира. У вычегодских коми зафиксирован случай, когда вершина у дерева была обломана после того, как на его ветвях повесился молодой парень. В настоящее время у этого одинокого кедра, растущего за пределами села, проводят поминки в день смерти погибшего, хотя сам он похоронен на сельском кладбище. В ходе поминок *вожа ну* украшается цветами и белыми отрезами ткани²⁷⁷. Аналогичный случай зафиксирован в с. Вотча: недалеко от села стоит многолетняя сосна с обрубленной вершиной, на стволе дерева вырезано имя парня, наложившего там на себя руки²⁷⁸. Отмеченные варианты погребально-поминальных деревьев у коми типологически сопоставимы с финско-карельской традицией карсикко — «именных» и поминальных деревьев,

²⁷⁵ Записано со слов М.К.Яблонской (1924 г. р.) с. Аранец, Печорский район РК.

²⁷⁶ Записано со слов И.Г.Семяшкина (1920 г. р.) с. Петрунь, Интинский район РК.

²⁷⁷ Записано со слов В.В.Булышева (1965 г. р.) с. Керчёмья, Усть-Куломский район РК.

²⁷⁸ Устное сообщение н.с. ИЯЛИ Коми НИЦ УрО РАН О.А. Лыскова.

с определенным образом обломанной вершиной или вырубленными ветвями²⁷⁹.

1.3. Выбор породы дерева при изготовлении нательных крестов

Не менее отчетливо традиционные представления коми о деревьях разных пород представлены и в сохраняющейся до настоящего времени традиции изготовления различных по назначению *перна пу* (деревянных нательных крестов). Повсеместно у коми считается, что умершего человека нельзя хоронить с медным или серебряным крестом. У печорских коми-старообрядцев этот запрет мотивируется тем, что «бесы на том свете притягивают к себе все металлическое как магнит»²⁸⁰. У печорских коми для покойного креста изготавливают из сердцевины черемухи или осины, обладающих темно-коричневым или красноватым оттенком. В д. Лемты на р. Печоре вплоть до недавнего времени изготовлением покойницких крестов с помощью специальных металлических печаток занимался Николай Григорьевич Мартюшев²⁸¹. У печорских коми об осине говорят: осина некрещеное дерево,

²⁷⁹ *Конкка А. П.* Карельское и восточно-финское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С.85–112; *Vilkuna Janne.* The karsikko and cross-tree tradition of Finland. Helsinki, 1992. P. 204–210. Более отчетливые параллели финско-карельского карсикко можно увидеть в ритуале сооружения «нетсу», зафиксированном у удорских коми, и мезенском обряде «новизно». Смотри об этом: *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми. С. 101; *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 33. Возможная интерпретация символики отмеченных обрядов предлагается в работе: *Семёнов В. А.* Майское дерево в народной культуре Европейского Северо-Востока // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. С. 101–102. *Конкка А. П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 286 с.

²⁸⁰ Записано со слов М.К. Яблонской (1924 г. р.) с. Аранец, Печорский район РК.

²⁸¹ Записано со слов Д.Е. Ерогодской (1911 г. р.) с. Соплеск, Вуктыльский район РК.

потому что все время шевелится²⁸². Негативное отношение к осине мотивируется и фольклорными текстами апокрифического характера. «Когда Господь ехал в Иерусалим, он проезжал мимо одинокой осины. Шелест листьев осины испугал осла, на котором сидел Господь. Осел отскочил в сторону, и Господь упал. Встав, Господь проклял осину: “Во всякое время да будут шелестеть листья твои — не будет покоя для них!” Вот с тех пор хоть тихо, хоть ветрено — все время шелестят листья осины»²⁸³. В народных преданиях коми осина связывается и с именем Иуды. «Иуда, который предал брата своего, скрылся в лесу, чтобы удавиться. На многих деревьях пробовал удавиться Иуда, но все они не выдерживали — ломались. И только осина не согнулась и не сломалась. А Господь намеревался простить Иуду. Вот потому и проклял Господь это дерево — за то, что дало возможность Иуде умертвить себя»²⁸⁴. Соотнесение образа осины с концептом движения в нижний мир угадывается в традиции печорских коми повязывать погребальные полотенца на ствол осины, растущей на территории кладбища, а также в традиции удорских коми оставлять по завету одежду больного человека на стволе осины, растущей у священного озера Келля-ты.²⁸⁵ Подчеркивая нечистую природу осины, у вычегодских коми говорят: колдовских кукол обычно делают из осины, а добрых из березы и сосны²⁸⁶. В. А. Семёнов отмечает, что сопричастность осины иному миру угадывается в поверье коми о том, что подмененный ребенок после ритуальной перерубки под корытом должен превратиться в осиновую чурку²⁸⁷, а также за обычаем коми охотников оставлять приношение лещему на осиновом

²⁸² Записано со слов В. А. Мезенцева (1929 г. р.) с. Даниловка, Печорский район РК.

²⁸³ Записано со слов М. Ф. Поповой (1919 г. р.) с. Концебор, Печорский район РК.

²⁸⁴ Записано со слов А. П. Артеевой (1908 г. р.), с. Кожва, Печорский район РК.

²⁸⁵ Записано со слов А. В. Логинова (1947 г. р.) с. Латьюга, Удорский район РК.

²⁸⁶ *Супинский А. К.* Научный отчет об экспедиции в Усть-Куломский район Коми АССР // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. ех. 18.

²⁸⁷ См. об этом: *Жаков К. Ф.* Языческое мировоззрение зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 74.

пне²⁸⁸. Отношение к осине как к нечистому, поганому дереву, древесина которого традиционно считается малопригодной для жилых построек из-за мягкости и легкой подверженности гниению, характерно для многих народов Европейского Северо-Востока²⁸⁹.

У вычегодских коми при изготовлении *пу перна* отдают предпочтение *тусяпу* (можжевельнику). Так, например, в с. Керчёмья до конца 70-х гг. XX в. нательные кресты из можжевельника изготовлял Иван Кузьмич Самарин (1898–1979). Современные информанты подчеркивают, что можжевельниковый крест, подобно можжевельнику, является надежным оберегом от болезней и порчи для любого человека. При этом обращается внимание на специфический устойчивый аромат, исходящий от такого креста²⁹⁰. Можжевельник традиционно применялся у коми для предотвращения прихода болезни в дом, а также изгнания ее из дома и тела больного человека; можжевельником окуривали предметы для снятия с них порчи²⁹¹. В фольклоре коми одним из волшебных атрибутов Перы-богатыря выступает лук, сделанный из ствола можжевельника²⁹². В молитвенных ритуалах и погребально-поминальной обрядности коми хвоя и смола можжевельника используются наряду с ладаном. У летских коми зафиксирована традиция применения разветвленного ствола можжевельника в качестве вертикального «живого» остова для намогильного креста. Восприятие можжевельника как священного растения и оберега от нечистой силы во многом основано на реальных бактерицидных

²⁸⁸ Семёнов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. С. 132.

²⁸⁹ См. об этом, в частности: Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. СПб., 1995. С. 81; Guenat Satu. Puulajien perusolemuksista kansanperinteesta. S. 129.

²⁹⁰ Записано со слов М. Н. Игнатова (1933 г. р.) с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

²⁹¹ Из рукописных материалов В. П. Налимова Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjäineistä. Venäjäksi. (1908). III. 1. 40. Л. 1037–1039; Wichmann Y. Syrjänische Volksdichtung // Memoires de la Societe Finno-ougrienne. T. XXXVIII. Helsinki, 1916. S. 129.

²⁹² Ожегова М. Н. Указ. соч. С. 106.

и бальзамических свойствах этого дерева, хорошо известных у многих народов²⁹³. Так же, как и на Русском Севере, и у вепсов Заонежья, у коми можжевельное дерево нередко называют ‘верес’ или ‘вереск’. До настоящего времени плоды и хвоя можжевельника широко используются в быту у коми для стерилизации деревянной молочной посуды, в качестве компонента при консервации продуктов, а также для удаления неприятных органических запахов из жилого помещения.

По свидетельствам информантов, в прошлом нательные кресты для повседневной практики у вычегодских коми делали из березы в случае, если не было возможности приобрести металлический. При этом, березовый крестик шлифовался до такой степени, что на свете отливал серебристым цветом²⁹⁴. В некоторых семьях у удорских коми до настоящего времени сохраняются старообрядческие кресты-мощевики (датируемые серединой XIX – началом XX в.), изготовленные из сосны.

Очевидно, что в выборе материала для изготовления нательных крестов представлен ряд деревьев, которые по своим символическим характеристикам во многом дублирует рассмотренную выше триаду «береза – сосна – ель». Посредством выбора определенной породы дерева подчеркивается строго определенное функциональное назначение креста, который может выступать оберегом живого человека либо маркером сопричастности иному миру и движения в него.

1.4. «Мужское/женское» в дендрарной символике у коми

В современной научной и научно-популярной литературе тема «мужское/женское» в институте почитания деревьев у коми и коми-пермяков трактуется достаточно противоречиво: начиная от ничем не подкрепленных предположений о бытовании в про-

²⁹³ *Топоров В.Н.* Можжевельник // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 164.

²⁹⁴ Записано со слов П.И. Липина (1914 г. р.) с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

шлом у коми представлений о так называемых «мужских» и «женских» деревьях²⁹⁵ до категоричных утверждений о том, что подобные представления появились у коми под влиянием христианской традиции либо относительно недавно — из современных СМИ и таким образом представляют собой пример «вторичной фольклоризации»²⁹⁶. Более корректными представляются высказывания Н. Д. Конакова о том, что в символических древесных оппозициях, характерных для традиционных представлений коми, ель и сосна находятся, скорее, в «мужском семиотическом поле», а береза и пихта, соответственно, в «женском». Вместе с тем, исследователь справедливо обращает внимание на неоднозначность в трактовке символики деревьев по признаку «мужское/женское» в фольклоре и обрядах коми. Образ дерева той или иной породы у коми может наделяться одновременно противоположными и, казалось бы, взаимоисключающими признаками²⁹⁷. В этом плане несомненный интерес представляют наблюдения современных исследователей старообрядческой традиции коми о случаях актуализации признака «мужское/женское» в дендрарной символике обрядов и поверий у коми христиан²⁹⁸. Повсеместно для коми и коми-пермяков характерны поверья о том, что лес обладает способностью избавления человека от физических и душевных недугов²⁹⁹. Так, согласно поверьям современных верхневычегодских коми, «деревья могут

²⁹⁵ Представления о природе. Промысловые культы // История Республики Коми (Авторский коллектив: Васкул И. О., Жеребцов И. Л., Рогачев М. Б. и др.) М.: Дрофа, Дик, 1998. С. 105–107.

²⁹⁶ Королева С. Ю. «Заветные деревья» и культ предков в традиционной культуре коми-пермяков // Режим доступа: <http://diaghilev.perm.ru/confirence/s2/newpage9.htm>.

²⁹⁷ Конаков Н. Д. Коз, Кыдз, Ньыв, Пожём // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I, Мифология коми. М., 1999. С. 198, 221, 258, 312.

²⁹⁸ *Tsuujurov A. Trees in komi (zyrjan) rituals and beliefs // Maailmapildi mõistmised. Eesti Rahva Muuseumi 44. konverents, Tartu, 14.–15. 4. 2003. Ettekannete kokkuvõtted. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2003. S. 214–217 (vene keeles), 217–221 (inglise keeles).*

²⁹⁹ См. об этом, в частности: *Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1–2.*

вбирать в себя человеческие грехи и болезни»³⁰⁰. Именно этими представлениями объясняется традиция осуществления исповеди и лечения через обращение к тому или иному дереву. Ритуал лечения/исповеди предписывается проводить следующим образом: надо подойти к дереву, обхватить ствол руками и обратиться к дереву с просьбой снять (принять на себя) болезнь/грехи. Выбор дерева мотивируется как характером недуга человека, так и его полом. Считается, что в случае физического недомогания надо идти для лечения к ели, а для избавления от различных душевных травм (утрата близких, какие-то личные переживания) следует исповедаться у березы³⁰¹. При этом информанты подчеркивают, что в случае болезни мужчине предпочтительнее идти к ели (или сосне), а женщине следует обращаться обязательно к березе³⁰². Очевидно, что в последнем случае противопоставление «ель/береза» определяется уже не столько типом недуга (физический/духовный), а признаком «мужское/женское»³⁰³.

³⁰⁰ Сравни поверие, записанное у современных вычегодских коми: Шуёны кутшёмкё пу, кодлы тодлыкдодьсь. Сылы пё тэнад висьёмыд переходитё. Ог тод кутшём пу / Говорят есть такие деревья, которые забирают болезни. Не знаю что за это дерево // Записано в 2001 г. со слов И.З. Морохина, 1929 г. р., и А.И. Морохиной (1928 г. р.) с. Габово, Усть-Куломский район РК. Материалы Верхневыхегодской экспедиции РЭМ и НМРК.

³⁰¹ Записано в 2001 г. со слов Н.Г. Логиновой (1943 г. р.) с. Дзоль. Усть-Куломский район Республики Коми. Материалы Верхневыхегодской экспедиции РЭМ и НМРК.

³⁰² При болезнях ходят к деревьям. Говорят, что женщинам надо к березе ходить, а для мужчин — ель или сосна. Во время болезней ходят к деревьям. Когда есть время тогда и ходят // Записано в 2001 г. со слов Н.Г. Логиновой (1943 г. р.) с. Дзоль. Усть-Куломский район РК. Материалы Верхневыхегодской экспедиции РЭМ и НМРК.

³⁰³ Аналогичная традиция исповеди дереву зафиксирована в среде удорских и печорских коми старообрядцев. На Удоре (д. Коптюга) исповедь дереву проходила следующим образом: исповедующий обхватывал ель, произносил заговор, затем разжимал руки и встряхивал их, тем самым, отбрасывая от себя душевную скорбь и согрешения. У печорских коми (с. Соколово) считается, что в определенных экстремальных случаях (тяжелая болезнь, угроза смерти), при отсутствии наставника или единоверца, способного принять исповедь, «можно исповедоваться дереву (высокой ели), и такая исповедь будет считаться полноценной» // Записано А.А. Чувьюровым в 1995 г. со слов А.С. Пастуховой

Соотнесение образа хвойного дерева с признаком «мужское» угадывается и в упомянутых выше быличках вымских и вычегодских коми о том, что смерть колдуна можно облегчить, если принести ему для исповеди молодую ель. У вычегодских коми соотнесение образа березы с признаком «женское» представлено в поверьях об «именных деревьях», высаживаемых рядом с домом³⁰⁴. Примечательны в плане рассматриваемой темы и традиционные для вычегодских коми запреты на высаживание рядом с домом некоторых других пород дерева: «*Сизим километра сайысь вайи бура ыджыд ниа. Сэсся мыйён садиті сія ловзис и ме ачым куті висьны. Сэсся меным шуисны: ниаыд пö сыя ловзьё кö, мортыс кулö, садитысьыс. Сэсся кералі*» (В семи километрах от деревни нашел большую лиственницу и привез, посадил около дома. Лиственница прижилась, а я сам болеть стал. Вот мне тогда и сказали: Если лиственница приживется, то человек, который посадил дерево, умрет. Вот тогда я и срубил эту лиственницу)³⁰⁵.

«*Льём пу кö садитан, мужжикыдлы лоö сьöкыд. Матфей семьяыдлön тай ниа вöлі сельсовет öиинь улад. Сыя ыджыд нин вöлі да кералісны. Мыйкөыдлön бара Вочсьыд Огрöтинаыдлön тоже ниа вöлі налön мужжик мортыс тоже дыр мыйкөкерыс*» (Говорят, если посадишь черемуху, то хозяину дома будет плохо. Вот возле Матфея лиственница тоже росла, возле сельсовета. Большая уже была

(1920 г.р.) с. Соколово, Печорский район РК. Аналогичные варианты исповеди бытуют и среди русских старообрядцев Пермской области, у которых также допускается возможность исповеди дереву (ель, береза — см.: Куликова И. С. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхнего Камья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Материалы научной конференции. Пермь, 2001. С. 47–48.

³⁰⁴ Около дома я посадил березы, каждому дал имя. Одна береза по имени Анна, затем невестка Валя, дочь Полина и её дочка Оксана. Посмотри, все вон как растут. А говорят так, что если дерево высохнет будет и человек будет болеть, умрет. Я вот четырьмя женскими именами и назвал эти березы // Записано в 2001 г. от И.З. Морохина (1929 г. р.) и А.И. Морохиной (1928 г. р.) с. Габово. Усть-Куломский район РК. Материалы Верхневывогодской экспедиции РЭМ и НМРК.

³⁰⁵ Записано в 2001 г. от И.З. Морохина, 1929 г.р., с. Габово. Усть-Куломский район РК. Материалы Верхневывогодской экспедиции РЭМ и НМРК.

лиственница, тоже срубили. Вон и Вочи тоже, у Агрипины тоже ведь лиственница росла. И хозяин у них тоже долго болел)³⁰⁶.

«*Льом пу кō садитан. Сья пō оз лёкōд, а сья пō, регыда кадō кулō кōзяиныс*» (Если посадишь черемуху, то говорят, через некоторое время хозяин умрет)³⁰⁷.

В приведенных текстах образы лиственницы и черемухи отчетливо соотносятся с «мужским» признаком. Считается, чтобы не причинить вреда хозяину дома, в усадьбе можно высаживать только ель и сосну: «*Ниа нусō тоже пō оз позь садитны. А позьō только коз да пожōм. Керка бōкад ниатō оз позь вайны ни*» (Лиственницу тоже нельзя высаживать около дома. А можно только ель и сосну. Даже возле дома нельзя держать черемуху)³⁰⁸.

1. Следует подчеркнуть, что в описанных выше традициях исповеди дереву и высаживания именных деревьев, а также в комплексе запретов на высаживание дерева рядом с домом, фигурирует не только оппозиция «ель/береза», предположительно соотносимая с признаком «мужское/женское», но и другие породы деревьев.³⁰⁹ У удорских, вычегодских и летских коми в запретах на высаживание дерева рядом с домом предполагаемая оппозиция «мужское/женское» нередко снимается следующей мотивировкой: если дерево (черемуха, лиственница, ель, тополь или береза), посаженное рядом с домом, пустит корни под основание сруба, то это может причинить несчастье всем домочадцам (разлад в семье, болезнь, смерть)³¹⁰.

³⁰⁶ Там же.

³⁰⁷ Там же.

³⁰⁸ Там же.

³⁰⁹ По данным А.А. Чувьорова в исповедальных молитвах к деревьям у печорских коми, нередко, фигурируют обращения к образам рябины и черемухи. При этом рябина в молитвах называется *душа — спасительō* (душой — спасительницей), либо *спаситель пу* (спаситель-дерево). При этом, чаще обращения к деревьям производятся через «обобщающие» образы: *вōр-пу* (леса-деревья), *вōр-бадь* (леса-кустарники), *вōр* (лес).

³¹⁰ Записано со слов: В.Г. Игнатова (1924 г. р.) с. Зеленец, Сыктывдинский район; А.П. Логиновой (1928 г. р.) д. Габово, Усть-Куломский район; Н.И. Хо-

2. Любопытно и то, что в фольклорных сюжетах коми деревья одной породы, растущие рядом, так же могут противопоставляться по признаку «мужское/женское». Так, например, у преданиях шурышкарских коми две многолетние ели, растущие в центре с. Мужы, выступают персонифицированными образами некогда погибших на этом месте парня и девушки³¹¹.
3. Есть основания полагать, что в символических дендрарных классификациях у коми, в отличие от славянской традиции³¹², признак «мужское/женское» не имеет однозначной привязки к той или иной породе дерева. Поскольку в коми языке отсутствует грамматическая категория рода, в традиционных для коми этноботанических классификациях признак рода является скорее ассоциативно соотнесенным качеством и обозначается в фольклорных и обрядовых текстах посредством определенного контекста (лексического или семантического). Иными словами, при отсутствии морфологического критерия в номинации признака рода в символических классификациях деревьев у коми в силу вступает семантический критерий.
4. В настоящей работе рассмотрены лишь некоторые варианты возможных древесных оппозиций и образов из символического дендрарного ряда, представленного в фольклорных и обрядовых текстах коми. Помимо упомянутых выше древесных пород, в ритуальной практике, поверьях и запретах коми в ряду лиственных деревьев чаще всего фи-

тимовой (1932 г. р.) с. Читаево, Прилузский район; М.Н. Игнатова (1933 г. р.) с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

³¹¹ *Косарев М. Ф.* Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. М., 1991. С. 161.

³¹² О символической дифференциации деревьев различных пород по признаку мужское/женское в славянской традиции смотри: *Толстой Н. И.* «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях // *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике.* М., 1995. С. 333–340.

гурируют *пелысь* (рябина)³¹³, *бадь пу* (ива)³¹⁴ и *ловпу* (ольха)³¹⁵, а в символическом ряду хвойных деревьев — *ниа пу* (лиственница)³¹⁶ и *сус пу* (кедр)³¹⁷. Интересно, что в фольклоре коми представлены не только исторически характерные для флоры данного региона породы деревьев. Так, например, *оржи* (тополь) получил широкое распространение на территориях, исторически заселенных коми-зырянами и коми-пермяками, хронологически относительно недавно, в основном в результате искусственных форм посадок на обжитых территориях. Не удивительно, что образ тополя в фольклоре коми выступает «чужим» деревом и наделяется преимущественно негативными характеристиками. Так, например, у вычегодских и сысольских коми считается, что нельзя рядом с домом садить тополя: если дерево корнями прорастет под стены дома — навсегда опустеет этот дом. Примечателен и тот факт, что в символический дендрарный ряд у коми традиционно включаются и образы деревьев, характерные лишь для фольклора коми и практически не

³¹³ Повсеместно у коми, так же как многих финно-угорских и славянских народов рябиновые ветви с красными ягодами (активный цвет) рассматриваются как эффективный оберег от действия нечистой силы и колдунов. См. об этом: *Попов А.А.* Указ. соч. С. 105–107; *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 23, 29.

³¹⁴ В фольклоре коми ива наделяется преимущественно негативными значениями. Так, например, у прилузских коми считается, что колдунья может превратиться в ивовый прут // Записано со слов И.М. Морозова (1917 г. р.) с. Объячево, Прилузский район, РК. Согласно материалам Ю.Г. Рочева, ивовое корневище — *бадь вузля* — в поверьях коми рассматривается как возможное местообитания нечисти // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 218а. Л. 66.

³¹⁵ См.: *Конаков Н.Д.* Ловпу // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми. М.: ДиК, 1999. С. 226.

³¹⁶ У печорских коми обращается внимание на тот факт, что специфический аромат цветущей лиственницы не только вызывает ощущение сытости, но и оказывает умиротворяющее, усыпляющее воздействие на человека // Записано со слов Е.Н. Шахтарова (1963 г. р.) с. Аранец, Печорский район РК. Согласно поверьям ижемских коми, привязав к лиственнице оленя, можно излечить его от бешенства // Записано со слов И.Г. Семяшкина, с. Петрунь, Интинский район РК.

³¹⁷ *Рочев Ю.Г.* Коми легенды и предания. С. 93–94.

представленные во флоре рассматриваемого региона, например: *тупу* (дуб) и *кипарис* (алломорфами библейского кипарисового дерева в фольклоре коми нередко выступают можжевельник и ель). Фольклорный образ дуба в традиционном мировоззрении коми соотносится не столько с реальным природным объектом, сколько с обобщенным мифологическим образом Мирового древа³¹⁸ и маркирует, по определению Н.Д. Конакова, потенциально инверсионное пространство–время³¹⁹.

Символическая классификация деревьев в традиционном мировоззрении коми основана как на естественных природных характеристиках деревьев, так и на мифопоэтических характеристиках образов деревьев различных пород. При этом знания о реальных свойствах деревьев не всегда доминируют в практическом опыте их использования. Через символическое освоение реального лесного пространства человек моделирует не только представления о структуре мироздания, об ином мире. Посредством символической дифференциации и соответствующего ритуального использования деревьев различных пород акцентируется внимание на предполагаемом контакте с иным миром, на преодолении границ с иными мирами, т. е. динамических аспектах традиционной картины мира. В традиционном мировоззрении коми деревья определенной породы наделены, как правило, предельно широким кругом символических характеристик. Вместе с тем, в символике традиционных деревянных бытовых и ритуальных конструкций, в обрядовой практике и фольклорных текстах коми отчетливо актуализированы оппозиции деревьев различных пород, характеризующие определенные пространственно-временные и соционормативные противоположности. Таким образом, неоднозначные (либо универсальные) по своей

³¹⁸ *Микушев А.К.* Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 209; Коми эпическая поэзия. Л., 1991. С. 72–73.

³¹⁹ *Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН. 1996. С. 84–85.

символике образы деревьев в определенных контекстах имеют тенденцию превращения в знаки-индексы, посредством которых можно описывать, в частности, строго определенный вектор как реального, так и концептуального движения в пространстве – времени.

ГЛАВА 2

Традиционная концепция человеческого тела в фольклоре и обрядах коми

2.1. Этнографическая проблематика в изучении народных соматических представлений

В современных этнографических, этнолингвистических и этносемиотических исследованиях по мировоззренческой проблематике одним из приоритетных направлений является рассмотрение традиционных представлений о человеческом организме в связи с мифологическими представлениями о душе и жизненных силах человека, а также в плане реконструкции мифопоэтической концепции жизненного цикла³²⁰. В.Н. Топоров, определяя перспективность семиотического исследования биологических истоков некоторых культурных феноменов, отмечает, что «надфизиологическая» культура в ряде случаев оказывается мотивированной физиологическим аспектом человеческой жизни, конкретно — телом как «малым миром». В частности, он же подчеркивает актуальность исследования представлений об «агрегатности», соединенности составляющих человеческого организма в контексте рассмотрения системы мифопоэтических отождествлений между внутренне-телесным и внешне-вселенским пространством, а также в плане обсуждения общесемиотического противопоставления целого (единого) и расчлененного (множественного)³²¹. По мнению С.А. Арутюнова, телесно-поведенческая культура выступает непосредственным связу-

³²⁰ См., в частности: *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.)* / под ред. И.С. Вдовина. М., 1976. С. 161–264; *Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов*. 192 с.; *Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура*. М., 1983. С. 227–284.

³²¹ *Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура*. М., 1983. С. 245–246, 255; *Топоров В.Н. О некоторых предпосылках формирования категории посессивности*. С. 160.

ющим звеном духовного и материального аспектов мироздания³²². В своих работах известный сибиревед А.М. Сагалаев подчеркивает, что «именно анализ мифологических представлений о физиологии и анатомии человека может в какой-то степени приблизить нас к пониманию традиционной концепции жизни и смерти». В его же исследованиях, написанных в соавторстве с лингвистами, философами и психологами, реализован опыт междисциплинарного, комплексного подхода в рассмотрении мифопоэтических представлений тюркских народов Сибири о символической иерархии тела человека и циркуляции жизненных сил в организме человека³²³. Опыт рассмотрения традиционных представлений о человеческом организме, как границе с внешним миром и носители субстанции жизненной силы представлен в работах отечественных и зарубежных фольклористов по финско-карельской традиции³²⁴. В современных исследованиях финских фольклористов предлагаются гендерный и герменевтический подходы в рассмотрении традиционных представлений о природе, символике и ритуальных функциях человеческого тела³²⁵. Г. Синессон предлагает различать в исследовательских подходах «семантику тела» (лингвистический подход) и «семиотику тела» (более широкий культурологический подход)³²⁶.

³²² Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. С. 129.

³²³ Львова Э.Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. С. 52–112.

³²⁴ *Kamppinen M.* Cognitive systems and cultural models of illness. Helsinki, 1989. P. 58–65; *Грысык Н.Е., Разумова И.А.* Фольклорный герой: жизненный цикл и жизненная сила // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 64–84.

³²⁵ *Anttonen Veikko.* Rethinking the sacred: the notions of ‘human body’ and ‘territory’ in conceptualizing religion // *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data.* Thomas A. and Edward A. Yonan (eds.). Indianapolis, 1996. P. 36–64; *Stark-Arola Laura.* Magic, Body and Social Order. Helsinki: Finnish Literature Society, 1998. 442 p.

³²⁶ *Sonesson Goran.* Bodily semiotics and the extensions of man // *Center and Periphery in Representations and Institutions.* Proceedings from the ISI conference in Imatra, July 16–21, 1990. Edited by Eero Tarasti. ACTA SEMIOTICA FENNICA I. Publications of the International Semiotics Institute at Imatra, no 2. Imatra, 1992. P. 193–194.

Особенности традиционного восприятия соматики, представления об открытости/закрытости границ человеческого организма и поверья о возможности автономного существования отдельных его органов обсуждаются в работах Я.В.Чеснова³²⁷. В классических исследованиях А.К.Байбурина по семантике восточнославянских обрядов рассматриваются, в частности, различные аспекты ритуального конструирования телесности, а также универсальные для многих традиционных культур представления о возможности символического «доделывания» (младенца) и «перерождения» (больного) тела человека³²⁸. Народная эмбриология, традиционные представления славян о поэтапном формировании тела ребенка и актуализация этих представлений в концепции жизненного пути детальнейшим образом рассматриваются в исследованиях Д.А.Баранова³²⁹. Различные аспекты моделирования пространственно-временных границ в связи с традиционными представлениями о структуре и параметрах человеческого организма изучаются в цикле этносемиотических и гендерных исследований на славянском материале³³⁰. Опыт междисциплинарного исследования народных соматических представлений в традиционной концепции человеческого организма в славянской традиции представлен в монографических исследованиях Н.Е.Мазаловой³³¹ и Г.И.Кабаковой³³².

³²⁷ См., в частности: Чеснов Я.В. «Культ онгонов» или «эффективность символов»? // ЭО. 1993. № 2. С. 75–89.

³²⁸ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 38–62.

³²⁹ Баранов Д.А. Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. Т. I. СПб., 2002. С. 11–53.

³³⁰ Назаренко Ю.А. О некоторых особенностях моделирования границ в связи с представлениями о человеческом теле // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб, 1993. С. 68–79; Сvirновская А.В. Функция измерения в лечебной магии // Мифология и повседневность. Вып. I. СПб., 1998. С. 239–248; Пушкарёва Н.Л. «Мёд и млеко под языком твоим...» // ЭО. 2004. № 1. С. 63–76.

³³¹ Мазалова Н.Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. 185 с.

³³² Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. 335 с.

В исследованиях по фольклору и этнографии коми семантика человеческого тела становится предметом специального изучения уже в начале XX в. в пионерской монографии А. С. Сидорова по психологии колдовства у народа коми³³³. По методам исследования и рассматриваемой проблематике упомянутую книгу А. С. Сидорова можно поставить в один ряд с работой финского этнографа Альберта Хямяляйна (1881–1949) «Субстанция человеческого тела в магии финно-угорских народов. Исследование по психологии колдовства»³³⁴. Альберт Хямяляйнен в основном сосредотачивается на анализе традиционных для финно-угорских народов поверий и запретов, связанных с человеческим телом, а также представлениях о возможности оказания влияния на состояние и разум человека через воздействие на предметы, соприкасавшиеся с его телом. В свою очередь, А. С. Сидоров при характеристике института колдовства у коми уделяет пристальное внимание традиционным представлениям об агрегатных характеристиках организма человека, а также возможности вступления человека в контакт с иным миром (либо преодоления этого контакта) посредством ритуального манипулирования отдельными составляющими человеческого организма.

В настоящей работе предлагается опыт описания некоторых структурообразующих концептов, характерных для мифопоэтических представлений коми об организме человека. При характеристике фольклорного образа человеческого тела целенаправленно акцентируется внимание не столько на различных аспектах полового диморфизма, сколько на традиционных представлениях о символической иерархии строения тела (ребенка/взрослого; живого/усопшего; здорового/больного) человека, а также на поверьях о возможности целенаправленного регулирования состоянием человека посредством совершения определен-

³³³ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. 191 с.

³³⁴ *Hämäläinen Albert*. Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen tajkuudessa. Taikapsykologinen tutkimus. Helsinki, 1920. 161 s.

ных ритуальных действий над человеческим организмом³³⁵. Значительное внимание уделяется представлениям о тени человека и его одежде, которые, по поверьям коми, считаются неразрывно связанными с телом человека.

2.2. Образ младенца в контексте традиционных представлений о становлении человеческого организма

Традиционное восприятие и осмысление социобиологических реалий, связанных с рождением ребенка и ранними этапами его социализации — тема, которая представляет устойчивый интерес в современных исследованиях по этнографии и фольклору коми. В работах известного коми фольклориста Ю.Г. Рочева на основе анализа текстов традиционных колыбельных песен рассматривается образ младенца в фольклоре коми³³⁶. Комплекс родинной обрядности, а также традиционные нормы отношения к младенцу и его матери описаны в цикле работ И.В. Ильиной о народной медицине и гигиене коми³³⁷. В исследованиях В.А. Семёнова о семейной обрядности коми значительное внимание уделяется рассмотрению пространственно-временной организации обрядов, маркирующих переход ребенка из мира природы в мир

³³⁵ Отметим, что идеальные образы мужского и женского тела человека в фольклоре коми рассматриваются в работах: *Коровина Н.С.* Традиционные формулы красоты в коми-зырянских сказках // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Кудымкар, 1997. С.339–343; *Слепчина Н.Е.* «От тебя и хула — похвала» Н.Е. Слепчина // Арт (Лад). 1999. № 4. С. 108–119; *Уляшев О.И.* Магия любви и любовная магия коми. С. 82–91; *Уляшев О.И.* Человек в традиционных хроматических представлениях коми // III Конгресс этнологов и антропологов России. 8–11 июня 1999: тезисы докладов. М., 1999. С. 256; *Сажина Л.А.* Женщина в ритуале и повседневности коми // STUDIA JUVENALIA; сборник работ молодых ученых ИЯЛИ. Сыктывкар, 2003. С. 151–158.

³³⁶ *Рочев Ю.Г.* Колыбельные песни коми // Арт (Лад). 1998. №3. С. 112–133; *Рочев Ю.Г.* Детский фольклор коми. Рукопись диссертационного исследования // Сыктывкар, 1977 // НА КНЦ УРО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 129.

³³⁷ *Ильина И.В.* Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 14–24. (Труды ИЯЛИ КФАН СССР. Вып. 28); *Ильина И.В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. С. 60–66.

людей, а также символике ритуальных процедур, направленных на «вторичное перерождение» ребенка³³⁸. Систематическому рассмотрению этнолингвистических материалов по ранним этапам социализации детей в традиционной семье у коми посвящены работы Н.Е. Слепчиной.³³⁹ В исследованиях Н.Д. Конакова и П.Ф. Лимерова по традиционному мировоззрению коми обращается внимание на тот факт, что для фольклора коми характерна актуализация темы рождения и определенных физиологических реалий в развитии ребенка в контексте некоторых этиологических и социо-нормативных мифологических сюжетов³⁴⁰.

Для мифологических текстов многих народов, в том числе финно-угорских, типичным является сюжет о творении человека из дерева или земли (глины), природные свойства которых связываются с идеей порождающего начала³⁴¹. В известных антропогонических мифах коми, повествующих о творении первочеловека³⁴², а также в различных вариантах фольклорного мотива «чудесного рождения» человека, акцентируется внимание на изначальной однородности и неструктурированности того или иного природного материала, который послужил основой для соз-

³³⁸ Семёнов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. С. 113–150.

³³⁹ Слепчина Н.Е. О символике возрастных границ и половых ролей в традиционной педагогике коми // Социально-культурные и этнодемографические вопросы истории коми. Сыктывкар, 1997. С. 5–22.

³⁴⁰ Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. С. 16–17; Лимеров П.Ф. Предания о чуди в контексте космогонических представлений // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 66–67. (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 60).

³⁴¹ Криничная Н.А. Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1989. С. 7–8; Грысык Н.Е. Фольклорный герой: жизненный цикл и жизненная сила. С. 71.

³⁴² Доронин П.Г. Материалы и документы по истории коми. Сыктывкар, 1947 // НА КНЦ УРО РАН. Ф. 1. Оп. 12. Д. 25. Л. 105–111; Налимов В.П. Некоторые черты из языческого мирозерцания зырян // ЭО. 1903. №2. С. 82; Fokos-Fuchs D. R. Volksdichtung der Komi (Syrjanen). S. 210–234; Му пуксьём — Сотворение мира. С. 51–54.

дания антропоморфной телесной субстанции. Так, например, согласно коми сказочным сюжетам, бездетные родители изготавливают ребенка из березового полена или лепят из глины³⁴³, охотник делает себе напарника из осиновой чурки³⁴⁴. В коми сказке о Хитрости-Мудрости, в один ряд ставится творение глиняных кукол и зачатие детей, а «глиняная яма» в устах сказочного персонажа выступает метафорой вульвы: «Не вы ли, в глине копаясь, грех совершили?»³⁴⁵. Согласно коми-пермяцким сказкам, тело человека было сотворено Богом из земли и сверху покрыто глиной³⁴⁶. Представления об изначальной гомогенности тела угадываются и в некоторых традиционных коми эпитетах, метафорически описывающих телесную сущность младенца как однородно заполненную емкость: *сит додь* (сани с дерьмом: о ребенке), *сит ноп* (дерьма котомка или лубочная корзина), *сит доз* (дерьма гнездо) — иж., печ., сыс., удар.; *сит песьтер* (дерьма плетенный из бересты ранец), *зёлота мешёк* — вым., нв., вв.³⁴⁷; *оз тасьті* (чашка ягод земляники) — уд.³⁴⁸ и т. д. Универсальные для традиционных культур многих народов представления о необходимости определенного «доделывания» изначально аморфного физического облика новорожденного³⁴⁹ наглядно представлены и в фольклоре коми. Так, например, неоформленность, незрелость половых

³⁴³ Оласё да вбласё. С. 80, 178.

³⁴⁴ Жаков К. Ф. Указ. соч. С. 74.

³⁴⁵ Висер вожа сьыланкывьяс да мойдкывьяс / сост. И. А. Осипов. Сыктывкар, 1986. С. 113–121.

³⁴⁶ Оласё да вбласё. С. 241.

³⁴⁷ Записано, в частности, со слов: Е. Ф. Канева (1903 г. р.) с. Няшабёж, Ижемский район РК; О. Н. Шустиковой (1909 г. р.) с. Пыёлдино, Сысольский район РК; П. Е. Савиной (1933 г. р.) с. Уляшево, Печорский район РК; П. А. Самариной (1916 г. р.) с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.

³⁴⁸ Жилина Т. И., Сахарова М. А., Сорвачёва В. А. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961. С. 257.

³⁴⁹ См. об этом: Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 53–54; Чеснов Я. В. Мужское и женское начало в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 136–137.

органов младенца нередко характеризуются эпитетом ‘сёй’ — *сёй мошня* ‘глиняная мошонка’, *сёй палю* ‘глиняная вульва’³⁵⁰. В колыбельных песнях ижемских коми тело младенца сравнивается с поднимающимся пшеничным тестом: *шобды уль нянь*³⁵¹. В этой связи интересна и традиция, зафиксированная у керчёмских коми: в первые две недели после рождения ребенка для его переноски на улице используется специальный берестяной поднос с бортиками, напоминающий по конструкции и технологии изготовления традиционный лоток для муки (*шердын*)³⁵². В традиционных детских потешках коми также метафорически акцентируются представления об изначальной неструктурированности физического облика новорожденного — взросление ребенка сравнивается с выпечкой хлеба в печи:

*Тупöсь-тапöсь,
Пач дзун!
Уль али кос?
Ням, ням, ням...*

Обкатаем хлеб в муке,
В печь толкнём!
Сырой или испёкшийся?
Попробуем, попробуем...³⁵³

Современные этнографические деконструкции традиционной семейной обрядности коми, маркирующей переход новорожденного в мир людей, преимущественно ориентированы на рассмотрение так называемых дохристианских верований коми³⁵⁴. Вместе с тем, при характеристике образа новорожденного в мифопоэтических представлениях коми представляется целесообразным рассмотреть и некоторых христианских обря-

³⁵⁰ Подробнее о символике глины в традиционном мировоззрении коми см.: Уляшев О.И., Шарапов В.Э. Семантика «сюн-сей» в свете традиционных хроматических ассоциаций у коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 109–118. (Труды ИЯЛИ КНЦ УРО РАН. Вып. 60).

³⁵¹ Микущев А.К. Коми народные песни. Вып. II.: Ижма и Печора. С. 164.

³⁵² Записано со слов И.Е. Лютоева (1924 г. р.) с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.

³⁵³ Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. Рукопись диссертационного исследования. Сыктывкар, 1977 // НА КНЦ УРО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 129. Л. 75–76.

³⁵⁴ См. упомянутые выше работы И.В. Ильиной, В.А. Семёнова и Н.Е. Слепчиной.

дов и представлений, мотивирующих необходимость совершения определенных ритуальных действий. Представляется возможным включение обряда крещения новорожденного в комплекс традиционной для коми обрядности, направленной на символическое «доделывание» младенца в первые дни после родов.

В коми языке обряд крещения называется отглагольным существительным *пыртӧм* к.-п., вс., вым., лл., нв., печ., скр., сс., уд.; *пыртэм*, вв., иж.; *пыртчӧм*, скр. — буквально: ‘ввод’ или ‘введение’ человека в определенную веру. При рассказе об этом обряде информанты нередко используют и понятие *пӧртӧм* — в значении ‘превращение’ новорожденного в человека, некрещеного человека в верующего. До первой четверти XX в. повсеместно у коми (как у православных, так и приверженцев старообрядчества) крещение новорожденного совершалось на третий и восьмой дни после рождения ребенка. И сегодня от пожилых информантов можно услышать мнение, что: *нимтӧм-пырттӧм челядь — абу мортъяс* (‘безымянные-некрещенные дети еще не люди’)³⁵⁵. Аналогичные представления характерны для многих народов. Так, например, у ингерманландских финнов о младенце, не нареченном именем говорят: «некрещеное дитя — что мяса кусок»³⁵⁶. В среде печорских коми-старообрядцев необходимость совершения крещения на восьмой день объясняется традиционными представлениями о том, что «...и сам Иисус Христос на восьмой день был крещен»³⁵⁷. По данным А. А. Чувьурова, у коми-старообрядцев бытовал запрет для матерей на кормление грудью некрещеного ребенка³⁵⁸. Необходимость крещения новорожденного мотивируется и в целом ряде фольклорных текстов, которые перекликаются по сюжету с эти-

³⁵⁵ Записано со слов Е. Ф. Каневой (1903 г. р.) с. Няшабӧж, Ижемский район РК.

³⁵⁶ *Сурво А.* Пожелание смерти новорожденному в контексте ритуалов излечения // Арт (Лад). 1998. № 2. С. 139.

³⁵⁷ Записано со слов М. Ф. Поповой (1919 г. р.) дер. Конецбор, Печорский район РК.

³⁵⁸ *Чувьуров А. А.* Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры. С. 25.

ологическими мифами коми о происхождении персонажей низшей демонологии. В одной из легенд рассказывается, как женщина родила семерых младенцев, но крестила только одного из них. Впоследствии, эти шестеро некрещеных стали бесами: один к реке спустился — стал Вауса, второй в бане поселился — стал Гуранька, третий в лес ушел — стал Вёрса, четвертый — Дедко, пятый — Шыань, а шестой — Олыся³⁵⁹. В этиологических мифах коми известны типологически близкие тексты о происхождении нечисти из тела погибшей карликовой чуди. Согласно одному из коми-пермяцких фольклорных текстов, разного рода нечисть появляется на свет из обезглавленного тела карликового чуда и устремляется во все стороны: «Кто в реку угодил — стал водяным, кто в лес — лешим, кто заполз под валежник — стал ящерицей. От них же завелась вся деревенская нечисть — гуменник, банный, овинный»³⁶⁰. Интересно, что на Удоре некрещеного и ненареченного именем младенца шуточно называют чудин³⁶¹. В данном случае образ некрещеного младенца, вероятно, может быть соотнесен и с образом чуди, мифологических первопредков коми, совершивших самопогребение, согласно одной из наиболее распространенных фольклорных версий, отказавшись принять крещение³⁶². В работах П.Ф. Лимерова отмечается, что в фольклорных текстах коми образ мифологических первопредков нередко противопоставляется образу человека по ряду социально-физиологических признаков: в частности, отмечается не характерность для образа первочеловека каких-либо признаков развития (онтогенеза), т.е. изначальная данность и неизменность его физиологического облика³⁶³. Отмеченными характери-

³⁵⁹ Записано в 1993 г. со слов А.Н. Пастуховой (1937 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

³⁶⁰ Климов В. Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь, 1974. С. 122.

³⁶¹ Записано со слов А.О. Павловой (1907 г. р.) с. Латьюга, Удорский район РК.

³⁶² Коми легенды и предания / сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. С. 21.

³⁶³ Подробнее см. об этом: Лимеров П.Ф. Предания о чуди в контексте космогонических представлений // Традиционное мировоззрение и духовная

стиками в фольклоре коми наделяется и образ *вежѳм* — младенца, который считается подмененным нечистой силой. Согласно поверьям коми, подмененный ребенок перестает расти и навсегда остается в младенческом состоянии по своему физическому и умственному развитию³⁶⁴. У удорских, вычегодских и печорских коми обряд крещения новорожденного традиционно включается в ряд лечебно-магических ритуалов, направленных на предохранение младенца от возможной подмены его нечистой силой или преодоление какой-либо болезни. Известны случаи, когда обряд крещения младенца проводили даже в первые часы после родов, в надежде спасти жизнь ослабленного и больного новорожденного³⁶⁵. Показательны в этом плане и свидетельства о чудесном исцелении больных людей, прошедших обряд «вторичного крещения»³⁶⁶. Очевидно, что христианский обряд крещения в поверьях коми отчетливо соотносится с представлениями о необходимости ритуального наделения организма новорожденного способностью к дальнейшему росту и развитию. При этом символически задается не только определенный

культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 66–67. (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 60).

³⁶⁴ Грибова Л. С. Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. С. 109.

³⁶⁵ Записано со слов Л. П. Каневой, 1925 г.р., с. Соколово на р. Печора и М. К. Яблонской (1924 г.р.) в дер. Аранец на р. Печора. Как правило, этот обряд проводился над тяжело заболевшими новорожденными либо пожилыми людьми, находящимися при смерти. По свидетельствам информаторов, вторичное крещение осуществлялось в надежде на исцеление больного человека через получение им нового имени. Крещение больных происходило в доме на заходе солнца: больного усаживали в купель, *вежань-вежай* обливали окрещаемого тремя ведрами теплой воды, *пыртысь* при этом читал крестильную молитву и растирал воду по телу больного. Отметим, что ритуал обливания водой (а не погружение в нее) в ходе крещения вызывал резкую критику со стороны православной церкви. Записано, в частности, со слов: И. А. Мишариной (1922 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК; А. А. Тюриной (1917 г. р.) с. Чупрово, Удорский район РК.

³⁶⁶ Более подробно см.: Шаранов В. Э., Чувьуров А. А. Научный отчет этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея. Материалы по истории заселения бассейна реки Средняя Печора и традиционной духовной культуре коми старообрядческого населения в данном регионе. Сыктывкар, 1995 // НА Печорского краеведческого музея. Ф. 20. Оп. 6. Д. 1.

вектор социально-физиологического развития в этом мире, но и предопределяется характер посмертного бытия. Считается, что любой человек, умерший некрещеным, будет слепым на том свете. При этом взрослого человека, умершего без крещения, ждут страшные адские муки, а умершие некрещенные младенцы, так же как и крещенные, будут обитать в Раю³⁶⁷. Подчеркивается, что «крещенные младенцы на том свете будут летать как ангелы и собирать пищу с райских деревьев, а некрещенные младенцы будут ползать по земле и вслепую собирать то, что будет падать с райских деревьев»³⁶⁸.

В ходе проведения таинства крещения у печорских коми, *вежань* (крестная мать) или *вежай* (крестный отец) повязывают на шею ребенка льняной *гайтан от перна* (нательного креста), *вõнь-дi* — тонкий, неширокий нательный пояс, сплетенный из не шерстяных нитей, и одевали *пернянь дõрõм* (букв. 'рубашка крестной') — холщовую рубашку, сшитую крестной по старинному покрою: с длинными полами, с широкими рукавами, без узоров, без ворота, с вырезом на груди и двумя тесемками-завязками, без пуговиц. Интересно, что *пернянь дõрõм* сразу после завершения обряда снимается с ребенка и его тело снова туго пеленается. В этнографической литературе символический аспект традиции тугого пеленания ребенка трактуется как стремление «дооформить» тело ребенка и вместе с тем сдерживать неосознанную (= опасную, нечеловеческую по своей природе) активность младенца³⁶⁹. Нательный крест нередко снимали с шеи младенца и укладывали в люльку либо подвешивали непосредственно над ребенком в качестве оберега. Лишь нательный пояс-оберег, символически разграничивающий «верх» и «низ» в структуре человеческого тела, не снимают с ребенка. Примечательно, что традиция тугого пеленания младенца актуализиру-

³⁶⁷ Записано со слов М.К. Яблонской (1924 г. р.) дер. Аранец, Печорский район РК.

³⁶⁸ Записано со слов М.Ф. Поповой (1919 г. р.) дер. Концебор, Печорский район РК.

³⁶⁹ *Сурво А.* Пожелание смерти новорожденному в контексте ритуалов излечения // Арт (Лад). 1998. № 2. С. 140.

ет отмеченную оппозицию со значениями «голова/туловище». По данным А.С. Сидорова, младенца обязательно опоясывают лишь в период прорезания зубов³⁷⁰. Взрослый, первый заметивший появление зубов у ребенка, по традиции, дарит ему *тиньдөрём* (букв. ‘зубная рубаха’).³⁷¹ Отмеченные действия, вероятно, можно трактовать как ритуал «вторичного крещения» ребенка — сравни загадку о зубах: «какая у человека некрещена кость»³⁷².

Перечисленные выше ритуальные атрибуты не столько фиксируют обретение ребенком определенного устойчивого статуса, сколько лишь символически манифестируют стремление преодолеть переходное, изначально аморфное состояние младенца. Показательны в этом плане и поверья летских коми о том, что с помощью нательного креста можно обратить в нормальное состояние тех, кто потерял человеческий облик под действием нечистой силы³⁷³.

По ряду признаков ритуальные действия, совершаемые в ходе обряда крещения, отчетливо соотносятся с некоторыми вариантами традиционных для коми обрядов, направленных на снятие с человека порчи и сглаза посредством омовения или окропления освященной водой: проведение обряда до восхода солнца; использование для набора воды деревянных емкостей; набирание воды против течения; расположение больного под матицей ближе к устью печи, лицом к красному углу; выливание воды после совершения ритуала в скрытое от посторонних людей и животных место. Рассматривая некоторый параллелизм в традиционном восприятии образов младенца–больного–усопшего на материалах финско-карельской традиции, фольклорист А.А.Сурво высказывает предположение о том, что в пространственно-временной организации обряда крещения новорожденного и лечебно-магических ритуалов,

³⁷⁰ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 197.

³⁷¹ Сорвачева В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 179.

³⁷² Памятники русского фольклора. Загадки / сост. В.В. Митрофанова. Л., 1968. С. 57.

³⁷³ Из полевых записей Ю.Г. Рочевым по летским коми // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 209. Л. 55.

направленных на преодоление болезни или порчи, акцентируется внимание на символическом изгнании из тела человека бессознательного, деструктивного начала³⁷⁴. Идея преодоления аморфного, деструктивного начала дублируется и кулинарным кодом в ходе ритуальной трапезы, традиционно завершающей обряд крещения у коми: *вежай* собирал с накрытого обеденного стола понемногу из всех блюд, смешивал все в одной посудине с водой, вином, суром и квасом и подавал отцу крещеного младенца; отец произносил молитву и съедал приготовленное кушанье за здоровье своего ребенка; после этого начиналась общая семейная трапеза с участием гостей³⁷⁵. По данным В.П. Налимова, у летских коми ритуальное блюдо для отца новорожденного представляло собой хлеб с горчицей и солью³⁷⁶. По мнению В.А. Семёнова, традицию ритуального испытания отца крещеного младенца можно определить как «редуцированный обычай кувады»³⁷⁷.

У ижемских коми оленеводов крещение младенца, родившегося в ходе летовки в тундре, как правило, откладывали до возвращения в село. Вместе с тем, уже в ходе отмечания родин, ребенок получал имя. При этом, символическим двойником некрещеного младенца мог стать олененок, родившийся в стаде незадолго до этого или сразу после появления на свет ребенка. Такого олененка «дарили» новорожденному и называли *нимтём теля-кёр* (безымянный олененок), а в последующем смотрели на него, как на «двойника» ребенка³⁷⁸. По свидетельствам информан-

³⁷⁴ Сурво А. Пожелание смерти новорожденному в контексте ритуалов излечения // Арт (Лад). 1998. № 2. С. 140–142.

³⁷⁵ Круглов А.В. Лесные люди / А.В. Круглов // В дебрях Севера. Русские писатели XVIII – XIX веков о земле Коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999. С. 395.

³⁷⁶ Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян. С. 18.

³⁷⁷ Семёнов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. С. 121.

³⁷⁸ Конаков Н.Д. Нимтём теля-кёр // Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1: Мифология коми / под ред.: А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал; рук. автор. кол. Н.Д. Конаков. М.: ДиК, 1999. С. 258.

тов из с. Петрунь, в течение двух лет — вероятно, до того момента, когда ребенок сделает первые самостоятельные шаги — по особенностям развития *нимтӧм теля-кӧр* родители старались определить судьбу своего ребенка³⁷⁹. При последующем крещении в церкви или доме ребенку, рожденному на летовке в тундре, могли дать и второе имя, если первое было дано не по святым. По определению А.К. Байбурина, наречение ребенка именем «означает выход из обезличенного состояния, свойственного персонажам нечеловеческой природы»³⁸⁰.

В традиционном мировоззрении коми начало становления личности ребенка непосредственно связывается с формированием его физического облика и проявлением осознанной активности. Показательны в этом плане фольклорные описания новорожденного младенца. Так, например, в колыбельных песнях новорожденный младенец метафорически сравнивается с куклой и тенью матери:

<i>...Ки пыдӧсӧй чӧланӧй,</i>	На ладошках ломтик,
<i>Пидзӧс помӧй аканьӧй,</i>	Куколка наколенная,
<i>Ошинь дӧрын вуджӧрӧй,</i>	Тень моя в окне виднеющаяся,
<i>Керка пытшикӧс ыджыд гажӧй</i>	Большая радость дома. ³⁸¹

Включение младенца в дихотомию «мать — ее собственная тень», подчеркивает представления о неразрывной связи его с матерью и одновременно об отсутствии оформленной субстанциональности, активной «самости» новорожденного. Можно предположить, что обретение собственной физической тени ребенком связывалось лишь со способностью ребенка самостоятельно принимать вертикальное положение (до этого момента он занимает преимущественно горизонтальное положение и почти всегда находится «в тени матери»).

В приведенных выше строках из традиционной колыбельной песни коми, вероятно, акцентируются и представления об изначальной безликости младенца. По традиции, характерной как

³⁷⁹ Записано в 1992 г. со слов А.И. Янзинова (1932 г.р.), с. Адзввавом, Интинский район РК.

³⁸⁰ Байбурина А.К. Указ. соч. С. 46.

³⁸¹ Рочев Ю.Г. Колыбельные песни коми // Арт (Лад). 1998. № 3. С. 123–124.

для коми, так и для многих народов Сибири и Севера, у кукол не обозначались черты лица, поскольку процедура наделения антропоморфной фигуры или любого другого предмета детализированными чертами лица (рот, нос, глаза) рассматривалась как колдовская операция, направленная на оживление неодушевленного предмета³⁸². В ходе проведения полевых этнографических исследований на стойбище Пунси-П (р. Салым, Нефтеюганский район Тюменской области) в 1992 г. автором был зафиксирован на видео пленку ритуал изготовления из дерева изображения личного духа-помощника. Примечательно, что рот, глаза и уши обозначаются на антропоморфном деревянном изображении духа-хранителя лишь в последнюю очередь. По свидетельствам информантов, глаза и рот онгона обмазывают кровью. После этого онгон облачается в одежду и проводится ритуальная процедура «вдувания» в деревянное тело души через его лицо. По данным Л.Н. Жеребцова, у коми-пермяков ритуал изготовления колдовской деревянной куклы также завершался обозначением на ее голове черт лица кровью мастера³⁸³. В качестве типологических параллелей отмеченных выше ритуальных действий, вероятно, можно рассматривать и традицию коми-пермяков чертить сажей полосу или крест на лбу младенца сразу после его рождения³⁸⁴ (у современных летских коми так поступают в ходе проведения ритуалов, направленных на излечение больного, находящегося на грани жизни и смерти), а также обычай, сохраняющийся до настоящего времени у вычегодских и печорских коми, слегка дуть на лицо новорожденного при первой встрече с ним³⁸⁵. Согласно

³⁸² *Галкина Е.Л.* К вопросу об использовании народной игрушки в атеистическом воспитании // Религиоведческие исследования в этнографических музеях. Л., 1990. С. 143; *Тагер Е.* Искусство и быт Севера // На Северной Двине: сборник Архангельского общества краеведения. Архангельск, 1924. С. 120.

³⁸³ *Жеребцов Л.Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971. С. 77.

³⁸⁴ *Добротворский Н.* Пермяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. Т. II, Кн. 3–4. 1883. С. 262.

³⁸⁵ Записано со слов: Т.А. Морозовой (1917 г. р.) с. Обьячево, Прилузский район РК; А.Т. Бажуковой (1913 г. р.) с. Концебор, Печорский район РК.

этиологическим мифам коми, душа вошла в тело первочеловека, после того как Ен три раза дунул в его лицо³⁸⁶.

Отметим, что в сказках коми подчеркиваются физиологические слепота и глухота (закрытость органов зрения и слуха) ребенка, находящегося в лоне матери³⁸⁷. В связи с этим, действия, совершаемые над лицом новорожденного, вполне сопоставимы с ритуальной «технологией» открытия глаз, рта и ушей, а также с процедурой вдувания души/жизненных сил в тело онгона через его лицо. В коми языке слова, обозначающие процесс рождения (*чужны, тшужны*), находятся в одном семантическом поле со значением слова *чужом* 'лицо человека'³⁸⁸. Традиционно в семьях у коми при наблюдении за развитием младенца в первые месяцы после его рождения и крещения особенно пристальное внимание обращается на физические изменения, происходящие с лицом младенца, в частности, в его мимике и взгляде. Так, например, признаками скорой смерти младенца считаются выпученные глаза (*кага бугьльён видзётчö*) или пустой взгляд (*кагалён пустойсь синнэс*)³⁸⁹. К одному из первых признаков обретения разума трех-четырёхмесячным младенцем относят умение улыбаться. Отметим, что аналогичные представления характерны и для обских угров: лишь с того момента, как младенец начинает улыбаться, он считается перешедшим из-под власти мира духов в мир людей³⁹⁰. Впервые заметив улыбку на лице ребенка,

³⁸⁶ Рукописный фонд П.Г. Доронина // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 25. Л. 106.

³⁸⁷ Коми мойдъяс. С.161–162. Представления об изначальной закрытости органов слуха некрещеного новорожденного угадываются в традиции, зафиксированной у ижемских коми: в ходе крещения, так же как и при проведении лечебно-магических процедур с грудным ребенком, произносят молитвы или заговорные формулы, обращаясь в задний проход младенца // Записано в 1989 г. со слов Е.Ф. Каневой (1907 г. р.) с. Няшабож, Ижемский район РК.

³⁸⁸ Уляшев О.И. «Чужом» в представлениях коми // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Кудымкар, 1997. С. 297; Л.С. Грибова. Личный фонд // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 18.

³⁸⁹ Кудряшова В.М. Коми народные приметы. С. 157–158.

³⁹⁰ Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977. С. 150.

в семьях у коми родители говорят о нем: *мортсяммис* в значении ‘очеловечился’, ‘превратился в человека’. Так же у коми повсеместно говорят о ребенке, делающем первые самостоятельные шаги. В обоих случаях понятием *мортсяммис* характеризуются, прежде всего, определенные этапы в формировании человеческой телесности (лица – ног)³⁹¹. Вместе с тем, в традиционном мировоззрении коми умение улыбаться (смеяться) и приобретение навыка самостоятельно ходить выделяются и в качестве рубежных этапов в становлении осознанной активности ребенка³⁹².

В фольклоре коми умение малолетнего ребенка самостоятельно ходить рассматривается как способность, приобретаемая одновременно с развитием членораздельной речи. Согласно этиологическим мифам коми, человек утрачивает изначально данную ему от рождения способность ходить и говорить за нарушение норм поведения, установленных Богом³⁹³. Ен, разгневанный на человека, произносит заклятие: «Пусть твои дети три года от рожде-

³⁹¹ Показательно, что в разных диалектах у коми близкая по звучанию и аналогичная по значению характеристика используется и по отношению к возмужавшему, физически окрепшему подростку, который может выполнять хозяйственные работы на ряду со взрослыми: *мортъяммыны* нв., печ., сс., *мортъямасьны* вым., иж., уд. и *мортнемасьны* иж.

³⁹² Подробнее см. об этом: *Шаранов В. Э.* Образ многоногого существа в символике детской мебели у коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 86–93; *Шаранов В. Э.* Серам // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 336–337.

³⁹³ Сюжет об осквернении неба детскими экскрементами: когда-то ребенок сразу после рождения на ногах ходил и разговаривал. Одна женщина родила ребенка, положила спать, а сама подошла к печке и стала блины печь. И видит: ребенок встал и начал ходить. И женщина вскочила, схватила ребенка и попку его блином подтерла. И это подтирание блином дошло до Ена. Спустился Ен на землю. А хлеб тогда был по всему стеблю колос, Ен разгневался на женщину, взял колос и начал его об землю шелушить. И пришла собака, схватила зубами верхнюю часть колоса и сказала: «Ен, оставь мне пай!» И Ен оставил. Сколько собака успела схватить, столько и осталось. Вот и сейчас мы живём на собачьем пае, Ен произнес заклятие: «Пусть твои дети три года будут лежать не разговаривая! Только через три года будут на ноги вставать!». Перевод выполнен П. Ф. Лимеровым по тексту опубликованному в книге: *Fokos-Fuchs D. R.* Volksdichtung der Komi (Syrjanen). S. 211.

ния не будут ходить и не смогут разговаривать»³⁹⁴. Очевидно, что в традиционных представлениях коми момент 'развязывания' ног хронологически соотносится с 'развязыванием' языка (речи) у ребенка, так же как в мифологическом пространстве-времени утрата дара речи напрямую связывается с потерей способности к самостоятельной ходьбе.

2.3. Оппозиция «внутреннее/внешнее» в традиционной концепции человеческого организма

В коми загадках о живом человеке акцент делается на иерархии строения человеческого организма по вертикали: «*Мыр, мыр вылас гыр, гыр вылас сяр, сяр вылас вөр, вөрас лютдй зверьяс*» (Пень, на пне ступа, на ступе шар, на шаре лес, в лесу лютые звери); «*Кык сись, кык сись вылын струбича, струбича вылын аньборд, аньборд вылын сизим розя кашник*» (Две свечи, на свечах вьюшка, на вьюшке воробы, на воробах горшок с семью дырками)³⁹⁵. В эпитетах по отношению к покойнику, напротив, подчеркиваются гомогенность и аморфность, что характерно и для метафорических описаний младенца): *муыслы куйод* (земле навоз: о покойнике), ср. *сит додь* (дерьма сани: о ребенке); *муув няйт* (подземная грязь: о покойнике) ср. *няйтись лэптөмтөр* (из грязи поднятый: о ребенке), ср. *баба няйт* (женская грязь: о родильной и месячной «грязи»), *еджыд бус улын куйлысь* (под белой пылью лежащий: о покойнике), ср. *бус куртысь* (пыль сгребающий: о ребенке). Complimentarные эпитеты по отношению к человеку в фольклорных текстах у коми традиционно строятся через символические характеристики внутренних органов и поверхности тела человека: *зарни мус ув* (низ золотой печени), *сёлөмишөр* (середина сердца), *вурьстөм кучик* (бесшовная кожа), *шобдй еджыд яй* (пшенично-белое тело), *коч гөн еджыд яй* (белое как заячий пух

³⁹⁴ *Fokos-Fuchs D. R. Volksdichtung der Komi (Syrjanen)*. S. 211.

³⁹⁵ Коми нодкывьяс. Коми народные загадки / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1975. С. 29.

тело) и т. д.³⁹⁶ Принцип соблюдения в данном случае оппозиции «внутренние, жизненно важные центры организма/поверхность, оболочка человеческого тела» как бы подчеркивает целостность и структурированность позитивного образа тела человека. Примечательно, что для коми фольклорных образов нечистой силы характерно отсутствие отмеченного выше принципа — как правило, в подобных описаниях акцент делается на *внешнем* («поверхностно-телесном») облике, либо на неструктурированности внутренних органов (что равнозначно полному их отсутствию). Так, например, чрезмерная прожорливость, приписываемая *вешём* (подмененному нечистой силой) и *Омёлю*, объясняется особыми характеристиками их пищевода³⁹⁷.

В традиционных представлениях многих народов отдельные органы и части тела человека наделяются разной степенью концентрации «жизненной силы»³⁹⁸. Анализ фольклорных и этнографических текстов показывает, что в аналогичных представлениях у народов коми также реализуется отмеченная выше оппозиция «внутреннее/внешнее». При этом к наиболее значимым в рассматриваемом плане внутренним органам традиционно относят сердце и печень (ср. некоторые традиционные комплиментарные эпитеты у коми: *зарни мус ув* (низ золотой печени), *сьёлмшиёр* (середина сердца) и т. д.). Внешними средоточиями «жизненной силы» человека считаются дистальные (крайние) точки тела, которые наделяются маргинальными характеристиками (темя, под-

³⁹⁶ Подробнее об антропоморфных метафорах коми см.: *Шаранов В. Э.* Тело человека в фольклоре и обрядах коми // Этнические и социально-культурные процессы: тезисы докладов. Кн. II. Омск, 1990. С. 65–66; *Уляшев О. И., Шаранов В. Э.* Концепция человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Тезисы XIII Коми республиканской конференции молодых ученых. Сыктывкар, 1997. С. 26; *Уляшев О. И., Шаранов В. Э.* Морт // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 240–241.

³⁹⁷ Из рукописных материалов *Налимова В. П.* Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja sytjäänneistä. Venäjäksi (1908) // SUS Arkisto. II. I. 39. 28. S. 293.

³⁹⁸ *Грысык Н. Е., Разумова И. А.* Фольклорный герой: жизненный цикл и жизненная сила // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 68–84; *Львова Э. Л.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. С. 56–80.

мышки, гениталии, пуп, волосы, глаза, зубы, пальцы, ногти). Согласно поверьям коми, воздействуя (взглядом, прикосновением, словом) непосредственно на эти зоны и части тела, можно легко погубить человека либо наиболее эффективно применить те или иные методы общей диагностики и лечения.

Так, например, согласно поверьям коми, подмышки (*киняув*) занимают особый статус в символической структуре человеческого тела, в отличие от частей тела, которые могут быть охарактеризованы как «крайняя» (пальцы; гениталии) или «оторжимая» (волосы, зубы, ногти) плоть. По своему физиологическому статусу подмышки занимают пограничное положение между внутренними и внешними органами человека. Такая амбивалентность во многом обуславливает и символическое осмысление функций подмышек, которые в фольклоре коми наделяются животворной силой. Согласно преданию, зафиксированному у печорских коми старообрядцев: «Богородица из-подмышки Господа родила, а людям воспретила подобное» (ср. шуточные объяснения происхождения на свет детей, зафиксированные у печорских, сысольских коми и коми-пермяков: «*кõнувтись петись*» — в значении «вышел, вылез, выпал из-под мышки»³⁹⁹). При этом подчеркивается, что «свят дух через подмышку вышел из-под правой руки. На правой руке Господь живет. А на левой бес — оттуда не выйдет»⁴⁰⁰. У вычегодских коми говорят, что «молния убивает человека, когда Омоль находится у него подмышкой»⁴⁰¹. У печорских коми считается, что подмышки еретников (колдунов) могут служить источником шевы⁴⁰². По мнению Н. Д. Конакова,

³⁹⁹ Записано со слов М.К. Пастуховой (1925 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК. Также см. об этом: *Грибова Л. С.* Материалы по духовной культуре коми-пермяков // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 53. 54.

⁴⁰⁰ Записано в 1993 г. со слов М.П. Головиной (1904 г. р.) дер. Щугор, Печорский район РК.

⁴⁰¹ Из рукописных материалов Налимова В.П. *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja sytjääneistä. Venäjäksi* (1908) // SUS Arkisto. II. I. 39. 33, S. 399.

⁴⁰² В этом плане показательно и традиционно негативное отношение коми к жесту рукой, который называется *кимкимльбс койыштны* или *кымльбсскийкыв* — движение рукой наотмашь от себя, повернув ладонь кверху, словно отторгая что-

в приведенных фольклорных текстах (универсальный для многих культурных традиций сюжет о «чудесном рождении»), так же как и в космогонической мифе коми об Утке-матери, высиживающей двух братьев-демиургов у себя подмышками (крыльями), отчетливо прослеживается соотнесение верха телесного (голова, рот, подмышки) с верхом космическим⁴⁰³.

По своему физиологическому статусу *пуп* (гög), так же как и подмышки, занимает как бы пограничное положение между внутренними и внешними органами человека. По мнению В.В. Напольских, этимология коми-зырянского слова *гög* связана со значением 'центр'. Показательны в этом плане коми-зырянские слова *гögör* (кругом, вокруг) с архаической семантикой *пуп* = центр. Ср.: коми-зырянское *медбурö пуксьысь* (считающий себя лучше всех, букв. 'в лучшие садящийся'), и удмуртское *му гогы* (земной центр, пуп земли)⁴⁰⁴. В традиционной для коми концепции человеческого организма пуп выступает одним из внешних средоточий тела взрослого человека (внутренние центры — сердце и печень). Отметим, что у младенца таким средоточием считается темечко, по виду которого судят о состоянии здоровья ребенка. Вместе с тем, у коми существует ряд обрядов, основанных на представлениях о том, что будущее не только младенца, но и его матери, можно предопределить через символическое воздействие на его

то из своей подмышки. Наливание таким образом воды или напитка для кого-либо рассматривается как проявление неприязни к человеку или пожелание ему зла. В традиционных играх и тетешканьях, в ходе которых взрослые шуточно щекочут малолетних детей, подмышки метафорически сравниваются с жаркой баней, кипятком или огнем (ср.: два значения коми слова *кунлöс* — 1) клин, вшиваемый подмышкой рукавов рубахи и 2) передние углы в русской печи, куда загребается жар; а также соотнесение в народной этимологии вычегодских коми этого слова по звучанию с анатомическим понятием *кымес* — 'женский лобок'). По данным Н. Заварина, в поверьях коми, некое колдовское зелье, втертое в подмышку человека, «обладает силой превращения». См.: Заварин Н. О. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // ВЕВ. 1870. № 3. С. 97.

⁴⁰³ Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. С. 17.

⁴⁰⁴ Напольских В.В. Прото-уральский 'пуп' // *Linguistica Uralica*. Т. 31. 1995. № 3. С. 170–172.

gög сюрöс (пуповину)⁴⁰⁵. Отмеченная амбивалентность в восприятии пупа во многом обуславливает и символическое осмысление его функций: согласно поверьям коми, общее состояние здоровья человека можно легко определить по характеру «скрипа» в пупе и степени его опущенности. У современных печорских и вычегодских сельских коми сохраняется практика проведения лечебно-диагностического ритуала *gög мурталом* (измерение, или правка пупа), в ходе которого *тöдысь* ставит большой палец левой руки на пуп и совершает вращательные движения по оси пупа, слегка надавливая на него и прислушиваясь к «скрипу» и одновременно определяя «глубину» пупа. Если обнаруживаются какие-то отклонения от нормы, *тöдысь* проводит ритуал выравнивания пупа: на пуп ставится кусочек ржаного хлеба, в который втыкается три зажженных церковных свечи, которые затем накрываются сверху стеклянным стаканом. В результате происходит реальное поднятие области пупа. Аналогичная процедура проводится с целью лечения пупочной грыжи (*ыджыд gögья*). В народной медицине коми одним из наиболее эффективных методов лекарственного лечения организма человека считается нанесение того или иного снадобья непосредственно на пуп⁴⁰⁶. В поверьях коми фрагмент отпавшей и высушенной пуповины младенца считается оберегом для его матери⁴⁰⁷.

В традиционных представлениях маргинальные характеристики определенных зон человеческого тела осмысляются как в пространственном плане, так и во временном аспекте. В этой связи представляет интерес комплекс поверий коми о пальцах

⁴⁰⁵ Из рукописных материалов В. П. Налимова *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi.* (1908). I. I. 38. 5. S. 245–247; II. I. 39.74. S. 981; III. I. 40. 89a. S. 457–461; *Ильина И. В.* Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми // *Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983.* С. 18.

⁴⁰⁶ Записано со слов костоправа П. Е. Савиной (1934 г. р.) с. Уляшево, Печорский район РК. В 1994 г. описанный выше ритуал был зафиксирован на видеопленку.

⁴⁰⁷ Из рукописных материалов В. П. Налимова *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi* (1908). I. I. 38. 5. S. 247.

рук. По данным А. С. Сидорова, безымянный палец, отрезанный у покойника, может сделать его обладателя невидимым и способствует удаче в воровстве и на охоте⁴⁰⁸. Любопытное поверье, характеризующее представления о безымянном пальце, зафиксировано у современных вычегодских коми: если во время сна взять спящего человека за безымянный палец левой руки, то в этот момент можно не только выведать у него самые сокровенные тайны, но и вступить в контакт с обитателями иного мира⁴⁰⁹. В символической иерархии конечностей человека палец без имени (*нимтӧм чунь*), вероятно, рассматривается как одновременно принадлежащий обоим «мирам», в отличие, например, от мизинца (*чальпом*, букв. ‘отросток’), символический статус которого более ориентирован на принадлежность к иному миру (ср. поверия: для того, чтобы в новом доме поселилась нечисть, надо накапать несколько капель крови из мизинца левой руки на щепку и спрятать ее в срубке⁴¹⁰; с целью оградить себя от опасного контакта с иным миром участники коллективных святочных гаданий у коми становятся в круг и сцепляются мизинцами рук⁴¹¹).

Примечательно, что в обрядовой практике и повседневном быту символическому оформлению упомянутых выше маргинальных зон человеческого тела уделяется особое внимание. Узорчатыми вязаными шерстяными изделиями покрываются лишь пальцы рук (варежками и перчатками), ноги (чулками), и поясница — пуп (поясом). Тканая полотняная рубаша (покрывающая большую часть тела) украшается вышивкой лишь по вороту, подолу и манжетам рукавов, на одежде у взрослого человека подмышкой обязательно вшивается клин из ткани контрастного цвета (*кumlӧс*). Символикой одежды как бы подчеркивается иерархия сакральных зон в общей структуре человеческого тела. Показателен в этом плане запрет на

⁴⁰⁸ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 232–233.

⁴⁰⁹ Уляшев О. И., Шаранов В. Э. Морт // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 241.

⁴¹⁰ Попов А. А. Фольклор народа коми. С. 23.

⁴¹¹ Сидоров А. С. Указ. соч. С. 223.

использование узорчатой шерстяной одежды при обряде по покойного. Погребальный наряд («без крестов и узлов на одежде») подчеркивает отсутствие определенной структурированности, характерной для тела живого человека. Не случайно, шнурок от креста, натальный пояс и веревка, которой связывают ноги покойника (по замечанию В.А. Семёнова, «три маркера сакральных зон в антропоморфном коде»⁴¹²), развязывались перед опусканием гроба в могилу.

2.4. Обряды, связанные с измерением тела человека

Комплекс традиционных диагностических и лечебно-магических ритуалов, основанных на различных способах измерения тела человека, объединяется в коми языке названием *ки-кок мур-талом* — букв. ‘рук-ног измерение’. Представления об активном воздействии процедуры измерения тела на состояние человека нашли отражение в целом ряде поверий и запретов коми. В быту у сельских коми до настоящего времени сохраняется запрет на измерение размеров тела живого человека, поскольку считается, что беспричинное совершение этой процедуры может привести к болезни или порче. У печорских коми говорят по этому поводу, что «меряют только покойника, чтобы сделать гроб»⁴¹³. Отметим, что в ходе погребального обряда действительно изготавливается «мерка» умершего человека (в виде тонкой деревянной рейки либо нити по росту человека), которая впоследствии укладывается в гроб либо устанавливается рядом с могильным крестом. В последнем варианте, зафиксированном у удорских коми, деревянная мерка осмысливается и как *вуджёр* (см. следующий параграф) умершего. Аналогичные действия совершались и при погребении

⁴¹² Семёнов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. С. 43; Конаков Н.Д. Коз; Кыдз; Пожём // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми / Под ред. А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал. М.: ДиК, 1999. С. 198, 221–222, 312.

⁴¹³ Записано со слов И.С. Денисова (1938 г. р.) дер. Конецбор, Печорский район РК.

усопших у коми-пермяков: в гроб, приготовленный для мужчины, клали нитку длиною с его рост, при этом говорили — «вот тебе подруженька, не дожидайся своей старухи»⁴¹⁴, тем самым стараясь оградить живых от беспокойства со стороны усопшего (мерка, вероятно, выступала символическим двойником супруги усопшего). В качестве символической меры усопшего у печорских коми выступает и его *вõнді* (нательный пояс), который, согласно традиционному погребальному канону, укладывается на дне гроба вдоль тела покойного⁴¹⁵. На похоронах печорских коми для переноски гроба используется специальный покойник *потти* (покойничий шест), на котором гроб подвешивается с помощью веревок. После захоронения усопшего шест приносят в село и хранят до следующих похорон на стене дома, в котором живет мастер, занимающийся изготовлением намогильных крестов⁴¹⁶. В контексте изучаемой темы погребальный шест, вероятно, может рассматриваться и как «символическая мера» для всех усопших.

Строгое соблюдение запрета на измерение роста детей мотивировалось представлениями о том, что в противном случае можно сглазить ребенка, и он заболеет либо «расти не будет». А. С. Сидоров отмечает, что по этой же причине у коми не было принято интересоваться точным возрастом детей. По поверьям, таким образом у детей можно остановить их нормальное развитие, и тогда они будут жить все время в том состоянии, в каком застанет их эта «кража», т. е. не будут прибывать ни в силе, ни в весе, ни в разуме⁴¹⁷. Как небезопасное действие, соотносимое с процедурой «измерения», рассматривается и перешагивание через тело лежащего ребенка. У печорских коми говорят по этому поводу: через ноги перешагнешь — ноги

⁴¹⁴ *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX вв. С. 327.

⁴¹⁵ Записано со слов М. К. Пастуховой (1925 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴¹⁶ Отмеченная традиция зафиксирована в 90-х гг. XX в. в деревнях Даниловка, Концебор и Медвежская, Печорский район РК.

⁴¹⁷ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 55.

расти не будут, через руку — рука, через спину — спина⁴¹⁸. Отмеченное символическое осмысление процедуры «измерения» и категории «меры» наглядно проявляется в поверьях о магической силе некоторых инструментов, предназначенных для измерения: так, например, согласно материалам В.П. Налимова, одним из лучших оберегов от злого колдуна считались ручные весы — безмен⁴¹⁹. Любопытная типологическая параллель отмеченным представлениям известна в традиционной культуре финнов и эстонцев: ребенка, которого считают подвергнутым сглазу, периодически взвешивали на безмене для снятия действия нечистой силы; в традиционной лечебно-магической обрядности в качестве символической ‘меры’ (обеспечивающей нормальное развитие ребенка, выздоровление больного или снятие порчи с человека) выступают: ухват для вытаскивания посуды из печи, детская колыбель, младенческие пеленки, одежда человека⁴²⁰.

В магии и народной медицине коми-зырян и коми-пермяков различные варианты измерения человеческого тела рассматриваются не только как диагностические процедуры, но и как методы активного воздействия на тело человека с целью изгнания из него болезни либо снятия порчи. В конце XIX в. у коми-пермяков в случае недомогания человека изготавливалась специальная жертвенная свечка, завитая в спираль. Размер свечки определялся характером болезни. Если больной испытывал общее недомогание, свечку делали в рост человека, если болела рука — в длину руки, если голова — в обхват головы⁴²¹.

Нередко для проведения диагностических измерительных процедур *тõдысь* изготавливал специальную, индивидуальную для каждого человека мерку. Так, например, при совершении обряда *юр мурталõм* (измерение—правка головы) *тõдысь* использовал

⁴¹⁸ Записано со слов П. А. Чувьуровой (1933 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴¹⁹ Из рукописных материалов В.П. Налимова *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja sytjääneistä. Venäjäksi.* (1908) // SUS Arkisto. III. I. 40. 131. S.1173.

⁴²⁰ *Сурво А.* Пожелание смерти новорожденному в контексте ритуалов излечения // Арт (Лад). 1998. № 2. С. 137–147.

⁴²¹ *Смирнов И. Н.* Пермяки // Известия общества археологии, истории, этнографии при Казанском университете. Т. IX. Вып. 2. Казань, 1891. С. 578.

бечевку, отрезок холста или нить, которые накладывал вокруг головы больного и делал на мерке несколько пометок угольком на уровне висков, лба и затылка. По полученным пометкам определялась степень смещения черепных костей — предполагаемой причины сильной головной боли, головокружения, рвоты. После этого при необходимости *тõдысь* правил голову больного, обхватив ее руками, дергая за концы намотанного на голову платка, либо с помощью сита, которое больной держал зубами. Если выяснялось, что человек действительно был болен, то после завершения лечебного обряда мерка обязательно сжигалась в печи⁴²².

У коми-зырян и коми-пермяков зафиксировано несколько вариантов обряда *ки-кок мурталõм*, который проводился, как правило, с целью диагностики состояния новорожденного⁴²³, определения причины общего недомогания, снятия головной боли или предполагаемой порчи (например, с безудержно плачущего ребенка)⁴²⁴. Согласно материалам В.П. Налимова, собранным у вычегодских коми в начале XX в., чаще всего этот обряд совершался над малолетними детьми с целью определения и снятия сглаза, вызванного дурным словом (*вомидз*). Взрослый укладывал ребенка себе на колени и языком определял вкус пота на его темени — «если соленый, значит ребенок болен»⁴²⁵. В этом случае ребенка укладывали на живот и поочередно несколько раз соединяли ему за спиной правую руку с пяткой левой ноги и, соответственно, левую руку с пяткой правой ноги. После совершения этих действий делали плевки между ног больного ребенка и произносили заговор: «*Урõкыс, вомидзыс, мун море мõдлапõлõ, Курья-Марья динõ, кытчõ оз волы пернаа крештишеннõй*» (Болезнь, сглаз, уходи по ту сторону

⁴²² Записано в 1993 г. со слов А.И. Пастуховой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК. Материал зафиксирован на видеопленку — сюжет «*юр мурталõм*» (измерение — правка головы).

⁴²³ *Ильина И.В.* Народная медицина коми. С. 62.

⁴²⁴ Записано со слов А.И. Пастуховой (1914 г. р.) с. Соколово, и П.Е. Савиной (1934 г. р.) с. Уляшево, Печорский район РК.

⁴²⁵ Из рукописных материалов: *Налимов В.П.* Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syryjäneistä. Venäjäksi (1908). I. I. 38. 3. S. 169–173; II. I. 39. 21. S. 149–150.

моря, Курьи-Марьи, где не бывает носящий крест)⁴²⁶. Как правило, проведение *ки-кок мурталом* над взрослым человеком, который считался испорченным, осуществлялось обязательно в бане и сопровождалось другими банными процедурами (*пывьсöдчöм*). Считалось, что в ходе процедуры *ки-кок мурталом* можно определить подлинную причину недуга: если больному человеку без особых усилий удавалось дотянуться за своей спиной пальцами левой руки до правой пятки и пальцами правой руки до левой пятки, значит причина недомогания не *вомидз*, а другая болезнь⁴²⁷.

В настоящее время *ки-кок мурталом* проводится родителями над малолетними детьми как один из вариантов традиционного тетешканья. Вместе с тем, повсеместно бытует мнение, что эта процедура имеет и большое профилактическое значение в поддержании нормального развития младенца.

Согласно универсальным для многих народов традиционным представлениям об этиологии заболеваний, причина большинства недугов заключается в нарушении целостности и пропорциональности строения человеческого организма. Не случайно многие традиционные диагностические процедуры заключаются в определении теми или иными способами степени симметричности различных органов человеческого тела⁴²⁸. Показательно, в этом плане и традиционная для коми характеристика здорового человека — *дзоньвидза, дзоньвидзалун* «целый, цельный, невредимый, исправный», букв. «целость сохраняющий»⁴²⁹. Необходимость поддержания отмеченной целостности подчеркивается, в частности, поверием о том, что даже отрубленный в результате несчастного

⁴²⁶ Там же.

⁴²⁷ Там же.

⁴²⁸ См. об этом, в частности: *Толстая С.М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры: сборник статей и материалов памяти Ларисы Иевлевой. СПб., 1998. С. 73–77; *Свирновская А.В.* Функция измерения в лечебной магии // Мифология и повседневность. Вып. I. СПб., 1998. С. 239–248; *Свирновская А.В.* Измерение тела: дентификационные практики // Мифология и повседневность. Вып. II. СПб, 1999. С. 70–80.

⁴²⁹ *Жилина Т.И.* Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 105.

случая палец, впоследствии, следует постоянно носить с собой в качестве *вуджёр*⁴³⁰. По мнению фольклориста А.В.Панюкова, представление о здоровье как целостности (*дзоньвидзалун*) человека может быть соотнесено с термином *мортасьны* (обращаться к знахарю), в определенном смысле, вобравшем в себя два других лексических значения этого слова: встретиться с человеком и быть обнаруженным, уличенным в чем-либо (определенным, как человек — субъект действия)⁴³¹. Исследователь отмечает, что в коми традиции четко фиксируется разделение болезней, возникших «от человека» или по любой другой причине; при этом, болезни «от человека» можно вылечить только с помощью человека: «*Мортсянь кӧ — мортӧн и колӧ бурдӧдны*» (что собственно и предполагает термин *мортасьны*). Этот ряд продолжают слова *мортъяммыны*, *мортсявны* (стать человеком, «очеловечиться», исправиться, выздороветь, а также мужать, возмужать, стать походить на взрослого) — синонимичного *мортӧ пӧрны* (букв. ‘превратиться в человека’). На другом конце этого семантического поля находятся представления о болезни как «разрушении» человека, например: *морт жугӧдӧдма* — порча, полученная от человека (букв. ‘человек разбил здоровье’). На фоне противопоставления *морт/неморт* (здоровый = человек/ больной, немощный = нечеловек), отраженного в языке, вполне допустимым выглядит сопоставление исходного *мортасьны* и ритуально-магического действия *муртавны/мӧрталны*, выводящего на тему «смертный — мера»⁴³².

2.5. Понятие «тень человека» (*морт вуджёр*)

В коми языке слово *вуджёр* имеет несколько значений: физическая тень человека, любое изображение человека как символическое воплощение реальной тени или «след» от человека,

⁴³⁰ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 161.

⁴³¹ Панюков А. В. Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: нимкыв видзем. Сыктывкар, 2003. С. 18.

⁴³² Панюков А. В. Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: нимкыв видзем. С. 16.

а также достаточно обширный круг предметов, которые наделяются в традиционных представлениях свойствами оберега от воздействия нечистой силы. Следует подчеркнуть, что в коми языке четко различаются такие понятия, как *гож сай*, *шонді сай* в значении ‘затененное от солнца место, тень от какого-либо предмета’ и *вуджёр*, *морт вуджёр* в значении ‘тень, силуэт человека’.

В печорском диалекте коми языка глаголом *вуджёрасьны* (букв. ‘мелькать, мельтешить, двигаться как тень’) обозначаются действия со стороны колдунов или нечистой силы, направленные на порчу человека и домашних животных⁴³³. Слово *вуджёр* является так же составной частью коми выражений, которыми традиционно обозначают явления, неотступно преследующие человека (например, *вот вуджёр*, т. е. ‘тень сна’)⁴³⁴. В контексте одного из вариантов святочных гаданий у ижемских и печорских коми *вуджёр* будущего жениха девушки называют фигурный след, который остается в устье печи или на столе от листа сгоревшей бумаги. Некоторые приемы любовной магии основаны на воздействии непосредственно на физическую тень либо на следы человека⁴³⁵, которые также считаются его *вуджёр*⁴³⁶.

В поверьях коми наличие физической тени рассматривается как один из маркеров посюсторонности. Считается, например,

⁴³³ Записано со слов А.С. Уляшевой (1920 г.р.), М.К. Пастуховой (1925 г.р.) с. Соколово, и А.Т. Картавиной (1918 г.р.) д. Концебор Печорского района РК. См. так же: *Жилина Т.И.* Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 69.

⁴³⁴ Коми мойдяс, сьыланкывьяс да пословицаяс / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1956. С. 146.

⁴³⁵ Сравни коми фразеологизм: *Кок туй керавны* (в значении — проклинать, желать зла); *Петан да кок туйтö кералö* (за тобой следы будут рубить — проклинать, колдовать) // Коми кывтэчасьяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. С. 69. О порче человека через воздействие на следы от его ног см.: *Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 75.

⁴³⁶ Записано со слов А.С. Уляшевой, 1920 г.р., М.К. Пастуховой, 1925 г.р., с. Соколово, и А.Т. Картавиной, 1918 г.р., с. Концебор Печорского района РК. Подробнее об аналогичных приемах любовной магии у других этнографических групп коми см. работы: *Шаранов В.Э.* Некоторые секреты привораживания в любовной магии у коми // Вестник культуры. 1997. № 2. С. 44–54.

что Лешего и Омöля, обратившихся в человеческий облик, можно узнать в солнечный день по отсутствию у них тени⁴³⁷. Согласно одному из вариантов этиологических мифов коми, зафиксированных В.П. Налимовым в начале прошлого века, Омöль был сотворен разгневанным Еном из собственной тени, которая неотступно преследовала его⁴³⁸. Таким образом, в мифологических представлениях коми различные ипостаси нечистой силы, творцом которой выступил впоследствии Омöль, генетически связываются с потусторонним «миром теней». Статус человека в традиционных представлениях характеризуется наличием присущей для всего живого дихотомии «тело–жизнь/тьнь–смерть». Показателен в той связи коми фразеологизм *вуджөр абу* (букв. ‘нет тени’), которым характеризуется состояние ‘небытия’ или ‘полного отсутствия’⁴³⁹. Наличие *вуджөр* (в значении ‘физическая тень’) отличает человека от нечистой силы, а следовательно, и оберегает его от возможного вредоносного воздействия со стороны представителей иного мира. У печорских коми говорят: «*Вуджөр* — это как нательный крест — защита от бесов и нечисти. Поставить *вуджөр* — это значит освятить. Бог с Иванова дня до дня Ильи тоже ставит *вуджөр* на все реки и озера — освящает воду. Поэтому в эти дни и можно купаться, а в другие нельзя — бес в воду может утащить»⁴⁴⁰.

Вуджөр человека в традиционных представлениях осмысляется одновременно и как «часть самого человека», неразрывно связанная с ним, и как субстанция, которая может быть отделена от человека (например, как часть тела — волосы, ногти и выделения — или как одежда и изображение человека). Интересны в той связи поверья коми о фотографиях. В прошлом веке в среде коми было зафиксировано резко отрицательное отношение к фотогра-

⁴³⁷ Из рукописных материалов: *Налимов В.П. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrgjäneistä. Venäjäksi* (1908). II. I. 39. 31. S. 333–339.

⁴³⁸ Из рукописных материалов: *Налимов В.П. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrgjäneistä. Venäjäksi* (1908). II. I. 39. 80. S. 1137–1141.

⁴³⁹ *Жилина Т.И. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 68.*

⁴⁴⁰ Записано со слов И.С. Денисова (1938 г. р.) дер. Конецбор, Печорский район РК.

фированию человека. Такое негативное отношение мотивировалось представлениями о том, что при фотографировании *вуджёр* может отделиться от тела человека и это неминуемо приведет к его гибели. До настоящего времени для сельских коми остается характерным негативное отношение и к фотографированию тела покойного, поскольку в традиционных представлениях любое отражение умершего рассматривается как вероятная угроза для живых. Считается, что если умерший оставит в доме свой *син вуджёр* (букв. 'тень глаз'), то вскоре здесь кто-либо умрет⁴⁴¹.

Согласно поверьям коми, воздействуя на фотографию как на *вуджёр* человека, можно наслать на него порчу: для этого необходимо замазать фотографию глиной в устье печи («жизнь человека будет истлевать так же, как его фотография»), либо на похоронах незаметно подбросить фотографию живого человека в могилу, приготовленную для умершего⁴⁴². Отметим, что в традиционной поминальной обрядности у современных коми фотография умершего, как *вуджёр* и зримое воплощение его души, рассматривается родственниками и близким в качестве одного из возможных каналов связи с потусторонним миром. Считается, например, что по изменяющемуся выражению лица на фотографии умершего можно судить о расположении души усопшего к живым, о ее состоянии и месте пребывания. Предполагается, что после смерти человека его *вуджёр* может некоторое время вести независимое существование от тела. Но при этом подчеркивается, что фотографии умерших быстро бледнеют и тускнеют⁴⁴³. Очевидно, что традиционные поверья о фотографии, как *вуджёр* человека, смыкаются с представлениями об орте (душе-двойнике), который есть у каждого человека. Об этом свидетельствует и параллелизм некоторых коми фразеологизмов:

⁴⁴¹ Записано со слов П. А. Чувьюровой (1933 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК, и В. Г. Игнатова (1924 г. р.) с. Зеленец, Сыктывдинский район РК.

⁴⁴² Записано со слов В. А. Кановой (1930 г. р.) с. Визинга, Сысольский район РК.

⁴⁴³ Записано со слов В. А. Кановой (1930 г. р.) с. Визинга, Сысольский район РК.

о худом, хилом человеке со слабым здоровьем могут сказать — *орт койд омоль* (плох как орт⁴⁴⁴), *орт бедь кодь* (как посох орта) или *вуджёр кодь* (словно тень)⁴⁴⁵.

2.6. Одежда — мера, тень и оберег человека

Характерное для традиционного мировоззрения коми восприятие одежды как ‘покрова, оболочки’ и одновременно ‘следа, тени’ человека достаточно наглядно представлено в обобщенном коми названии одежды — *наськём*. С точки зрения лингвистов В.И. Лыткина и Е. С. Гуляева, в сложносоставном коми слове *наськём* отражено понятие комплекса одежды (*нась* — ‘шуба’) и обуви (*кём* — ‘обувь’), так же как в хантыйском слове *сахнир* (*сах* — тип верхней распашной одежды, и *нир* — род кожаной обуви), обозначающем одежду в целом⁴⁴⁶. У коми говорят, что одежда подобна *вуджёр* (тень-оберег) человека⁴⁴⁷. Традиционно выражением *насьтём морт* (букв. ‘человек без одежды’) характеризуют не только раздетого, но и обессиленного, больного человека, о котором могут сказать — *вуджёрыс абу*, (т. е. ‘нет у него тени-оберега’)⁴⁴⁸. Не случайно в прошлом ношение изодранной одежды воспринималось не только как нарушение норм традиционного этикета, но и считалось опасным для человека. Согласно поверьям, повреждение или потеря одежды может предвещать несчастье или болезнь для ее владельца⁴⁴⁹.

⁴⁴⁴ Лимеров П. Ф. Орт // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 268.

⁴⁴⁵ Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. С. 110.

⁴⁴⁶ Лыткин В.И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1971. С. 217.

⁴⁴⁷ Сравни коми фразеологизм: *вир вуджёр весиг насьтавныс абу* (совсем нечего одеть) гол как сокол; букв. даже тени одежды нет, чтобы одеться. См.: Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. С. 28.

⁴⁴⁸ Записано со слов М.Е. Пыстиной (1918 г. р.) дер. Медвежская, Печорский район РК.

⁴⁴⁹ Записано со слов Л.П. Каневой (1925 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

Считается, что можно легко подвергнуть порче человека через определенное воздействие на его одежду. Показательно в этом плане поверье о том, что еретника невозможно погубить, воздействуя непосредственно на его тело: для достижения этой цели необходимо разрезать его нательный пояс (как главный *вуджёр* колдуна), проткнуть его след, либо разрубить топором *вуджёр* (физическую тень) колдуна⁴⁵⁰. Считается, что у человека можно вызвать болезнь того или иного органа, если на его нестираной одежде вырезать круглое отверстие, соответствующее месторасположению определенного органа человеческого организма⁴⁵¹. У прилузских коми говорят, что можно обезопасить себя от колдуна или снять порчу, насланную им, если тайно от него сжечь фрагмент его одежды⁴⁵². По данным А. С. Сидорова, у коми существовал специальный колдовской прием под названием *дөрём гүём* (букв. ‘воровство рубашки’): у женщины старались украсть рубашку со следами месячных выделений, чтобы затем поместить ее в расщелину скрипучего дерева — считалось, что после этого владелица рубашки будет хронически болеть и «скрипеть», подобно этому дереву⁴⁵³. По поверьям, с помощью собственной одежды можно и избавиться от недуга. У ижемских коми считается, что больному либо его родственникам необходимо отнести «одежду с болезнью или порчей» в лес и оставить на стволе осины или любого засыхающего дерева до полного его истлевания⁴⁵⁴. До настоящего времени у удорских коми сохраняется традиция оставлять по завету одежду (либо ее фрагмент)

⁴⁵⁰ См. об этом, в частности: *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 52, 217.

⁴⁵¹ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетейя, 1997. С. 74–75.

⁴⁵² Записано со слов Т. А. Морозовой (1917 г. р.) с. Обьячево, Прилузский район РК.

⁴⁵³ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 75.

⁴⁵⁴ Записано со слов М. Ф. Вокуевой (1928 г. р.) с. Галово, Ижемский район, РК.

больного человека в качестве приклада на обетном кресте⁴⁵⁵. У сысольских коми с целью избавления от болезни после бани забрасывали свою рубашку на вершину куста — «чтобы сороки унесли», либо сжигали ее на костре с произнесением определенных заговоров⁴⁵⁶. У сысольских коми для снятия сглаза с ребенка брали его нестираную рубашку (а значит, сохраняющую в себе дух и одновременно болезнь ребенка), смачивали ее ворот в проточной воде, потом протирали три раза этим воротом глаза ребенка, а затем выжимали воду из рубашки в тарелку и выплескивали ее через левую руку со словами: «*Мый тэ гӧрин, кӧдзин мед ставыс аслыд лоӧ*» (Что ты сбороновал-посеял, то пусть все тебе самому будет)⁴⁵⁷. Повсеместно у сельских коми бытует представление, что избавиться от болезни можно «передать» ее другому человеку вместе со своей одеждой. В прошлом у коми категорически запрещалось отдавать посторонним свою одежду, даже во временное пользование. По этой же причине обветшавшая одежда никогда не выбрасывалась, а вывешивалась на чердаке или в сарае дома до полного истлевания. Человека, который проявлял чрезмерное упорство в стремлении получить или приобрести чью-либо одежду, как правило, подозревали в желании навести порчу на владельца того или иного наряда. С целью предупреждения возможной порчи или сглаза через одежду предписывалось ее сжечь⁴⁵⁸. Считается, что лишь женщина может отдать на время некоторые элементы своего свадебного наряда для невесты, которая приходится ей близкой родственницей или крестницей. Человека, не соблюдавшего этот запрет, с упреком спрашивали: «*Кувны али мый*

⁴⁵⁵ Записано со слов А.В. Логинова (1947 г. р.) с. Латьюга, Удорский район РК.

⁴⁵⁶ Записано со слов В.А. Кановой (1930 г. р.) с. Визинга, Сысольский район РК.

⁴⁵⁷ Записано со слов М.И. Авериной (1950 г. р.) с. Визинга, Прилузский район РК; описание аналогичного ритуала приводится в работе: Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетей, 1997. С. 158.

⁴⁵⁸ Записано в 1977 г. Л.С. Грибовой со слов В.А. Тарабукиной (1887 г. р.) с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.

мөддөчөма) (Умереть, что ли собрался?)⁴⁵⁹. По традиции, широко бытующей у коми до настоящего времени, пожилые люди лишь накануне ухода в мир иной раздают близким и знакомым часть личной одежды (женщины, как правило, дарят в этом случае большую часть своих головных платков) «на помин своей души после смерти»⁴⁶⁰. По традиции, у коми особенно бережно сохранялась одежда, связанная с определенными рубежными этапами в жизни человека: *пинь дөрөм* — подарок ребенку во время прорезания первых зубов; *пернянь дөрөм* — рубашка, которую дарила крестная при совершении обряда крещения; у керчемских коми зафиксирована традиция сохранения *сьод дөрөм*, или *гөрд няйт дөрөм* — девичьей нижней рубахи со следами от первой менструации или нижней женской рубахи, в которой она была в первую брачную ночь⁴⁶¹; каждой женщиной бережно сохранялся свадебный наряд, который, по поверьям, обладал особой магической силой. Так, например, считалось, что изгнать из дома нечистую силу может только хозяйка, переодевшаяся в свой свадебный наряд⁴⁶². Эффективным оберегом будущего благополучия считалась и одежда, полученная в качестве ритуальных подарков. В ходе похорон у удорских коми родственники умершего передавали мастерам, изготовлявшим гроб, *сунис пасма* — связанные вместе поясок-подвязку красного цвета и пучок необработанных льняных нитей. Аналогичный поясок синего цвета, но без пучка льняных нитей, дарила мать новорожденного гостям, пришедшим на родины или крестины⁴⁶³. У летских коми невеста в первый день свадьбы дарила отцу и крестному жениху *чышьян вöнь* — узорчатую ширинку, укрепленную

⁴⁵⁹ Записано со слов П.К. Каневой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴⁶⁰ Записано со слов М.В. Каневой (1915 г. р.) с. Ласта, Ижемский район РК.

⁴⁶¹ Записано со слов П.А. Самариной (Дзёля Паладь) (1914 г. р.) с. Керчмя, Усть-Куломский район РК.

⁴⁶² НА КНЦ УрО РАН.Ф. 1. Оп. 13. Д. 55. Л. 46–47; *Жеребцов Л.Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971. С. 79.

⁴⁶³ Записано со слов А.О. Павловой (1907 г. р.) с. Латьюга, Удорский район РК.

на петле из сложенного вдвое тканого пояса с кистями — такое украшение близкие родственники жениха носили в ходе свадьбы в качестве оберега⁴⁶⁴.

В отличие от повседневной, праздничную и обрядовую одежду запрещалось стирать — раз в год (летом) ее выветривали на солнце либо выпаривали над каменкой в бане⁴⁶⁵. Соблюдались определенные запреты и при стирке повседневной одежды: нельзя стирать вместе с мужской и детской одеждой наряды женские — у мужчин не будет удачи в охотничьем промысле, а дети могут заболеть⁴⁶⁶. Согласно материалам В.П. Налимова, у коми считалось, что одежда любой взрослой женщины пропитана *неж*, воздействие которого лишает одежду свойства оберега⁴⁶⁷. О супругах, не меняющих нижнее белье после совместной ночи, у печорских коми говорят: *вир вуджёр абу* (в значении — они остались совсем без *вуджёр*)⁴⁶⁸.

Вместе с тем, в повериях коми, магической силой наделялось мужское нижнее белье: для женщины хорошим оберегом считались мужские кальсоны, а также подвязка от них. Известно, что в прошлом коми женщины носили мужское нижнее белье в качестве ритуальной защиты в период месячных⁴⁶⁹. Нередко мужские кальсоны применялись в качестве магического средства для повышения плодovitости скота (хлестали корову, чтобы та принесла

⁴⁶⁴ Браун М.А. Экспедиция в Коми АССР в июле-августе 1967 г. Описание коллекции // Архив отдела этнографии Северо-Запада и Поволжья РЭМ. Оп. № 7366–48; 7366–49.

⁴⁶⁵ Записано со слов М.В. Сазановой (1928 г.р.), с. Важгорт, Удорский район РК.

⁴⁶⁶ Записано со слов А.А. Тюрниной (1917 г.р.), с. Чупрово, Удорский район РК.

⁴⁶⁷ Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян. С. 19–20.

⁴⁶⁸ Записано со слов М.Ф. Поповой (1914 г.р.) с. Конецбор, Печорский район РК. Ср.: Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. С. 28.

⁴⁶⁹ Записано со слов П.А. Тренева (1929 г.р.) и Е.П. Тарабукиной (1918 г.р.) с. Керчомья, Усть-куломский район РК.

приплод)⁴⁷⁰. По материалам В.П. Налимова, у вычегодских коми умершей вдове обязательно укладывали в гроб кальсоны и рубаху ее покойного мужа⁴⁷¹. По поверьям, одежда, нажитая супругами совместно, является оберегом не только каждого из них в отдельности, но и их взаимной привязанности. Считается, что можно легко разрушить эту связь, если повредить одежду жены или незаметно встряхнуть рубаху мужа, пока он моется в бане⁴⁷². У коми символом супружеской связи выступает платок, за концы которого молодые держались в ходе венчания⁴⁷³. После смерти одного из супругов, этот платок разрывается пополам: одна его часть укладывается в гроб усопшего, а другая — хранится у вдовы (или вдовца) до ухода ее (его) в мир иной⁴⁷⁴. В качестве символической гарантии верности будущего мужа подруги невесты дарили молодому специальные жениховы брюки (*жённик гач*), штанины которых сшивались вместе⁴⁷⁵.

Анализ фольклорных и обрядовых текстов коми показывает, что одежда могла осмысляться и как символическая мера человека, фиксирующая его переход в определенное социально-возрастное и физическое состояние (крещенный/некрещенный; женатый/неженатый; здоровый/больной; живой/мертвый). Отмеченные представления наглядно представлены в одном из фрагментов свадебного причета, в котором невеста сравнивает ритуал своего обряжения к венцу с собственной смертью:

⁴⁷⁰ Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян. С. 14.

⁴⁷¹ Из рукописных материалов: Налимов В.П. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrgjäneistä. Venäjäksi (1908). III. I. 40. 86. S. 307–309.

⁴⁷² Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 81.

⁴⁷³ Свадьба народа коми / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1968. С. 45; Смирнов И.Н. Пермяки // Известия общества археологии, истории, этнографии при Казанском университете. Т. IX. Вып. 2. 1891. С. 217–218.

⁴⁷⁴ Из рукописных материалов: Налимов В.П. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrgjäneistä. Venäjäksi (1908). III. I. 40. 86. S. 303.

⁴⁷⁵ Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. С. 77.

*Пыр этай менэ коксянь
кыеныс кок чуныйыэ
Юрсянь тай менэ пыр
на кыеныс юрсийыыэ
Кисян тай менэ пыр на
на кыеныс юрсийыыэ
Девическеес меньчум
нуэныс мада олэмес*

Вот уж чулками вязанными
покрывают мне ноги по пальцы.
Вот уж платком вязаным покрывают
мне голову по макушку.
Вот уж кофтой вязаной покрывают
меня с шеи по пальцы рук —
девичью мою
отбирают милую жизнь⁴⁷⁶.

Показательны в этом плане запреты, связанные с *кулон паськõм* (погребальной одеждой): нельзя примерять или показывать на себе, как следует надевать погребальный наряд — к чьей-либо скорой смерти. У печорских коми говорят, что «показывать кому-либо собственную *кулõн паськõм* — дразнить смерть»⁴⁷⁷. Случаи, когда пожилые люди надевали на себя в ходе календарных праздников или на чьи-либо поминки приготовленную для погребения одежду, однозначно расценивались окружающими как стремление человека поскорее уйти в мир иной⁴⁷⁸. Небезопасным для жизни человека считалось и ритуальное переодевание в «наряд» покойного для участия в святочных гаданиях⁴⁷⁹. В приведенных материалах отчетливо актуализируются представления о ритуальных функциях погребальной одежды — обряжение покойного (либо живого человека в его образ) осмысляется как символическое умерщвление посредством погребальной одежды. Представления о непосредственной связи исхода души усопшего с его одеждой нашли отражение в целом

⁴⁷⁶ *Микушев А. К.* Коми народные песни. Вып. II: Ижма и Печора. С. 62.

⁴⁷⁷ Записано со слов П. К. Каневой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴⁷⁸ Записано автором в 1990 г. со слов Ю. Е. Морозовой (1902 г. р.) дер. Пожмадор, с. Объячево, Прилузский район РК. О случаях, когда пожилые люди наряжались по большим праздникам в свою погребальную одежду, упоминается и в рукописных материалах В. П. Налимова по коми-пермякам (с. Трапезниково). См.: *Налимов В. П.* Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi (1908). III. I. 40. 86. S. 297.

⁴⁷⁹ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 233–234.

ряде поверий: одежду и белье, в которых умирал человек, обязательно выстирывали и хранили до полного истлевания на чердаке дома, если этого не сделать, то душа покойного будет страдать; нельзя обряжать покойного в цветную, узорчатую одежду — «иначе его душа не сможет обрести покой и будет ходить по воде и ждать пока платье вылиняет, а значит полегчает»; нельзя оставлять завязанными узлы на одежде погребаемого (на поясе, головном платке, на обуви и гайтане) в момент опускания гроба в могилу — в противном случае, покойник будет часто тревожить живых в их снах⁴⁸⁰. Соответственно, традицию подготовки для себя погребальной одежды, которая обязательно шьется без узлов на швах (аналогичным образом — без единого узелка — шьется ритуальная одежда для женщин, страдающих изгнать из своего тела шеву⁴⁸¹), можно трактовать и как стремление облегчить предстоящую смерть. До настоящего времени сохраняется запрет на ношение праздничной узорчатой шерстяной одежды, принадлежавшей усопшему. Такую одежду хранят в память об усопшем, но никогда не носят⁴⁸². Примечательно, что даже обычную повседневную одежду умершего человека, полученную участниками похорон «на помин его души», как правило, не носят, а рассматривают, скорее, в качестве оберега (сравни метафорическое название одежды, которую выкладывают на гроб усопшего для участников похорон, у вычегодских коми — *вой тӧӧ сайӛд* (букв. ‘укрытие, защита от северного ветра’)⁴⁸³.

Традиционное восприятие одежды как тени-оберега человека во многом определяло строгое соблюдение запретов, связанных с порядком каждодневного ее одевания, ношения и хранения.

⁴⁸⁰ *Налимов В. П.* Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjääneistä. Venäjäksi (1908). II. I. 39. 32. S. 381–389; *Сивкова А.* Приметная жизнь // Молодежь Севера, 5 апреля. 1991. С. 5.

⁴⁸¹ *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 130.

⁴⁸² Записано со слов М. И. Некрасовой (1927 г. р.) с. Куратово, Сысольский район РК.

⁴⁸³ *Сорвачёва В. А., Сахарова М. А., Гуляев Е. С.* Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 188.

До настоящего времени соблюдается определенная последовательность в одевании различных элементов комплекса одежды. Считается, что нарушение этого порядка чревато различными неприятностями для человека в течение всего дня. Не менее строго соблюдался и порядок снятия одежды перед сном. Так, например, сарафан предписывалось снимать с себя обязательно наизнанку и через голову, так как через ноги снимать — грех, «так только у покойника снимают». Для длительного хранения сарафан складывали особенно аккуратно («лист да пласт»), также предварительно вывернув наизнанку, и прятали в недоступное для посторонних взглядов место. Хранить сарафан, вывернутый наизнанку, можно только в сундуке — «если оставишь такой сарафан на ночь не укрытым — его потом черти будут носить»⁴⁸⁴. По этой причине повседневно носимую одежду, снятую на ночь, всегда оставляли не вывернутой наизнанку⁴⁸⁵. О человеке, не снимающем на ночь одежду, у печорских коми неодобрительно говорят: «Так спят только покойники»⁴⁸⁶. У сысольских коми о человеке лишь притворяющемся уснувшим в одежде скажут: «*Паськõмыс (дõрõмыс) сõмын узбõ* (т.е. у него одежда (рубашка) только спит)⁴⁸⁷. Любое переодевание в течение суток порицалось, поскольку воспринималось окружающими как *тунавны* (колдовство, ворожба). Женщины, надевая с утра сарафан, старались больше не снимать его в течение дня, а при необходимости надевали другую одежду поверх него⁴⁸⁸. Если охотник, собираясь на промысел, забывал что-либо одеть на себя сразу, то не переодевался второй раз дома,

⁴⁸⁴ Записано со слов П. К. Каневой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴⁸⁵ Записано со слов П. К. Каневой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴⁸⁶ Записано со слов П. А. Чувьюровой (1933 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴⁸⁷ *Жилина Т.И.* Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 113; Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. С. 49.

⁴⁸⁸ Записано со слов П.К. Каневой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район, и А. А. Тюрниной (1917 г. р.) с. Чупрово, Удорский район РК.

а брал забытую одежду с собой и одевал ее на себя только дойдя до лесной избушки — иначе не будет удачи в промысле⁴⁸⁹. Лишь в период праздников не возбранялось многократное переодевание в течение дня в разную одежду, хотя многие женщины и в этом случае одевали сразу по два-три сарафана, один под другой, и таким же образом несколько юбок для пышности наряда⁴⁹⁰.

Для коми сказок типичным является мотив превращения предметов домашней утвари в мнимый образ конкретного человека с помощью его личной одежды (например, обряжение ступы в сарафан девочки, спасающейся от преследования медведя)⁴⁹¹. Согласно поверьям коми, колдун, снявший свою одежду и перекувырнувшийся под стволом изогнутого дерева для превращения в зверя, навсегда рискует расстаться с человеческим обликом, если кому-либо удастся при этом похитить его одежду⁴⁹². В сказочном фольклоре и поверьях коми магической силой наделяется не только одежда в целом, но и отдельные ее элементы. Считается, что с помощью варежки можно легко определить найдется украденная вещь или нет: если подброшенная рукавица упадет на землю большим пальцем кверху — значит пропажа вскоре обнаружится⁴⁹³. Согласно фольклорным текстам коми вся сила легендарной чуди заключалась в чудесной шапке, а сила злого колдуна — в его черном платке⁴⁹⁴. Традиционно считается, что у человека можно легко спровоцировать головную боль, если подбросить несколько раз его шапку или покрутить ее у себя на руке.

В традиционном мировоззрении многих финно-угорских народов одежда осмысливается и как образ конкретного человека. При этом, одежда не только живого, но и умершего человека может

⁴⁸⁹ Записано со слов Г.П. Артеева (1943 г. р.) с. Муфтыга, Удорский район РК и А.А. Екимова (1930 г. р.) с. Муфтыга, Удорский район РК.

⁴⁹⁰ Записано со слов П.К. Каневой (1914 г. р.) с. Соколово, Печорский район РК.

⁴⁹¹ Оласё да вбласё. С. 21.

⁴⁹² Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 28–29.

⁴⁹³ Смирнов И. Н. Пермьяки. С. 287.

⁴⁹⁴ Оласё да вбласё. С. 41, 112.

выступать его символическим двойником. У салымских и юганских хантов в случае, когда умершего человека хоронят вдали от дома, его родственники совершают на родовом кладбище вторичные похороны символического двойника усопшего — черемуховой ветви, обряженной в одежду, принадлежавшую умершему⁴⁹⁵. У мордвы в ходе поминок на сороковой день в доме усопшего на лавке раскладывается одежда, принадлежащая покойному, в форме человеческой фигуры — символического двойника умершего⁴⁹⁶. Аналогичные представления характерны и для коми: так, например, у печорских коми зафиксированы случаи, когда вместо тела без вести пропавшего человека производило захоронение его символического двойника, изготовленного из одежды пропавшего. Мотивируются эти действия тем, что даже у пропавшего человека должно быть свое место на кладбище, куда могут вернуться его душа — для обретения вечного покоя, и его близкие — чтобы помянуть⁴⁹⁷.

В традиционном мировоззрении коми одежда отчетливо связывается с представлениями о *вуджёр* как тени-обереге человека. При этом, одежда осмысляется не только как покров тела человека от физического воздействия, но и как защита ее владельца от возможного злого умысла со стороны постороннего человека, колдуна или нечистой силы. Посредством символики одежды манифестируется не только определенный социально-возрастной статус, но и физическое состояние организма человека (например, младенца и усопшего). В традиционных календарных ритуалах, связанных с преодолением состояний неопределенности и непредсказуемости в пространстве–времени, одежда человека рассматривается одновременно и как ‘граница’ от воздействия иного мира, и как средство установления контакта с потусторонним миром. В семейной обрядности и любовной магии коми

⁴⁹⁵ Записано автором в 1992 г. со слов А. Д. Каюкова (1940 г. р.) на стойбище Пунси, р. Салым, Нефтеюганский район, Тюменская область.

⁴⁹⁶ Александров Н. А. Мордва, мешеряки и тептяри. М., 1900. С. 19.

⁴⁹⁷ Записано в 1997 г. А. А. Чувьоровым в дер. Скаляп, Троицко-Печорский район РК.

целостность личной одежды супругов выступает метафорой их близости и символом семейного благополучия. В лечебно-магической практике коми одежда рассматривается как образ и мера тела конкретного человека. При этом, как уже отмечалось выше, в традиционном мировоззрении коми в одном семантическом поле находятся такие понятия, как *муртӧс*, *ки-кок*, *юр мурталӧм* (мера, измерение человека); *дзоньвидзалун* (целостность организма, здоровье человека); *мортъяммыны*, *мортсявны*, *мортӧ пӧрны* (очеловечиться, стать человеком, превратиться в человека). Если в славянской традиции действия по измерению тела человека соотносились непосредственно с ритуалом «вымеривания из тела болезни»⁴⁹⁸, то в лечебной магии коми аналогичные процедуры, скорее, можно охарактеризовать как диагностические и профилактические. Рассмотренные в настоящей работе некоторые варианты ритуального конструирования и деконструирования тела человека позволяют предположить, что в традиционной для коми антропологической концепции «живого» принципиальное значение имеет поддержание целостности, стабильности дихотомии «тело человека/душа–тень человека»⁴⁹⁹, идентифицирующей по-сторонность живого человека.

⁴⁹⁸ Толстая С.М. Символические заместители человека в народной магии. С. 74–75.

⁴⁹⁹ Ср. описанные выше представления о *вуджӧр* как о физической тени человека, и тени-обереге человека. Подробнее см.: Шаранов В.Э. Вуджӧр I; Вуджӧр II // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 123–127.

ГЛАВА 3

Местночтимые святыни в пространстве – времени заветных и храмовых сельских праздников

3.1. Из истории изучения традиционной календарной обрядности коми

В 70–90-х гг. XX в. этнографическое изучение календарной обрядности коми в основном было ориентировано на реконструкцию, рассмотрение типологии и изучение символики традиционных праздников, бытовавших на территории Коми края в XIX – начале XX в. В частности, речь идет о цикле содержательных работ Н. И. Дукарт, исследования которой были основаны не только на архивных и ранее опубликованных материалах, но и на результатах полевых исследований в среде сельских коми. Благодаря обширным полевым разысканьям Н. И. Дукарт в научный оборот был введен новый значительный материал, касающийся святочных персонажей, масок и способов ряженья, новогодних игрищ и гаданий, а также молодежных развлечений, приуроченных к весенне-летнему циклу. В интерпретации описываемых явлений Н. И. Дукарт придерживалась научной традиции, исходящей из признания возможности обнаружить исторические корни этнографических явлений, в том числе ритуалов и игр. Семантика большинства календарных обрядов, гаданий и игр коми рассматривалась Н. И. Дукарт в связи с магией плодородия⁵⁰⁰. В монографическом исследовании Н. Д. Конакова «Коми охотники и рыболовы», в частности, были обобщены ма-

⁵⁰⁰ Дукарт Н. И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX – начала XX в. // Вопросы истории Коми АССР (XVII – нач. XX вв.). Сыктывкар, 1975. С. 141–152; Дукарт Н. И. Святочная обрядность коми конца XIX – начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 91–103.

териалы по календарной обрядности промыслового населения коми XIX – начала XX в.⁵⁰¹ Позднее им же был предложен один из возможных подходов в решении вопроса о символике традиционного промыслового календаря коми⁵⁰². В научно-популярной книге Н.Д. Конакова «От святок до сочельника» были систематизированы обширные литературные, архивные и полевые материалы автора по христианскому календарю в традиционной культуре коми, а также обозначена определенная этнокультурная специфика символики календарных обрядов различных этнографических групп коми⁵⁰³. В 80–90-е гг. XX в. Д.А. Несанелис в цикле статей обобщил и проанализировал данные, касающиеся молодежных развлечений, посиделок, состязаний, святочных ряжений, календарных праздников и обычаев⁵⁰⁴. В обобщающей монографии «Раскачаем мы ходкую качель» Д.А. Несанелис рассмотрел традиционные формы досуга молодежи (сравнительный анализ игр, этикета и ритуалов) в контексте календарной обрядности коми, что позволило выявить взаимосвязь календарных обрядов как с древними мифологическими, так и христианскими религиозными представлениями⁵⁰⁵.

Изучение традиционной календарной обрядности, связанной с местночтимыми святынями у современных коми. Современные этнографические исследования календарной обрядности коми убедительно свидетельствуют о том, что христианский церковный календарь, включающий храмовые и заветные

⁵⁰¹ *Конаков Н.Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. 249 с.

⁵⁰² *Конаков Н.Д.* Древнекоми промысловый календарь: стиль календаря. 24 с.; *Конаков Н.Д.* Календарная символика уральского язычества (бинарный зоморфный код). 46 с.

⁵⁰³ *Конаков Н.Д.* От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. 128 с.

⁵⁰⁴ *Несанелис Д.А.* Старинная игра детей коми «гбрд гача»: опыт семантического анализа. С. 80–89; *Несанелис Д.А.* От Рождества Христова до Крещения: Традиционные святочные обычаи и развлечения в коми деревне. С. 62–74; *Несанелис Д.А.* Детские игры коми. С. 201–209.

⁵⁰⁵ *Несанелис Д.А.* Раскачаем мы ходкую качель: традиционные формы досуга Коми края (вторая половина XIX – первая треть XX в.). 168 с.

праздники, является неотъемлемой составляющей традиционной духовной культуры коми народа⁵⁰⁶. В рамках этнической культуры любой традиционный праздник может быть определен как один из механизмов трансляции народной культуры⁵⁰⁷. В период, когда происходит возвращение традиционных православных праздников в лоно церкви, возрастает актуальность исследования регенерирующих способностей традиционной культуры и, соответственно, динамики традиционного мировоззрения в современных условиях. В связи с этим представляется очевидной необходимость не только диахронного, но и синхронного подходов в изучении цикла традиционных календарных праздников. Актуальность такого подхода подчеркивается в классических исследованиях П.Г. Богатырёва: «...пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов <...> перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр...»⁵⁰⁸.

Систематические исследования темы народного христианства у современных коми начали проводиться с конца 80-х гг. прошлого века. В цикле публикаций фольклористов и этнографов ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, СыктГУ (Сыктывкар) и РЭМ (С.-Петербург) были представлены результаты полевых исследований

⁵⁰⁶ *Дукарт Н.И.* Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX – начала XX в. С. 141–152; *Конаков Н.Д.* От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. 128 с.; *Несанелис Д.А.* Раскачаем мы ходкую качель: традиционные формы досуга Коми края (вторая половина XIX – первая треть XX в.). 168 с.

⁵⁰⁷ *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX вв.). СПб., 1994. С. 3–5.

⁵⁰⁸ *Богатырёв П.Г.* Вопросы теории народного искусства. С. 178–179. Финский фольклорист М. Кууси писал по этому поводу: «...современный исследователь фольклора стоит перед такой же проблемой, перед какой может оказаться археолог будущего, если перед ним вдруг откроется раскоп, в котором по какой-то нелепой случайности оказались перемешанными экспонаты этнографического музея и современного универмага». См.: *Kuusi M.* Sydänkalevalainen eriikka. S. 24.

о традиции, связанной с почитанием сельских святынь и проведением внехрамовых служб без участия священников у современных коми⁵⁰⁹. Некоторый опыт в изучении заветных и храмовых праздников, проводимых у современных вычегодских, удорских и ижемских коми представлен в цикле статей автора настоящей работы⁵¹⁰. Фольклорист А.В. Панюков в работах рассматривает материалы о календарных обрядах и поверьях, связанных с почитанием «явленных» икон у современных сельских коми⁵¹¹. В совместных публикациях по верхневыхегодским коми, в частности, А.А. Чувьуров и О.Н. Смирнова обсуждают: роль этноконфессионального фактора в формировании локальных особенностей обрядовой практики⁵¹², предлагают опыт типологии местночтимых святынь⁵¹³, а также выделяют определенную «иерархию» почитаемых сельских святынь у современных сельских коми: «места, которые почитаются жителями разных деревень» и топографиче-

⁵⁰⁹ Лимеров П.Ф. Народные праздники на Вашке // Родники Пармы. 1993. Вып. 3. С. 39–44; Панюков А.В. Традиции и современность: культ икон в современной культуре коми // Вестник культуры. 2000. № 1. С. 43–47; Чувьуров А.А. Заветные праздники коми-зырян // Музеи и краеведение. Труды НМРК. Вып. 3. Сыктывкар, 2001. С. 183–190; Лимеров П.Ф. «Святая Пятница Параскева, моли Бога о нас!...» // Арт (Лад). 2005. № 3. С. 110–121.

⁵¹⁰ Шаранов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. 30 с.; Шаранов В.Э. Kansanomainen ortodoksisuus Komissa. S. 55–66; Шаранов В.Э. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2001. С. 148–168.

⁵¹¹ Панюков А.В. Традиции и современность: культ икон в современной культуре коми. С. 43–47.

⁵¹² Чувьуров А.А. Из истории древнего благочестия народа коми: старообрядчество на Верхней Вычегде // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. М., 2002. С. 461–473; Tchouviourov A. A., Smirnova O. N. Confessional Factor in the Ethno-Cultural Processes in Upper-Vychegda Komi // Pro Ethnologia 15. Multiethnic Communities in the Past and Present. Tartu, 2003. P. 169–196.

⁵¹³ Чувьуров А.А., Смирнова О.Н. К типологии деревянных крестов у коми-зырян // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 78–83; Чувьуров А.А. Заветные праздники коми-зырян // Музеи и краеведение. Труды НМРК. Вып. 3. Сыктывкар, 2001. С. 183–190.

ские объекты, «известность которых не выходит за пределы одной сельской округи»⁵¹⁴.

В настоящей работе автор приводит результаты систематических полевых исследований 90-х гг. XX в. и начала XXI в. по заветным⁵¹⁵ и храмовым сельским праздникам, традиция проведения которых без участия священников сохраняется у различных этнографических групп коми до наших дней. Некоторые из этих праздников могут быть названы «этнографическими памятниками»: праздник Благовещения Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (7 апреля н. ст.) в с. Сизябск на р. Ижме; праздник Чудотворной иконы Параскевы-Пятницы (приурочен к девятой пятнице после Пасхи) в дер. Кривой Наволок на р. Вашке; «Крест лун» (8 сентября н. ст.) в с. Усть-Куломе на р. Вычегде; День поминовения угодника Оникая (17 ноября н. ст.) в с. Латыге на р. Мезени. В работе не рассматриваются традиционные формы проведения досуга, в частности, семей-

⁵¹⁴ Чувьуров А. А., Смирнова О. Н. «Святые» и «святые места» в традиционной культуре верхневьчегодских коми // Музеи и краеведение. Труды НМРК. Вып. 4. Сыктывкар, 2003. С. 149–164; Смирнова О. Н., Чувьуров А. А. К вопросу об изучении молебнов и служб вне храма в народной культуре коми во второй половине XX века // Музеи и краеведение: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Труды НМРК. Вып. 6. Сыктывкар, 2007. С. 310–325.

⁵¹⁵ Под «заветной» традицией в этнографической литературе по славянским и финно-угорским народам понимаются календарно приуроченные обрядовые действия, совершаемые у природных топографических объектов, либо у памятников, воздвигнутых в память о каких-либо кризисных событиях (актуализированных в местных исторических преданиях и мифологических сюжетах), а также ритуалы, совершаемые в этих местах окказионально, с целью символического преодоления кризисных состояний в жизни индивида или социума сельской общины. Подробнее об этом см.: Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 213–230; Винокурова И. Ю. Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. С. 120–121; Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Расы и народы. Вып. 25. М., 1998. С. 166–168; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни северо-запада России. СПб., 1998. С. 82, 98; Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифологической традиции XIX–XX вв.. М., 2003. С. 264–275.

но-бытовая (гостевая) часть праздников⁵¹⁶. С целью выяснения факторов, обуславливающих регенерацию традиции⁵¹⁷ проведения храмовых и вне храмовых служб и крестных ходов без участия священников у современных сельских коми, внимание акцентируется на динамике пространственно-временной организации традиционных праздников, современных обрядах и поверьях, связанных с местными святынями, а также на роли «хранителей» сельских святынь в поддержании традиции проведения определенных коллективных и индивидуальных ритуалов. В частности, разбирается вопрос о «мужской» и «женской» традициях в проведении заветных праздников и ставится задача определения круга причин, лежащих в основе механизма сохранения у современных коми цикла богородичных праздников, главными участниками которых, по традиции, являются женщины и дети.

В современных фольклорно-этнографических работах по народному православию к сельским/деревенским/местным святыням исследователи относят не только «ландшафтные объекты артефактического и природного происхождения»⁵¹⁸, но и все объекты, связанные в народном сознании с христианскими персонажами, событиями или обрядами, производимыми собственно носителями традиции⁵¹⁹. Речь идет не только о природных объек-

⁵¹⁶ Эти темы стали предметом цикла специальных исследований в работах фольклористов и этнографов ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. См., в частности: *Несанелис Д.А.* Раскачаем мы ходкую качель: традиционные формы досуга Коми края (вторая половина XIX – первая треть XX в.). 168 с.; *Савельева Г.С.* Традиции рождественских игрищ села Нившера Корткеросского района Республики Коми (по материалам Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН) // *Studia Juvenalia*: сборник работ молодых ученых ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2003. С. 144–150.

⁵¹⁷ О проявлении регенерирующих (порождающих) способностей традиционной культуры в контексте функционирования заветных праздников см. известную работу: *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. С. 216.

⁵¹⁸ *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни северо-запада России. С. 12–16; *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифологической традиции XIX–XX вв. С. 264–265.

⁵¹⁹ *Мороз А.Б.* Сакральная география Каргополя // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002. С. 94–109.

тах сакральной топографии (священных источниках и водоемах, почитаемых камнях-следовиках и священных деревьях и рощах) и различных типах обетных крестов, но и почитаемых местных иконах и сельских часовнях, а также не восстановленных в полной мере до настоящего времени православных сельских храмах, которые по разным причинам находятся в ведении не священника (представителя официальной православной церкви), а местного населения, в среде которого, как правило, выбирается хранитель храма или часовни. Нередко такие хранители выступают не только инициаторами реставрации храмов, но и принимают на себя роль духовного лидера общины, а все обряды, производимые в церкви или часовне, а также за ее пределами, совершаются под их руководством. Как справедливо отмечает в своих работах А.Б.Мороз, даже «присутствие или участие священника в обряде само по себе не выводит его из сферы народного христианства, а грань между собственно церковными и народными религиозными обрядами может быть весьма зыбкой»⁵²⁰. Как уже отмечалось выше, в настоящей работе целенаправленно акцентируется внимание на неканонической христианской обрядности, проводимой современным сельским населением коми в храме и за его пределами без участия священника.

3.2. Ижемские коми

Храм и праздник Благовещения Пресвятой Богородицы.

В августе 1854 г. в с. Сизябске на р. Ижме был освящен храм, построенный во славу Благовещения Пресвятой Богородицы. К постройке каменной однопрестольной церкви в честь Благовещения Пресвятой Богородицы приступили в 1843 г. Церковь вчерне была достроена в 1846 г., как вдруг в день поднятия креста главный купол вместе со сводом обрушились, причем упали находившиеся в то время наверху здания 12 человек, двое из которых тогда же погибли.

⁵²⁰ Мороз А.Б. Сакральная география Каргополя. С. 94–109. *Сурво В.В.* Образы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии. Helsinki, 2014. С. 163–178.

По устройству нового свода храм был освящен 23 августа 1854 г.⁵²¹ Известно, что в период христианизации народов Сибири и Севера Первосвятители строили на их землях Благовещенские храмы как символ «просвещения, яко же и Благовещенье спасения нашего б начало»⁵²². Примечательно, что именно из с. Сизябска ижемские олениводы — православные христиане — отправлялись после праздника Благовещения на летовку в тундру, где нередко встречались с ненцами и хантами в ходе кочевья⁵²³. Отношение к с. Сизябску как к «форпосту» на границе с тундрой нашло отражение и в фольклоре ижемских коми:

<i>Благовешенской ми мунім</i>	С Благовещенского мы выехали
<i>первее прихедысь,</i>	первого прихода,
<i>Славнэй на мие мунім Сизяыб</i>	Со славного сизябского мы
<i>базарыс шӧрысь,</i>	выехали базара,
<i>Яран кералэма мие</i>	По оленьей тропе мы поехали,
<i>мунім вӧргыс кузя</i>	проложенной ненцами,
<i>Чӧрнэй нин мие мунім</i>	В черную мы
<i>тундрагыс шӧре...</i>	поехали тундру... ⁵²⁴

Величественное каменное строение Благовещенского храма в прошлом венчали легкие купола: четыре купола в знамение четырех Евангелий окружали центральную главу храма; купол над алтарной частью — в честь Богородицы. Внутри храм был расписан фресками на евангельские сюжеты. В восточной стене храма был искусно выполнен цветной витраж с изображением Пресвятой Девы Марии, которое каждое утро словно оживало в лучах восходящего солнца. Старожилы села рассказывают, что раз в год, на Благовещение, «когда солнце играет», дева Ма-

⁵²¹ Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии. Вып. II. Издание Архангельского Епархиального церковно-археологического комитета. Архангельск, 1895. С. 362–363.

⁵²² Святой Стефан Первосвятитель // Ученые записки императорского Казанского университета. Т. 4. Казань, 1868. С. 50.

⁵²³ Записано со слов С. Л. Чупрова (1928 г. р.) с. Кипиево, Ижемский район РК.

⁵²⁴ *Микушев А. К.* Коми народные песни. Вып. II.: Ижма и Печора. С. 23.

рия озаряла прихожан храма своей радостью. Матери говорили своим дочерям: «...смотрите, как вам Богородица улыбается!»⁵²⁵ Местные жители в с. Сизябске Благовещенье Пресвятой Богородицы называют «самым большим праздником у Бога <...> если этот праздник возвеличивать будешь, то Ен выносливый и невидимый тебе обязательно поможет и спасет <...> и сам того знать не будешь...»⁵²⁶. И действительно, Благовещенье — один из великих праздников как в церковном, так и народном календарях. Размышляя над символикой старинной иконы Благовещения, П. А. Флоренский писал: «Праздник Благовещения, космически, — праздник весеннего равноденствия: хотя в настоящее время празднование Благовещения отстало от равноденствия на 13 дней, но во втором веке равноденствие считалось 24 марта, то есть праздником весны. И, как в моменте весеннего равноденствия заключена, как в зерне, вся полнота космического года, так же в праздники Благовещения Пресвятой девы содержится, как в бутоне, вся полнота церковного года. В прошлом Благовест считался не только началом весны, но и началом года. Богородица почиталась, как "всех времен года благословение"⁵²⁷. По повериям ижемских коми, уже в начале апреля на реках Ижме и Печоре можно услышать крик кукушки, которая, по словам местных жителей, не только «благовестит» о приходе весны, но и предупреждает о том, что до наступления Благовещенья нельзя начинать новую большую работу — иначе Бог накажет. Первый весенний гром — это небесная кара тем, кто нарушает этот запрет. Легенда рассказывает: «...однажды кукушка свила на Благовест себе гнездо и снесла выводок. После этого у нее гнездо вместе с выводком теряться стало. С тех пор она и кукует: кукку-кольны! кукку-пукты-кольны!.. (т. е. — оставляю на

⁵²⁵ Записано со слов А. Е. Чупровой (1906 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵²⁶ Записано со слов П. М. Семяшкиной (1907 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵²⁷ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. I. Ч. II. М., 1990. С. 542–543.

пропажу, оставляю на произвол судьбы). Говорят, если «хозяйка на Благовещенье будет мыть пол, то дом провалится под землю — хорошая хозяйка в этот день и решето (сито) не тронет»⁵²⁸. В 80-е гг. XX в. фольклористом Ю.Г. Рочевым у вычегодских коми (с. Нившера) зафиксирован другой вариант легенды о наказании кукушки: «На Благовещенье кукушка свила гнездо на куполе церкви. Бог за это ее и наказал — с тех пор она и осталась без гнезда...»⁵²⁹. В прошлом ижемские коми-оленоводы отправлялись на летовку только после Благовещения. Пожилые информанты рассказывают случай: «...один оленевод собрался уходить со стадом в тундру накануне праздника Благовещенья. Другие пытались его отговорить, но он только чертыхался при этом. В то лето у него убило молнией несколько десятков оленей, а сам он провалился в болото — в землю запихало его — едва смогли вытащить... У нас считается, что накануне Благовещенья нельзя начинать большую работу, отправляться в дорогу, а тем более ругаться — иначе Бог накажет»⁵³⁰. По свидетельствам информантов, в начале XX в. на Благовещенье в с. Сизябск собирались жители из многих селений, расположенных на Ижме и Печоре. Из Усть-Цильмы выходили накануне, за неделю, чтобы успеть на Благовещенье в Сизябск. Приезжали на праздник и представители некоторых ненецких родов, принявшие православную веру. В оленеводческо-промышленом календаре ненцев и хантов с днем Благовещения хронологически совпадает начало весенних перекочек. В этот день у ненцев и хантов отмечается «вороний праздник»⁵³¹. Накануне праздника – поздно вечером 6 апреля — в Сизябск одновремен-

⁵²⁸ Записано со слов П.М. Семяшкиной (1907 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵²⁹ Устное сообщение Ю.Г. Рочева, 1995 г.

⁵³⁰ Записано со слов С.Л. Чупрова (1928 г. р.) с. Кипиево, Ижемский район РК.

⁵³¹ Ср. название дня Благовещения у обских коми — «куваркан лун», т. е. «вороний день». По повериям хантов, ворона не только приносит весну, но и выступает покровительницей женщин и детей (записано автором в 1994 г. со слов А.И. Ребась (1933 г. р.) с. Вершина-Войкары, Шурышкарский район, Тюменская область).

но по разным дорогам съезжалось до нескольких сотен оленьих и конных упряжек с гостями, которые привозили с собой приношения для церкви (телят, туши оленьего мяса, другие продукты и целые возы сена). В начале XX в. у Благовещенского храма в этот день собиралось до 300 оленьих упряжек⁵³².

По повериям, уже сам путь к Благовещенскому храму может принести избавление от греха и исцеление от болезней. Больные и страждущие избавления от греха давали обет совершить «трудный путь во искупление и спасение». Из с. Ижмы до сизябского храма они проходили семикилометровый путь на коленях, преодолевая несколько подъемов и спусков, делая в дороге несколько остановок. Чтобы успеть к утренней службе, выходили из Ижмы глубокой ночью. Поскольку в это время года на дорогах держится еще крепкий снежный наст, паломники обматывали ноги тряпьем, либо одевали высокую меховую обувь — «шум от идущих на коленях по снежному насту по всей округе ночью разносился накануне Благовещенья»⁵³³. По рассказам очевидцев, пожилые женщины опирались при этом руками о землю и нередко сажали себе на спину маленьких детей⁵³⁴. В начале XX в. известным коми этнографом А. С. Сидоровым был зафиксирован аналогичный ритуал избавления от шевы с помощью младенца. Исследователь отмечает, что «...младенец считается чистым <...> и действует по воззрениям коми укромощающим образом на злую силу». Примечательно, что ритуал, описанный А. С. Сидоровым, проходил в храме на праздник Рождества Пресвятой Богородицы⁵³⁵. Отметим, что, по повериям коми, можно защититься ночью от нечистой силы, если лечь в доме между двумя малолетними детьми⁵³⁶. Со-

⁵³² Записано со слов А. Е. Чупровой (1906 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵³³ Записано со слов А. Е. Чупровой, 1906 г.р., с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵³⁴ Записано со слов Д. Ф. Чупрова, 1930 г.р., с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵³⁵ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. С. 86.

⁵³⁶ Записано со слов А. Е. Ефремовой (1921 г. р.) дер. Кырныш, Усть-Куломский район РК. По материалам В. П. Налимова, у вычегодских коми считается, что в упомянутой выше ситуации дети без зубов бессильны перед действием

вершая такой путь, его участники как бы повторяли путь Христа на Голгофу, в надежде на телесное и духовное воскрешение. На коленях они обходили по солнцу и храм, отдавая крестное знамение на каждый из куполов, после чего зажигали свечи в храме у иконы Благовещения и до обедни стояли в храме на коленях⁵³⁷. Со второй половины 30-х гг. XX в. Благовещенская церковь разделила судьбу большинства храмов: сначала была превращена в склад, а позже — в клуб. В 1936 г. был арестован последний священник сизябского прихода — отец Александр. В этом же году сняли колокол с деревянной колокольни, которую в последствии разобрали. На каменном фундаменте колокольни сегодня стоит жилой дом. В эти же годы к очередной «Комсомольской Пасхе» было приурочено празднество в духе новой эпохи: девушкам комсомолкам дали задание соскоблить со стен в храме росписи с изображениями святых. В прошлом девушки приходили в храм перед Пасхой для того, чтобы вымыть полы, окна и церковную утварь⁵³⁸. Но даже после закрытия храма традиция проведения праздника в селе не угасла. Прихожане тайно вырубili в восточной стене храма нишу, в которую ставили свечи в день Благовещения, как бы оживляя лоно церкви⁵³⁹. Там же, у ниши, устраивали молебен во славу Пресвятой Богородицы. Каждый год в ночь накануне праздника у церковной стены загорались десятки, а порой и сотни огней. От поставленных в нишу свечей воск стекал на землю ручьями⁵⁴⁰.

В полевых отчетах Ю.В. Гагарин приводит сведения о том, как отмечался праздник Благовещения в с. Сизябск в начале

нечистой силы // Из рукописных материалов: *Налимова В. П. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrjäineistä. Venäjäksi* (1908). III. I. 40. 96. S. 543.

⁵³⁷ Записано со слов А.Е. Чупровой (1906 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵³⁸ Записано со слов А.Е. Чупровой (1906 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

⁵³⁹ См. фото, опубликованное в работе: *Шаранов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. Сыктывкар, 1995. С. 22.*

⁵⁴⁰ Записано со слов В.Ф. Терентьевой (1904 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

70-х гг. XX в.: «Около церкви (хотя она и недействующая) собирается большое количество верующих — иногда до 120–200 чел. Приходят они с Мохчи, Ижмы, Брыкаланска, Гама пешком — ехать на автобусе на моление считается грехом. Последние метры до церкви некоторые ползут на коленях <...> Часть верующих обирается в доме Татьяны Федоровны Вокуевой, у которой хранится икона с изображением Благовещения»⁵⁴¹.

Особенно много народа стало собираться у храма в начале 90-х гг. XX в. И не только на Благовещенье, но и на другие церковные праздники. По просьбе верующих, местные власти соорудили у ниши в стене храма бетонные подмости, чтобы каждый желающий мог поставить свечу. В 1993 г. сизябский храм был возвращен вновь зарегистрированной православной общине, которую сначала возглавила Алла Дмитриевна Канева, а затем — Евдокия Степановна Чупрова. Каждый год в ночь на Благовещенье они встречают в храме непрерывный людской поток — гостей из сел Картаель, Вертеп, Щельяюр, Кельчиюр, Усть-Цильма и других отдаленных селений. Первые прихожане появляются в храме еще с вечера 6 апреля. В основном это пожилые женщины, одетые, по традиции, словно монахини, в темные малицы с капюшонами (на Ижме говорят: «До Пасхи не едят мяса и ходят в малицах»). К позднему вечеру в церковь приходит и молодежь. Прежде чем войти в храм, прихожане трижды обходят его вокруг, отдавая крестные знамения и поклоны на некогда венчавшие церковь купола. На Благовещение в центре храма устанавливают на столах деревянные лотки, куда прихожане ставят зажженные свечи. На деревянной сцене (долгое время в храме располагался сельский клуб) сооружается импровизированный алтарь, на который устанавливается храмовая икона Благовещения, сохраненная местными жителями после закрытия церкви в Сизябске в 30-е гг. XX в. Постоянно — до глубокой ночи — в стенах храма находятся дети, которые собирают из лотков потухшие свечи либо просто наблюдают за прихожанами, расположившись на сцене за «алтарем». В ночь на Благовещение образ

⁵⁴¹ Гагарин Ю. В. Северный этнографический отряд. Научный отчет // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 98. Л. 148.

Пресвятой Девы Марии озарен светом от многих сотен зажженных свечей. Часами люди стоят в храме, словно в ожидании чуда. Многие пожилые люди обходят стены храма и отдают крестные знамена на тени, оставшиеся от святых ликов. В 9 часов утра в храме начинается служба — пожилые женщины поют молебен, стараясь придерживаться церковного канона. Праздничная служба продолжается до обеда. В 1994 г. благовещенскую службу в Сизябске проводил иеромонах Питирим, но не в храме, а в спортивном зале сельской школы. Лишь в 1995 г., впервые с 30-х гг. XX в., праздничную службу на 7 апреля провел в слегка подремонтированном внутри сизябском храме иеромонах Иона, приехавший для этого из Ульяновского монастыря. В последние годы праздничные службы в сизябском храме проводит священник, который приезжает на праздники из с. Ижмы. Однако до настоящего времени храм полностью не восстановлен и не передан в полное управление священнику. Именно этим, вероятно, во многом обусловлено сохранение описанной выше неканонической пространственной организации праздника Благовещения в современном с. Сизябске. В данном случае традиция проведения местного престольного праздника в большей степени ориентирована на локальную фольклорную традицию, что закономерно актуализирует комплекс традиционных для коми неканонических обрядов, проводимых за пределами храма без участия священника.

Обетные кресты у ижемских коми. Если в ночь на Благовещенье в храм приходят по одному — совершая путь «по завету», или семьями, то утром 7 апреля жители с. Сизябска и приезжие направляются к церкви крестным ходом, который начинается от обетного креста, расположенного на выходе из села, по дороге на кладбище⁵⁴². Трехметровый шестиконечный крест стоит на территории усадьбы одного из старожилов Сизябска — Я.В. Канева (1907 г.р.), неоднократно вступавшего в диалог-конфликт с местными властями за сохранение обетного креста. По свидетельствам

⁵⁴² В 1993 г. автору удалось зафиксировать на видеопленку крестный ход 7 апреля в с. Сизябск // Архив отдела этнографии ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Видеозаписи полевых материалов по Ижемскому району РК, 1993–1995 гг.

местных жителей, этот крест был установлен на самой окраине села еще в середине XIX в. Неоднократно деревянный трехметровый крест падал из-за ветхости, но впоследствии всегда обновлялся сельчанами (на старый остов креста укреплялись новые деревянные покрытия) и вновь устанавливался на прежнее место у дороги, ведущей на старое кладбище — для того, «чтобы покойные не тревожили сельчан». В ходе этнографической экспедиции 1995 г. крест был зафиксирован, покоящимся на земле. В настоящее время крест вновь установлен, но слегка накренился и опирается на стену рядом стоящих хозяйственных построек. Остов креста увешан белыми, синими и зелеными пеленами с вышитыми на них четырех- и шестиконечными крестами из ткани контрастного цвета. По рассказам местных жителей, такие пелены женщины прикрепляют на крест «по завету». Ритуал этот совершается тайно в ночь на 9 августа с произнесением молитв об исцелении от болезней. Современные жители с. Сизябска считают, что этот обетный крест был установлен в XIX в. во славу святого великомученика Пантелеймона, который почитается у ижемских коми как целитель. Как правило, «заветную» пелену с крестом стараются шить из фрагмента одежды, которую носил заболевший человек. Некоторые сельчане прикрепляют к Пантелеймонову кресту пелены с вышитыми крестами и накануне Илля лун (2 августа) для оберега от болезней оленей и домашнего скота — согласно местным поверьям, Илья-пророк считается покровителем домашнего скота. По свидетельствам старожилов села известно, что в прошлом, по весне, в день первого выгона скота (*луд выв лун*) у Пантелеймонова креста проводился «*скот молебен*» — священник освящал оленей, коней, коров, так же как и на Благовещенье у храма⁵⁴³. По полевым материалам Ю. А. Крашенинниковой, зафиксированным в с. Сизябске в 2003 г., местные жители утверждают, что раньше в разных концах села было установлено несколько деревянных крестов. Отмечается, что еще в 1950-х гг. в Сизябске стояло шесть крестов, каждый из которых имел свое название. Они «закрыва-

⁵⁴³ Записано со слов П. М. Семяшкиной (1907 г. р.) с. Сизябск, Ижемский район РК.

ли» ведущие в селение дороги, оберегая село от нечистой силы, болезней и падежа скота⁵⁴⁴.

О.В. Голубкова отмечает, что и в других селах коми-ижемцев, живущих по нижнему течению р. Ижмы (деревни Бакур, Кырмыш, Ёль), были зафиксированы сведения о традиции сооружения деревянных крестов на окраинах селений. По сообщениям жителей дер. Бакур, после массового падежа скота в 1920-е гг., местные жители поставили обетный деревянный крест на окраине селения, на высоком берегу р. Курьи. После установки креста мор скота прекратился. Впоследствии местные жители регулярно ходили к кресту молиться, обращались с просьбами об избавлении от болезней. Простоял этот крест до конца 1940-х гг. По наблюдениям О.В. Голубковой, традиция установки или восстановления обетных крестов существует у ижемских коми и сегодня, переживая современную модификацию. Так, в дер. Ёль три года назад был поставлен деревянный шестиконечный крест с двускатной крышей на территории усадьбы молодого предпринимателя. Инициатором выступила его мать. По ее словам, раньше (в годы ее детства, т. е. в 1940-е гг.) неподалеку от этого места стоял деревянный крест. Там, где сейчас находится усадьба сына, был конец деревни, здесь никто не жил. Хозяйка дома рассказывает, что: «... крест нужен, чтобы дела шли хорошо. Было у него (у сына — В.Ш.) все плохо. Молилась я, обещала Богу крест поставить, какой раньше стоял. Выпросила, чтобы сын установил. И хорошо все в семье и на работе стало»⁵⁴⁵.

3.3. Удорские коми

Храм, образ и праздник Параскевы-Пятницы. По традиции, характерной для европейского севера-востока России, часовни в честь Параскевы-Пятницы воздвигались на перекрестках до-

⁵⁴⁴ Голубкова О.В. Священные кресты у ижемских коми (по материалам экспедиции 2003 г. в Ижемском районе республики Коми) // Сибирский этнографический вестник. 2003. № 16 (17). — URL: Режим доступа: [<http://www.sati.archaeology.nsc.ru/sibirica/pub/index.html?id=1538>]; Голубкова О.В. Душа и природа: Этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2009. С. 44–45.

⁵⁴⁵ Там же.

рог и у источников воды⁵⁴⁶. Одна из таких часовен была построена в начале XVIII в. на р. Вашке в дер. Кривой Наволок (Көдж), в которой местным праздником считается Девятая пятница от Пасхи. По свидетельству Е. Э. Кнатц, на Русском Севере еще в конце 20-х гг. XX в. «одним из самых популярных» весенних праздников являлась Девятая пятница⁵⁴⁷. Известно, что на территории Коми края этот день традиционно отмечался так же у вымских (с. Онежье), прилузских (с. Прокопьевка), удорских (дер. Крестовки, с. Ертом) и сысольских (с. Ыб) коми⁵⁴⁸. По преданию, в часовне хранилась чудотворная икона «Святой Пятницы Параскевой Нареченной» (в настоящее время утрачена и заменена работой современных иконописцев). Часовня сохранилась до наших дней и считается древнейшим памятником деревянного зодчества на территории Республики Коми⁵⁴⁹. Старожилы села рассказывают, что часовню неоднократно пытались разрушить: «...тот человек, который сбросил колокол с часовни, умер в страшных мучениях — в течение недели покрылся язвами и истек кровью; в тридцатые годы местные комсомольцы скрывались в лесах, когда начальство пыталось заставить их распилить храм на дрова; в 60-е годы спас часовню от разрушения председатель колхоза А. М. Остапов»⁵⁵⁰. Бо-

⁵⁴⁶ *Маторин М. Н.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. М., 1931. С. 97, 116; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982. С. 134–137; *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни северо-запада России. С. 152–173; *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера. Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск, 1993. С. 72–75; *Сурво В. В.* Образы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии. Helsinki, 2014. С. 163–178.

⁵⁴⁷ *Кнатц Е. Э.* «Метище» — праздничное гулянье в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Вып. II. Искусство Севера. Л., 1928. С. 188.

⁵⁴⁸ *Шарапов В. Э.* Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2001. С. 158.

⁵⁴⁹ *Тентюкова Ф. А.* Из прошлого Коми края. Сыктывкар, 1976. С. 24–25.

⁵⁵⁰ Подробнее см.: *Лимеров П. Ф.* Дарья — значит «побеждающая» // Вера. 1993. № 92.

лее 20 лет за сохранностью часовни следила Дарья Кирилловна Яковлева (1914 г. р.), которая не только собирала пожертвования на реставрацию храма, но и являлась хранителем традиции проведения праздника, приурочиваемого к пятнице первой недели Петровского поста. По народным повериям, в этот день икона Параскевы-Пятницы может принести исцеление больным людям. Не случайно одно из народных названий этого праздника — *Заветной лун висьысыяслөн* (заветный день всех больных)⁵⁵¹. По свидетельствам пожилых информантов, в прошлом на этот праздник в дер. Кривое стремились попасть паломники не только с Вашки и Мезени, но и Печоры и Пинеги⁵⁵². Страждущие исцеления от болезней обязательно совершали пеший путь до часовни Параскевы-Пятницы. Если раньше в празднике обязательно участвовал священник, то сейчас службу в храме проводят пожилые, как правило, вдовы женщины.

Праздник начинается в 9 часов утра с молебна в часовне, куда женщины приносят «домашние» иконы и устанавливают их на полки рядом с храмовыми образами. Иконы покрываются вышитыми домоткаными узорчатыми полотенцами и платками, около каждой из них зажигаются свечи. В ходе службы исполняется молитва в честь каждого святого, изображенного на иконах, в следующей последовательности: Спасу Вседержителю, Пресвятой Богородице, Святому Иоанну Богослову, Святому Прокопию Праведному, Святому Великому мученику Георгию. В последнюю очередь два раза исполняется молитва во славу чудотворной иконы «Святой Пятницы Параскевой Нареченной». Молитвы перемежаются с коллективными песнопениями и исполняются по старообрядческому канону — женщины читают молитвы, перебирая при этом в левой руке лестовку и заканчивают текст каждой молитвы двоекратным повтором «...Аллилуйя, слави Тебя

⁵⁵¹ В научной литературе первое упоминание об этом празднике у удорских коми встречается в монографии: *Жеребцов Л.Н.* Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX вв. М., 1972. С. 116.

⁵⁵² Записано в 1993 г. П.Ф.Лимеровым и В.Э.Шараповым со слов Д.К.Яковлевой (1914 г. р.) с. Кривое, Удорский район РК.

Боже!...». К 11 часам начинается крестный ход, который открывается «поднятием икон». Женщины выносят все иконы из храма на улицу и направляются к р. Керью. По традиции, в этот день иконы разрешается нести только женщинам. Впереди несут икону «Воскресение Христово», за ней самый большой храмовый образ Прокопия Праведного, а потом все остальные иконы, включая чудотворный образ Параскевы-Пятницы. Женщин сопровождают дети 7–12 лет, нередко идущие впереди всего хода; некоторые женщины несут на спине грудных детей. Крестный ход проходит по селу и через заливной луг спускается к берегу реки, где у обетного креста ежегодно в этот день совершается ритуал омовения икон. Д.К. Яковлева, до середины 90-х гг. XX в. проводившая не только службы в часовне, но и крестный ход, вспоминает: «Иногда праздник приходился на время, когда вода еще не спадала на заливных лугах перед ручьем Гаг-шор. Тогда шли к обетному кресту чуть ли не по пояс в воде — в стоячую воду иконы опускать грех. Однажды окунули икону Параскевы-Пятницы в озеро — поднялся северный ветер и солнце скрылось, сразу похолодало (*ойтöвтöма и шонди лун абу*). Пришлось снова совершать путь к речке Керью — иначе Господь обидится (*лекöдчас Богыс*). В другие Пятницы мы обычно дождя просили у Бога и Николы Угодника, а в тот раз молились, чтобы Господь дал нам чистого неба и сохранил от воды...».

Здесь можно увидеть и иконы, принадлежащие кисти местных (удорских) мастеров-иконописцев⁵⁵³. Свечи в храме, как правило, продает хранитель часовни. Д.К. Яковлева следующим образом

⁵⁵³ Речь идет об иконах второй половины XIX в., написанных в мастерских скрытников-иконописцев, располагавшихся до конца 20-х гг. XX в. в некоторых селениях на р. Вашке. По свидетельствам информантов удорские коми-скрытники учились иконописи в скитах Каргопольского уезда Олонецкой губернии. Живописные работы удорских мастеров-иконописцев до настоящего времени бережно сохраняются во многих селениях на Вашке. Подробнее об этом см.: *Шаранов В. Э.* Графическая и свободнокистевая роспись по дереву на территории Коми края в XIX – нач. XX веков // Музеи и краеведение. Труды НМРК. Сыктывкар, 1997. С. 104–116; *Шаранов В. Э.* Коми старообрядцы — живописных дел мастера // Арт (Лад). 2000. №4. С. 152–159.

объясняла эти действия: «Господь слышит все, купите свечек — не пожалеете. Все Богу идет, а куда идут эти деньги — Его дело, не наше. Тем, кто покупает свечи, Бог всегда помогает». Средства, полученные от прихожан, расходуются на реставрацию храма, организацию похорон и помощь погорельцам. Любопытно, что женщины в этот день одеты в резиновые сапоги, хотя сами при этом отмечают, что «по старой вере» молиться можно только в кожаной обуви.

Крестный ход к обетному кресту на берегу р. Керью. В настоящее время крестный ход проходит через руч. Гагшор по деревянным мосткам, которые ежегодно ремонтируются к Девятой Пятнице. Принесенные иконы женщины устанавливают у обетного креста, после чего пожилые вдовы женщины и дети совершают омовение каждой иконы в водах реки глухариными крылышками. В последнюю очередь опускают в воду икону Параскевы-Пятницы. С этого момента вода в реке считается целительной в течение нескольких дней. Освященной водой (*вежа ва*, или *пекнича ва*) умываются, моют детей, набирают в принесенную с собой посуду. Если позволяет погода, в этот день ниже по течению реки устраивают купания. Примечательно, что на Удоре существует запрет на купание в реке до пятницы на первой неделе Петровского поста. Д.К. Яковлева вспоминала: «...как-то в молодости искупалась в реке до праздника Параскевы, после чего тяжело заболела и слегла в постель... Излечилась только после того, как в Девятую Пятницу прошла с иконой Параскевы через две воды — через ручей Гаг-шор и освященную воду реки Керью. После этого болезнь ушла — осталась в двух водах». Можно предположить, что ритуал ежегодного омовения икон в реке символизирует не только освящение воды, но и «поновление водою», т. е. новое рождение самих икон. На Европейском Севере широко распространены предания о появлении чудотворных икон Параскевы-Пятницы и Пресвятой Богородицы из «животворящих» источников воды (родников, ручьев, рек), а также традиция пускать обветшавшие иконы вниз по течению реки⁵⁵⁴. Представляется, что в рассматриваемом кон-

⁵⁵⁴ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирли-

тексте становится понятным и происхождение запрета на омовение икон в стоячей воде, в традиционных представлениях нередко считавшейся «мертвой», в отличие от «живой» текущей воды⁵⁵⁵. В.П. Налимов отмечает, что, по повериям коми, от стоячей воды можно заразиться болезнью, от которой не помогает ни одно лечение⁵⁵⁶.

Ритуал ежегодного омовения икон завершается молебном у обетного креста. К полудню крестный ход возвращается в часовню, где все иконы расставляются на полки, перед ними ставят посуду с *пекнича ва*. После молебна во славу святой Параскевы-Пятницы женщины забирают свои «домашние» образа, освященную воду и расходятся по домам. Некоторые женщины по обету забирают храмовые образа себе домой до следующей Девятой Пятницы.

По повериям удорских коми, святая Параскева-Пятница не только оказывает покровительство женщинам и их семейному благополучию, но может и сурово наказать тех, кто ее не чтит. В дер. Кривое рассказывают: «Искала одна женщина дорогу в лесу. Видит — на пне сидит женщина. Стала подходить, а та и говорит: “Не приближайся близко ко мне — сначала руки вымой! Крест-то свой нательный ты в бане оставила...”. Сказала еще, что она Параскева-Пятница. О чем еще говорили они — не знаю, только после разговора исчезла Параскева... Кому-то и во сне покажется Параскева-Пятница. Одна женщина рассказывала, будто приходила к ней Параскева: идет вся в грязной одежде, глаза грязью залеплены, а грудь коростой покрыта. “Это, — говорит, — из-за вас, потому что в пятницу стирается. Большой это грех. Вся

кийского). С. 184–186; *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера. Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. С. 74; *Маторин М.Н.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. С. 29–30.

⁵⁵⁵ *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 83,174; *Несанелис Д.А.* Детская игра в контексте мифологических представлений // Уральская мифология. Тезисы докладов. Сыктывкар, 1992. С. 91.

⁵⁵⁶ *Налимов В.П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян. С. 20.

я через это в грязь?». После этого женщины и перестали стирать в пятницу и Параскева больше не болеет». Женщины, которые не могут родить или у которых умирают дети, считаются наказанными Параскевой-Пятницей — за свои грехи они должны вымалывать у нее прощение⁵⁵⁷. Следует также отметить, что в прошлом на Удоре в Девятую Пятницу не работали только женщины (до полудня). И лишь последние 10 лет этот день считается полностью выходным. В настоящее время в празднике принимают участие и мужчины, которые не только приходят в храм на службу, но и несут во время крестного хода к реке самые большие храмовые образа.

На Удоре праздник чудотворной иконы Параскевы-Пятницы традиционно считается «женским» и противопоставляется «мужскому» празднику — Прокопий лун (8 июля ст. ст.). В этот день мужчины дер. Кривое шли крестным ходом с храмовой иконой Прокопия к обетному кресту, расположенному в конце деревни, где встречали священника, приезжавшего на праздник из Важгорта. У обетного креста молились о хорошем урожае, а затем шли на службу в часовню⁵⁵⁸.

Поминовение усопших на Девятую Пятницу от Пасхи.

Следует отметить, что обетный крест на берегу р. Керью установлен напротив кладбища, расположенного на холме за рекой (во время похорон в с. Кривое гроб с покойным переправляют на кладбище на лодке). В ходе молебна у обетного креста на девятую пятницу поминают и всех усопших. По наблюдениям Г.Н. Чагина, в некоторых селах Пермской губернии именно к Девятой Пятнице после Пасхи также приурочивалось проведение крестных ходов и панихид по убитым. Так, например, в с. Искор в этот день праздник также начинался в часовне, которая была посвящена св. Параскеве-Пятнице, а затем совершался крестный ход к бере-

⁵⁵⁷ Записано в 1993 г. П.Ф. Лимеровым и В.Э. Шараповым со слов Д.К. Яковлевой (1914 г.р.), с. Кривое, Удорский район РК. Легенды удорских коми о Параскеве-Пятнице см. также в книге: Му пуксьом — Сотворение мира. С. 210–214.

⁵⁵⁸ Записано в 1993 г. П.Ф. Лимеровым и В.Э. Шараповым со слов Д.К. Яковлевой (1914 г.р.) с. Кривое, Удорский район РК.

гу озера, где, по легенде, святая омыла свое тело. На берегу озера служилась панихида по всем погибшим за Искор. Крестные ходы, связанные с почитанием св. Параскевы-Пятницы, проводились на Сёмик и девятую пятницу в Чердыни и Соликамске⁵⁵⁹.

«Новый» праздник Параскевы-Пятницы. Согласно полевым материалам В. В. Власовой, в первой половине 90-х гг. XX в. с. Чупрово на р. Вашке местные жители так же стали проводить в первую пятницу Петровского Поста крестный ход к обетному кресту, установленному на берегу р. Ёв. По сообщениям сельчан, праздник, который проводят в этот день, был «принесен» сюда из дер. Кривое, поскольку добираться пожилым людям к часовне Параскевы-Пятницы очень тяжело. В этот день в с. Чупрово приезжают и жители близлежащих сел, в частности, Коптюги. Вместе с тем считается, что немощный человек может лично не присутствовать на крестном ходе. Для исцеления от болезней больному человеку необходимо отправить с кем-нибудь «по завету» свое полотенце, которое повязывается на обетный крест.

Организацией и проведением праздника Параскевы-Пятницы в с. Чупрово руководит старообрядческая наставница Н. М. Давыдова (1938 г.р.), что во многом обуславливает определенную специфику ритуальных действий. Проводить праздничный молебен наставнице помогает ее родная сестра. К 9 часам утра женщины и дети с «домашними» иконами, литыми образами и посудой для воды направляются крестным ходом к обетному кресту. Принесенные иконы устанавливают на кресте. По «центру» ставят икону «Св. Параскевы» (икона приобретена недавно) и литое Распятие, принесенные из дома наставницы. На обетном кресте зажигают три свечи (одну — у основания, две — по сторонам креста, на перекладинах). Праздничный канон читается наставницей по рукописной тетради и перемежается коллективными запевами, но при этом женщины не используют лестовки, как при совер-

⁵⁵⁹ Чагин Г.Н. Роль приходов в сохранении прошлого Перми Великой / Г.Н. Чагин // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (к 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца): материалы Международной науч. конференции / отв. ред. В.В. Низов. Т. 1. Киров, 1996. С. 405–407.

шении аналогичной службу делают женщины в дер. Кривой. Во время службы у обетного креста всем участникам предписывается стоять на ногах, лишь для немощных (в виду болезни) и стариков делается исключение. После полуторачасового чтения молитв, наставница обходит всех участников молебна с кадилом, которое разжигают углями из домашней печи, а ладан заменяют остатками свечей. После этого с обетного креста снимают образа и спускаются к реке. Наставница трижды окунает литое Распятие в воду, после чего кадит крестообразно над водой. В это время помощница продолжает читать молитвы. После этого наставница совершает омовение всех «домашних» литых икон. Лишь после этого участники праздника набирают в посуду освященную воду. Образ Параскевы-Пятницы не омывают, так как считается, что «рисованный» образ нельзя опускать в воду. После освящения и набора воды, присутствующие умываются, устраивают купание на этом же месте, кидают в воду мелкие монеты. Обрядовые действия завершаются чтением молитв у обетного креста, после чего все расходятся. Считается, что вода, освященная на день Параскевы-Пятницы, приносит исцеление больным людям — местные жители используют ее в лечебных ритуалах: дают пить больным, кропят (набирают в рот и неожиданно брызгают в лицо больному), перед этим нередко «заговаривают» воду⁵⁶⁰. Обрядовые действия (включая чтение праздничного канона), совершаемые в с. Чупрово на праздник Параскевы-Пятницы, во многом повторяют ритуалы, проводимые на Крещение. Примечательно, что вода освящается здесь не иконой Параскевы-Пятницы, а «домашними» литыми образами. При этом целительной силой наделяется не икона Параскевы-Пятницы, а освященная в этот день вода (*вежа ва*).

День поминовения Угодника Ёникея и Священное озеро Келля-ты. Недалеко от с. Латьюга Удорского района в местечке Келля Яг стоит деревянная часовня, в которой, по преданию, похоронен Угодник Ёникей⁵⁶¹. Ежегодно 17 ноября сюда приез-

⁵⁶⁰ Из полевых материалов В.В. Власовой по Удорскому району РК.

⁵⁶¹ Впервые материалы о Дне поминовения Угодника Ёникея в с. Латьюга были опубликованы в работах: *Саков А.* В оникееву келю за исцелением // Вера.

жают жители как коми, так и русских деревень, расположенных по берегам рек Вашки и Мезени, на день поминовения Угодника Ёникея. По народному преданию, сюда когда-то пришли два брата монаха — Ёникей и Иуда, которые построили келью на берегу лесного озера. Одного из них, Ёникея, местные жители почитают как чудотворца и целителя. Легенда рассказывает, что Ёникей ездил на чудесном белом коне, который мог ходить не только посуху, но и по воде. Ёникей давал коня любому безлошадному крестьянину. Когда после работ коня возвращали, то привязывали ему на шею мешок с зерном. Говорят, что «возвращаясь в келью после работ конь проваливался по самые бабки — от работы и от дурных слов, которые слышал от людей». Ёникей помогал крестьянам не только в работе, но и во всех бедах и несчастьях, учил молиться и наставлял на путь праведный грешников. Нередко его называют *тõдысем* (колдуном, знахарем). Рассказывают такую историю: один охотник утопил в священном озере Келля-ты собаку. А Ёникей из этого озера воду брал для питья. Узнал об этом Ёникей и пошел к хозяину собаки. Говорит ему: «Из озера собаку подними и заberi обратно. Не заберешь собаку — тебе самому неладно будет, в темень ты попадешь — сам на дне озера окажешься, а собака твоя будет в светлом месте». Охотник забрал обратно собаку. Если бы не взял, то Ёникей мог бы наказать его... Когда умер Ёникей, брат Иуда похоронил его в подполе той же кельи, где они жили, а сам ушел в монастырь. Позже на этом месте поставили часовню, которая не сохранилась до наших дней⁵⁶². Судьба святыни трагична — много раз ее сжигали, но местные жители вновь ее отстраивали, возрождая из пепла. В последний раз келья горела в 60-е гг. прошлого века. По словам местных жителей, поджог часовню, по велению властей, лесничий по фамилии Шульц. Вскоре после этого во сне одной из пожилых

№ 41. 1991; Лимеров П. Ф. «Келья Святого Ёники» // Духовная культура: история и тенденции развития: тезисы докладов. Сыктывкар, 1992. С. 113–114.

⁵⁶² Записано в 1991 г. П. Ф. Лимеровым и В. Э. Шарاپовым со слов А. О. Павловой (1914 г. р.) с. Латьюга, Удорский район РК. См. также тексты легенд об Ёнике, опубликованные в книге: Му пуксьõм — Сотворение мира. С. 218–220.

женщин было видение, что она должна восстановить часовню. Вместе с односельчанами она вновь поставила небольшое строение из досок на месте кельи, куда вновь были собраны иконы. Конечно здесь уже не было прежнего убранства и иконостаса со старинными иконами. День поминовения Угодника Ёникаея начинается поутру 17 ноября со службы в храме во имя Всех Святых, расположенном в с. Латьюга. Отсюда паломники отправляются к «Ёника келля», расположенную за рекой от села⁵⁶³.

Старожил с. Латьюга Анна Осиповна Павлова (1907 г.р.), вспоминает: «...в это время лед на реке уже станет. Через реку от Латьюги до Келля Яга конные упряжки выстраиваются в ряд в полкилометра, из ряда никто не выходит. От коня до коня идешь, от саней к саням, чтобы добраться до Келля Ёникаея. И день и ночь на 17 ноября идут паломники к могиле Угодника. Не каждому даже удастся посмотреть на святыню, но тобой обещанное обязательно донесут до Него. Все равно помянут. Если сам заболеешь, то принесешь с собой в келью обещанное Ёникаею — одежду какую новую или вещи. Если ребенок заболит, то принесешь детскую одежду, чтобы выздоровел ребенок и хорошо рос. Женщины нашивают черные кресты на кусок белой ткани, по завету оставляют в келье. Принесенные сюда узорчатые полотенца, новые отрезки ткани и одежду развешивают на иконы в келье и деревья, растущие рядом. Теперь уже мало приносят, а раньше много хороших вещей приносили. А теперь никто не руководит — все равно все вещи пропадают... В прошлом сюда мясо не кусками приносили, а обязательно целыми окороками. А после молебна, который проводил священник или дяк из села Пысса, в Латьюге устраивали торги всем принесенным на поминки Ёникаея. На вырученные деньги покупали свечи, кресты, ладан и иконы для кельи. В старом срубе кельи был подпол, где и находилась могила Ёникаея. Священник или хранитель кельи на поминки открывал подпол и кадил там... Пели молитву Ёникаею:

⁵⁶³ Записано в 1991 г. П. Ф. Лимеровым и В. Э. Шараповым со слов А. В. Логинова (1947 г. р.), с. Латьюга, Удорский район РК.

Упование мое
 Отец
 Прибежище мое
 Сын Покров
 Мой Дух Святой
 Троица святая Слава тебе
 И слава Отцу и Святому Духу
 И ныне и присно и во веки веков.
 Аминь.

После молебна в келье устраивали поминальную трапезу по всем умершим родственникам. Затем все идут к озеру, расположенному неподалеку от кельи. Вода в озере считается священной. В воду бросают несколько медных монет и просят при этом благословения у Святого Ёники. После этого умываются священной водой и набирают ее в посуду, принесенную с собой. Каждый человек может самостоятельно посетить келью в случае тяжелой болезни или при каком-либо несчастии».

В 1991 г. за восстановление часовни взялся Альберт Васильевич Логинов, который вырос в здешних местах и хорошо помнит, как приходили к этой святыне его родители и деды. Будучи председателем сельского совета, Альберт Васильевич, как никто другой, понял значение этого святого места для всех односельчан. Осенью 1994 г. был завершен и освящен новый сруб часовни на средства, собранные жителями близлежащих сел и деревень⁵⁶⁴.

3.4. Вычегодские коми

Праздник Крест лун и священный Источник явления Божьей Матери. Особую группу почитаемых деревенских свя-

⁵⁶⁴ Более подробно о завершении строительства часовни на месте Кельи Ёникая см. публикации: А. Сакова в газете «Вера» за 1991 и 1992 гг., а также о современном состоянии часовни — статью: *Иванов В.* Мезенские обеты // Вера. 2005. № 501(1431). Фото Кельи Ёникая, выполненные автором настоящей работы в 1991 г. (внешний вид и внутреннее убранство кельи до восстановления часовни), опубликованы в статье: *Лимеров П. Ф.* Ёника // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 275–277.

тынъ составляют места, связанные с преданиями о явлении чудотворных икон. Современные исследователи отмечают, что праздники, посвященные почитанию «местных» икон, достаточно широко распространены среди сельских коми до настоящего времени⁵⁶⁵. Так, например, у вычегодских коми в с. Нившера Корткеросского района почитается ряд праздников «явленных» икон: Св. Харлампия, иконы Вознесения, Николая Мирликийского, Параскевы-Пятницы, св. Ильи пророка⁵⁶⁶.

В с. Усть-Куломе на р. Вычегде до настоящего времени отмечается праздник Сретение иконы Пресвятой Владимирской Богородицы (8 сентября / 26 августа), который местные жители называют Крест лун. Известно, что в прошлом в этот день после утренней службы в храме совершался крестный ход по селу и его окрестностям, где устраивался молебен у 22 обетных крестов. По традиции, крестный ход завершался в местечке Нюр Курья (в трех километрах от села) у часовни, поставленной на роднике, который называют «Источник явления Божьей Матери». В литературе приводится несколько версий народных преданий о происхождении традиции проведения этого праздника у вычегодских коми⁵⁶⁷. Одно из преданий было зафиксировано в 1993 г. со слов старожилки с. Усть-Кулом — Марии Никитьевны Сидоровой (1913 г. р.): «Говорят, в местечке Нюр Курья один мужчина видел явление образа Пресвятой Богородицы Девы Марии. Богоматерь спустилась с ночного неба на белом камне, похожем на челпан (круглый хлеб). Эту икону мужчина поутру принес в житник. Но образ сам вышел из житника и на следующее утро его вновь нашли у источника. Так повторялось три раза. Ночью одной женщине было видение во сне: Пресвятая Богородица просила, чтобы ее образ вернули на источник и поставили в храм. Тогда и решили построить

⁵⁶⁵ Чувьуров А. А. Заветные праздники коми-зырян. С. 183–190.

⁵⁶⁶ Панюков А. В. Традиции и современность: культ икон в современной культуре коми. С. 43–47.

⁵⁶⁷ Засодимский П. В. Лесное царство // В делях Севера. Сыктывкар, 1983. С. 129–130; Конаков Н. Д. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. С. 98–99.

деревянную часовню для образа прямо на источнике, а на месте явления Божьей Матери — рядом со священным камнем — установили большой деревянный крест». Мария Никитьевна вспоминает: «Красную крышу часовни венчал деревянный крест, а внутри храма был построен колодец. На Крест лун к часовне приходили Крестным ходом с иконами: впереди несли самую большую церковную икону — Спасителя, а за ней иконы поменьше и домашние образа. В часовне проходила служба, в ходе которой священник освящал воду в часовенном колодце. Освященной водой девушки мыли иконы. В надежде на исцеление в водах “Источника явления Божьей Матери” купались больные и старики, женщины умывали своих детей. Целительную воду набирали в берестяные туеса и уносили домой, где хранили под образами в красном углу в течение всего года». По повериям, искупавшись обнаженным в источнике до полудня 9 сентября (н. ст.) можно избавиться от шевы. Считается, что «можно даже услышать, как шева будет выходить с диким криком из тела больного человека, окунувшегося в воды источника»⁵⁶⁸. По мнению информантов, и в наши дни страдающие шевой люди тайно на восходе солнца посещают целебный источник на Крест лун и Покров Пресвятой Богородицы (отметим, что этот день местные жители также называют Крест лун).

В прошлом на Крест лун у обетного креста, рядом со священным камнем, устанавливали иконы и также проводили молебны. У подножия креста устраивали трапезу, угощали нищих. По свидетельствам местных жителей, часовня на «Источнике явления Божьей Матери» стояла вплоть до конца 30-х гг. XX в. Обетный крест у священного камня несколько раз обновляли, меняя место его расположения. В последний раз крест ставил Елесь Вася (Василий Алексеевич Нестеров, 1908 г. р.) в конце 1940-х гг. Рассказывают, что однажды он пошел на охоту и заночевал в лесной избушке, оставив у входа ведро с углями. От сильного ветра начался пожар, но Елесь Вася вовремя разбудила своим лаем собака.

⁵⁶⁸ Записано со слов А. Н. Липиной 1902 (г. р.) с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

Однако сам охотник решил, что спас его от огня образ Пресвятой Богородицы Девы Марии, который он всегда носил с собой («через всю войну пронес и жив остался»). После этого случая Елесь Вась и дал обет поставить новый крест около священного источника⁵⁶⁹. Эти святыни сегодня посещают женщины не только на Крест лун, но и в будничные дни. По повериям, священный белый камень, покоящийся у обетного креста, может помочь больным женщинам избавиться от бесплодия, а девушкам — найти успокоение от страданий в неразделенной любви. Считается, что можно избавиться от болезней и страданий, если поставить «Вежа из» себе на голову и обойти крест три раза по солнцу, читая при этом молитву во славу Пресвятой Богородицы Девы Марии, а затем умыться в водах священного источника⁵⁷⁰. На Крест Лун и Покров можно наблюдать, как до утренней службы в церкви Петра и Павла многие пожилые женщины, нередко вместе с маленькими детьми, направляются к священному источнику с посудой в руках, чтобы принести в дом целительной «от всех болезней» воды. Со священной водой женщины приходят в церковь Петра и Павла на службу. После проведения службы здесь же, в стенах храма, устраивается после 12 часов праздничная трапеза.

В конце прошлого века при строительстве дороги к с. Носим оказался засыпанным Источник явления Божьей Матери, а затем вновь был очищен и восстановлен жителями пос. Кебаньёль. В 2000 г., по просьбе местных жителей, настоятелем Усть-Куломской Петропавловской церкви о. Ионой на месте часовни был поставлен крест и проведен молебен. Крестный ход к источнику совершается несколько раз в течение года: жители с. Усть-Кулом ходят к нему в праздник Сретения иконы Пресвятой Владимирской Богородицы (26 августа / 8 сентября); жители пос. Кебаньёль — в воскресенье, перед заговеньем на Петров пост, и на Покров Пресвятой Богородицы (1/14 октября).

⁵⁶⁹ Записано со слов М. Н. Игнатова (1933 г. р.) с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

⁵⁷⁰ Записано со слов М. Н. Сидоровой (1913 г. р.) с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.

Хранитель праздника Крест лун. До середины 90-х гг. XX в. в с. Усть-Куломе религиозные службы на Крест лун и другие православные праздники проводились на русском и коми языках лидером православной общины и инициатором восстановления храма Петра и Павла в с. Усть-Куломе — Агафьей Егорьевной Кипрушевой (1917–1997)⁵⁷¹. В проведении служб на коми языке А.Е. Кипрушева придерживалась неканонической рукописной традиции, характерной для религиозного движения *бурсьылысьяс* (певцы добра), получившего распространение у вычегодских коми в конце XIX – первой четверти XX в. В начале 1920-х гг. движение *бурсьылысьяс* охватило восемь верхневыхегодских волостей, в том числе и Керчомскую волость, основная часть населения которой придерживалась старообрядчества. В 1920–1930-е гг. большинство руководителей этого движения было арестовано, подверглись репрессии и многие рядовые члены *бурсьылысьяс*. В настоящее время какой-либо религиозной общины, практику которой можно было бы напрямую связать с *бурсьылысьяс*, на верхней Вычегде не существует. В то же время продолжает существовать и активно развиваться рукописная традиция, созданная этим движением⁵⁷². Как справедливо отмечает А.Б. Мороз, если в современном сельском храме или часовне нет священника, исполнение его функций берут на себя местные жители, которые становятся не только посетителями храма, но и распорядителями религиозных служб. Соответственно, меняются и религиозные практики: храм становится местом, где совершается подобие церковной службы (жители окрестных деревень собираются и читают/поют неканонические молитвы и духовные стихи, распространяемые в переписных тетрадках)⁵⁷³. Со второй половины XX в. повсеместно у коми такими христианскими наставниками

⁵⁷¹ Более подробно о биографии и трагической гибели А.Е. Кипрушевой в 1997 г. см. статью: Суворов Е. Усть-Куломские истории // Вера. 1997. №298–299..

⁵⁷² Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. С. 218–221; Чувьуров А.А. Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах (на примере коми этноконфессионального движения «бурсьылысьяс»). С. 76–85.

⁵⁷³ Мороз А.Б. Сакральная география Каргополя. С. 94–109.

и лидерами религиозных сельских общин (как православных, так и старообрядческих) выступают пожилые вдовы или незамужние женщины, хорошо знающие тексты молитв.

Источник явления Богородицы в с. Лебяжск. У верхневычегодских коми пользуется особым почитанием местечко Сотчем-шор возле с. Лебяжск, связанное с преданиями о явлении Богородицы. Согласно местной легенде, «одной женщине как-то под осень пришла странница и спросила можно ли отдохнуть. Хозяйка сказала, что она может зайти и посидеть погреться. Странница поставила свою котомку у дверей и поднялась на полати. Через некоторое время по какой-то нужде хозяйка решила выйти во двор. Проходя мимо котомки, она заметила, что в них мелкая речная галька. Странная какая-то эта женщина, подумала хозяйка про странницу. Когда хозяйка вернулась в дом, странница заторопилась, слезла с полатей, поблагодарила за прием и, взяв котомку, вышла на улицу. В это время в избу входила соседка хозяйки. Та стала ее бранить за то, что она не поздоровалась со странницей. Соседка ответила, что она не видела никакой странницы. Тогда хозяйка выбежала вслед за странницей и увидела ее, идущую через поле. Она побежала за ней и догнала ее около ручья Сотчем-шор. Здесь странница исчезла. Хозяйка поняла, что это была Богородица. Вот с тех пор и стали почитать это место»⁵⁷⁴. В дни больших христианских праздников пожилые женщины приходят к этому ручью, набирают воду из источника, обмывают лицо, руки. Однако каких-либо специальных молебнов и служб в местечке Сотчем-шор не проводится, так как данное почитаемое место не соотнесено с каким-либо значимым для сельского социума христианским праздником.

В традиции верхневычегодских коми посещение местных священных источников не всегда является календарно приуроченными. Основной целью паломничества и служб возле этих источников являлось исцеление от физических и душевных недугов.

⁵⁷⁴ Полевой дневник Верхневычегодской экспедиции научного сотрудника отдела Северо-Запада и Поволжья А.А. Чувьорова. Тетрадь № 2 // Архив РЭМ.Ф. 10. Оп. 1. Д. 129. Л. 73.

Так, жители с. Мыёлдино и окрестных деревень ходили к целебному источнику, который назывался *Бурдбдчан ключ* (ключ исцелений), находившемся в лесу, в сосновом бору, в семи километрах от села. Возле этого ключа, по рассказам информантов, был установлен обетный крест. В прошлом к этому источнику ходили для совершения молебна от различных заболеваний⁵⁷⁵. Еще один целебный источник в с. Мыелдине находился в местечке Курьядор. Возле источника, как и на других источниках, был установлен обетный крест. К этому кресту приходили в праздник Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября). К роднику приходили больные, набирали воду из источника, обмывали лицо, руки. Считалось, что родниковая вода с этого места наиболее эффективна при глазных болезнях и различных недугах головы. Крест был увешан различными предметами больных: пеленами, платками, полотенцами. Несколько лет назад при строительстве дороги родник оказался засыпанным. Новый крест был установлен настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской Церкви о. Тихоном. В настоящее время в религиозно-обрядовой жизни местных жителей актуализируются лишь те священные источники, которые соотнесены с определенными христианскими праздниками.

Крестные ходы, связанные с почитанием сельских святынь у верхневычегодских коми. В ряде верхневычегодских сел (Усть-Нем, Дон, Мыёлдино) крестные ходы с молебнами совершались в Рождество Иоанна Предтечи (Иван лун — 24 июня/7 июля), который являлся престольным праздником в этих деревнях. По воспоминаниям жителей, во время этого праздника священник совершал крестный ход по деревне. После закрытия храмов прихожанами продолжались совершаться молебны в этот праздник. Так, в с. Дон и в настоящее время в праздник — Рождество Иоанна Предтечи (Иван лун — 24 июня/7 июля) — пожилые женщины совершают крестный ход. Молебны проводятся возле мест, где

⁵⁷⁵ Записано в 2001 г. А. А. Чувьоровым от Е. А. Жирютиной (1982 г. р.) с. Мыёлдино, Усть-Куломский район РК.

в прошлом стояли охранительные кресты⁵⁷⁶: в центре села, на пригорке и поле, возле деревни⁵⁷⁷.

В другом верхневыхегодском селе — Мыёлдино — зафиксировано несколько таких почитаемых мест, связанных с приходскими праздниками. Село делится на девять частей, исторически связанных с деревнями, вошедшими в состав села: Чойвыв, Тимсикт, Грезд, Попсикт, Онисикт, Денисикт, Коджувдор, Кирсикт, Курьядор. В каждой из этих деревень в прошлом были свои престольные праздники. Общесельским праздником являлся храмовый праздник Мыелдинской Иоанно-Предтеченской Церкви — Рождество Иоанна Предтечи (Иван лун — 24 июня/7 июля). В селе имелись еще три часовни: иконы Тихвинской Божьей Матери (Денисикт), на берегу р. Вычегды; в дер. Курьядор — свт. Николаю Мирликийскому; в дер. Коджувдор — св. вмц. Екатерины (24 ноября/7 декабря). В 1930-е гг. часовни были закрыты и позднее их разобрали. Впоследствии жителями села на месте этих часовен установлены

⁵⁷⁶ В научной литературе отсутствует четкая терминология относительно крестов подобного типа. Наиболее распространены два термина: охранительные и обетные (Дмитриева С.И. Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия. 1984. Л., 1986. С. 461–466; Овсянников О.Б., Чукова Т.А. Северные деревянные кресты (К вопросу о типологии) // Язычество восточных славян / отв. ред. И.В. Дубов. Л., 1990. С. 60–76). По своему функциональному назначению эти два типа крестов близки между собой: защита сельского социума от бедствий. Различие между обетными и охранительными крестами состоит в том, что если первые устанавливали в память о реально произошедшем бедствии и нередко непосредственно в момент кризиса (как средство, способствующее его преодолению), то вторые не имели привязки к конкретному факту, играли профилактическую роль (защита от этих бедствий). Поэтому нам представляется, что вышеупомянутые кресты из с. Дон правильней обозначить термином охранительные кресты.

⁵⁷⁷ Фотография одного из таких охранительных крестов была сделана Т.А. Крюковой в 1935 г. во время экспедиции в Усть-Куломский район. В коллекционной описи к фотографии из с. Дон имеется следующая запись: «Крест деревянный, восьмиконечный, врытый в землю, стоит у задней стены деревянной избы, около изгороди. <...> Такие кресты в дореволюционное время ставились хозяевами (во дворе, около дома или на поле) «по обету», якобы для излечения от болезней или для отогнания нечистой силы от дома (например, в случае если в доме «чудится», т. е. слышатся непонятные звуки); во время крестных ходов около таких крестов служили молебны с водосвятием» (Архив РЭМ. Ф. 6055. № 44/1, 2).

памятные кресты, которые периодически обновлялись. Всего в настоящее время в селе и его окрестностях установлено девять памятных крестов: часть — на месте часовен, остальные — в почитаемых местными жителями местах. По рассказам информантов, крестные ходы к этим крестам местными жителями совершались в дни праздников Успение Пресвятой Богородицы (15/28 августа); Преображение Господа (Шёр Спас — 6/19 августа). В настоящее время в дни этих праздников также приходят к этим крестам, совершают молитвы и кладут монеты.

Другим общесельским праздником жителей с. Мыёлдино являлся праздник иконы Тихвинской Божьей Матери (26 июня/9 июля). Установление почитания этого праздника местные жители объясняют следующей легендой: «Одному человеку, который искал место для переселения, Богородица во сне явилась. И ему было сказано, что если будут почитать Богородицу, то жизнь его будет благословенной. И вот взяли икону Тихвинской Божьей Матери и стали подниматься по Вычегде. Нигде не могли пристать и вот только около Мыса (с. Мыёлдино) лодка сама пристала к берегу. Затем в откровение было сказано, что если будут почитать икону Тихвинской Божьей Матери Мыс (с. Мыёлдино) все время будет тихой пристанью (лёнъ пристань)»⁵⁷⁸. Согласно другой легенде, Богородица сама явилась (приплыла) на камне: «Этот крест называют — крест Явленной Божьей Матери. Когда-то Богородица на камне приплыла к этому месту. Старые люди еще помнят это место, где находился камень». Позднее на берегу р. Вычегды (Денисикт) была построена часовня иконы Тихвинской Божьей Матери. Как рассказывают информанты, в прошлом, в праздник иконы Тихвинской Божьей Матери, в с. Мыёлдино приезжали жители окрестных деревень (Усть-Нем, Лебяжск, пос. Тимшер) и возле креста совершался молебен. К кресту приходили больные, крест обвешивали детскими платьями, пеленами, полотенцами, платками родственников, страдающих болезнями. Первоначально после закрытия часовни иконы Тихвинской Божьей Матери молебен прово-

⁵⁷⁸ Записано в 2000 г. А.А. Чувьоровым от Н.П. Елкиной (1928 г. р.) с. Мыёлдино, Усть-Куломский район РК.

дили возле закрытой часовни, позднее, когда часовню разобрали, на ее месте местные жители установили памятный крест (периодически обновляемый, так как местные власти время от времени убирали его), возле которого стали совершать молебны. В дни сенокосов в прошлом молебен начинался рано утром (5–6 часов утра). Новый памятный крест на месте часовни установлен настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской церкви о. Тихоном. Ежегодно, в праздник иконы Тихвинской Божьей Матери (26 июня/9 июля), настоятелем Мыелдинской Иоанно-Предтеченской Церкви о. Тихоном и местными жителями совершается крестный ход: от церкви к кресту. Для совершения крестного хода приезжают также жители пос. Тимшер, с. Усть-Нем и других близлежащих населенных пунктов. В настоящее время также считается, что на этом святом месте можно получить исцеление от болезней.

На территории с. Мыёлдино зафиксировано два обетных креста, связанных с местными приходскими праздниками: дер. Кирсикт — крест, приуроченный к празднику Успения Пресвятой Богородицы (15/28 августа); дер. Курьядор — крест, приуроченный к Преображению Господне (Шёр Спас — 6/19 августа). Кресты имеют восьмиконечную форму, высотой около 1,5 м. У основания крестов смонтированы столы для совершения праздничных трапез.

Несколько обетных крестов, по рассказам информантов, стояло в прошлом и в окрестностях села. На месте старого кладбища, в верхней части села, стоит обетный крест, к которому крестный ход совершался в день памяти св. пр. Илии (20 июля/2 августа). На полях, недалеко от центра села (Попсикт), по рассказам, стоял крест свт. Серафиму Саровскому, где также в день памяти святителя собирались для молитвы⁵⁷⁹.

В дер. Коджувдор (с. Мыёлдино) ежегодно группа верующих женщин в день памяти св. вмц. Екатерины (24 ноября/7 декабря) собирается у Н.П. Елкиной, во дворе которой на месте часовни св. вмц. Екатерине установлен обетный крест. Они читают акафисты, житие св. вмц. Екатерины, совершают молебен. Во вре-

⁵⁷⁹ Записано в 2001 г. А.А. Чувьоровым от Е.А. Жирютиной (1982 г.р.) с. Мыёлдино, Усть-Куломский район РК.

мя этих молитвенных собраний Н.П. Елкина читает и переводит различные религиозные тексты: отдельные разделы Нового Завета; житие св. вмц. Екатерины; видение Феклы.

В ряде верхневыхегодских деревень было принято устраивать церковные братчины в дни престольных праздников. Так, в дер. Жежим и с. Дон были часовни св. вмч. Власия, в которых в дни его памяти (11/24 февраля) проводились молебны. Писатель П.В. Засодимский в своих очерках приводит описание, как происходил молебен в этих верхневыхегодских деревнях в 70-е гг. XIX в.: «В селении Жижем и Дон, есть часовни, в которых служат молебны св. Власию и Модесту (по зырянски “Медос”). В эти праздничные дни в жертву святым, т. е. в пользу священника с причтом, окрестные жители сносят к часовням телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят»⁵⁸⁰. По рассказам информантов, в этот день в Жежим съезжались жители из окрестных деревень (Парма, Парч, Лебяжск), которые также приносили праздничные жертвы. В одной из современных легенд, записанной нами в 2001 г. в дер. Жежим, следующим образом объясняется установление почитания этого праздника: «У одной женщины муж был колдун (*тöдысь*), по имени Клим (Климентий). Незадолго перед смертью он сказал своей супруге, что после его смерти нужно будет перевернуть его лицом вниз, чтобы он не сделал ей зла. Когда он умер, собрались родственники. Посидели, а вечером, когда собрались уходить спросили хозяйку, не боится ли она и не следует ли кому-нибудь с ней остаться. Хозяйка ответила, что она не боялась своего мужа при жизни и тем более не боится его сейчас, когда он умер. Ровно в полночь умерший колдун вдруг встал из гроба и стал подниматься к хозяйке на полати. Хозяйка сложила пальцы для крестного знамения и стала про себя творить молитву. Рядом с печкой, в загородке находился недавно родившийся теленок. Тогда колдун стал грызть ногу теленка. В это время открылась дверь, и вошел седой мужчина, в белой одежде. Он ударил колдуна, и тогда разверзлась земля, и колдун провалился под землю. Женщина слезла

⁵⁸⁰ Засодимский П.В. Лесное царство. С. 114; Конаков Н.Д. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. С. 36.

с печи, поклонилась вошедшему и сказала: “Спасибо, тебе, Господи, что выручил, спас“. А седой мужчина отвечает: “Я ради своего создания сюда пришел”, и показал на телянка. Вот с тех пор и стали в Джеджиме почитать праздник святого Власия»⁵⁸¹. После закрытия часовни, жители деревни стали собираться у одной из местных жительниц, в доме которой хранилась икона св. вмч. Власия. Данные молебны проходят и в настоящее время.

В дер. Пожегдин отмечались два местных праздника — день памяти св. Прокопия Устюжского – Прокопий лун (8 июля/21 июля) и день памяти св. вмч. Пантелеймона (27 июля/9 августа). После закрытия часовни, богослужения в эти дни стали проводиться у одного из местных жителей, в доме которого хранилась икона из часовни — св. вмч. Пантелеймона. Эти домашние богослужения продолжают проводиться и в настоящее время⁵⁸².

Обетные кресты на сельских кладбищах. Повсеместно у современных коми христиан к числу местночтимых святынь причисляются обетные кресты, установленные на сельских кладбищах. Возле таких крестов, как правило, установленных на месте предполагаемого центра кладбища⁵⁸³, совершаются коллективные поминальные богослужения. Так, например, в ряде верхневьчегодских сел и деревень важным местом общесельских религиозных богослужений являются кладбища. Как правило, богослужения возле поминальных обетных крестов на кладбищах проходят в дни местных, сельских престольных праздников: в дер. Шахтискт таким праздником является Рождество Иоанна Предтечи (Иван лун — 24 июня/7 июля); дер. Вомынбож — свв. апп. Петра

⁵⁸¹ Полевой дневник Верхневьчегодской экспедиции научного сотрудника отдела Северо-Запада и Поволжья А.А. Чувьюрова. Тетрадь № 2 // Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 129. Л. 65.

⁵⁸² Там же.

⁵⁸³ В действительности упомянутый «центр» кладбища не всегда совпадает с топографическим, поскольку обетный крест, как правило, ставится рядом с местом первых захоронений. Так, например, в с. Муфтыга «центром» кладбища считается достаточно высокий пенёк от дерева, по преданию, выросшего на месте первого захоронения. Записано со слов А.П. Лимеровой (1925 г. р.) с. Муфтыга, Удорский район РК.

и Павла (Петыр лун — 29 июня/12 июля). В дер. Кекур день общественного богослужения и поминовения усопших — первое воскресенье после Петрова поста, который здесь называют *Ен вайлан лун* (День, когда выносят «Бога» — выносят иконы)⁵⁸⁴.

Подобные общественные молитвенные богослужения были характерны и для других вычегодских деревень. В докладной записке уполномоченного Совета по делам Русской Православной церкви при Совете Министров Коми АССР М. Пунегова: «Докладная записка о положении и деятельности религиозных общин и духовенства на территории Коми АССР на 1 января 1964 г.», в частности, сообщается следующее: «В поселках Смолянка и Усть-Нем база православные совершают молитвенные собрания под открытым небом на кладбищах, где ими сооружен большой крест, рядом длинный стол и скамейки для сидения. В Смолянке, например, на молениях бывают до 150 верующих. Аналогично богослужения проводятся в с. Усть-Нем и Лебяжск»⁵⁸⁵.

Практика проведения коллективных молебнов без участия священника у обетных крестов, установленных на кладбище, также зафиксирована автором во второй половине 90-х гг. XX в. у вымских (с. Айкино) и ижемских (с. Ласта) коми. На кладбище в с. Коптюга (удорские коми, р. Вашка) молебен по всем усопшим проводят около главы часовни, установленной в центре кладбища после разрушения сельского храма⁵⁸⁶. В данном случае глава символически «похороненного храма» выполняет функцию обетного креста⁵⁸⁷.

⁵⁸⁴ Такие кресты зафиксированы в 2000–2001 гг. А. А. Чувьоровым в ряде верхневыхогодских сел и деревень: в селах Мыёлдино, Усть-Нем, Пожег, деревнях Шахтсикт, Вомынбож, Кекур, Пожегдин. Преобладающая форма — восьмиконечные кресты, но встречаются и шестиконечные (с. Мыёлдино, дер. Шахтсикт). Размер крестов колеблется от 1,7 до 2 м. Возле крестов имеются столы для приношений. Надписи на крестах отсутствуют. На некоторых крестах (с. Мыёлдино) повязано полотенце.

⁵⁸⁵ ГУ НАРК. Ф.1451. Оп. 1. Д. 15. Л. 8.

⁵⁸⁶ Записано со слов А. С. Роневой (1919 г. р.) с. Коптюга, Удорский район РК.

⁵⁸⁷ В 1992 г. описанное выше уникальное погребальное сооружение было зафиксировано автором на фото- и видеопленку.

Практически повсеместно у современных сельских коми сохраняется традиция проведения внехрамовых служб у почитаемых сельских святынь, расположенных на территории села, либо за его пределами: крестные ходы к святыням (источникам, камням, деревьям, обетным крестам); молебны, совершаемые у сельских святынь в память об избавлении от бедствия или чудесном явлении святынь; окказиональные ритуалы, тайно совершаемые у святых мест для исцеления от болезней; календарно приуроченные паломничества к могилам почитаемых местночтимых святых; календарно-приуроченные молебны на кладбищах и месте бывших храмов, возле особых поминальных крестов.

Институт почитания традиционных сельских святынь у современных сельских коми включает в себя: пеший путь по завету накануне местночтимого праздника к обетному кресту, часовне или церкви; каноническое храмовое действие или службу, проводимую без участия священника; крестный ход, объединяющий храмовое действие с народными обрядами, совершаемыми у реки, священных источников или камней.

Существенное место в институте почитания местных святынь у современных сельских коми занимают легенды о чудотворных иконах (вычегодские коми) и местночтимых святых (удорские коми), а также рассказы о чудесных исцелениях и, соответственно, обрядовые практики, ориентированные, в первую очередь, на избавление от физических и душевных недугов (ижемские, удорские, вычегодские, сысольские коми). В настоящее время, как и в прошлом, традиционные заветные праздники у сельских коми, помимо служб, ориентированных в той или иной степени на церковный канон, органично включают в себя обряды, связанные с почитанием святынь, расположенных за пределами селения.

Представляется закономерным тот факт, что в период притеснения православной церкви происходит актуализация этих «периферийных» обрядов, которые нередко проводились тайно из-за преследования властей. Следует однако отметить, что и тра-

диционный праздничный канон в ряде случаев предполагал не только тайное, но и индивидуальное совершение определенных ритуальных действий. Так, например, считается, что для избавления от шевы необходимо окунуться в воду священного Источника явления Божьей Матери на рассвете, задолго до начала крестного хода (с. Усть-Кулом); по повериям, для избавления от греха недо до наступления рассвета в день Благовещения Пресвятой Богородицы тайно обойти на коленях три раза храм по солнцу (с. Сизябск). Интересно, что в 90-х гг. XX в., в период когда происходит возрождение православной традиции, у сельских коми зафиксированы случаи появления «зеркальных» заветных праздников, традиция проведения которых заимствована из соседних населенных пунктов, труднодоступных для пожилых верующих людей (например, праздник Параскевы-Пятницы, приуроченный к Девятой пятнице от Пасхи в с. Чупрово, Удорский район РК).

Если в прошлом храмовое действо и крестный ход, приуроченные к местному сельскому празднику, проводили при участии священника, то сейчас хранителями традиции, связанной с почитанием местных святынь, являются пожилые вдовы женщины, хорошо знающие тексты молитв. Как правило, хранители местнотимых святынь стараются найти себе из среды односельчан приемников, которые несколько лет вместе с ними участвуют в организации и проведении религиозных служб (например, в с. Кривое, Удорский район РК). Нередко, распад единого канона проведения праздника, а также единого сюжета легенды о происхождении местнотимого праздника происходит в связи с непосредственной утратой святыни либо с уходом из жизни людей, контролирующих приуроченность посещения святыни и проведения необходимых религиозных служб (трагическая гибель в 1997 г. хранителя праздника Крест лун в с. Усть-Кулом).

В различных населенных пунктах, расположенных рядом с тем или иным почитаемым природно-ландшафтным объектом, нередко фиксируются тексты, по-разному объясняющие происхождение одного и того же сакрального локуса. При этом, приуроченность посещения святого места может различаться даже

у жителей близлежащих населенных пунктов (например, у жителей сел Усть-Кулом и Носим Усть-Куломского района РК).

По своему современному канону праздники, связанные с почитанием тех или иных сельских святынь у коми, сближаются с весенне-летними заветными праздниками, которые, по традиции, характерной для многих народов Европейского Северо-Востока, имеют отчетливо выраженный «женский» характер⁵⁸⁸. В этнографической литературе высказывается мнение о том, что сохранение в настоящее время традиции проведения заветных «женских» праздников обусловлено маргинальностью субкультуры женщин — современных носителей традиционной культуры⁵⁸⁹. Вместе с тем известно, что и в прошлом женщинам отводилась особая роль в организации традиционных заветных и окказиальных ритуалов⁵⁹⁰. По традиции, обязательными участниками заветных праздников у коми, наряду с женщинами, являются дети. Как отмечалось выше, по поверьям коми, путь к храму на коленях с младенцем на спине может принести избавление от грехов; только девушкам и детям — совершать омовение икон; только вдовым пожилым женщинам и детям разрешается набирать освященную воду из источников. Обрядовые функции детей в рассматриваемых случаях сопряжены с традиционными представлениями об их «ритуальной чистоте» до определенного возраста⁵⁹¹. Примечательно, что современные дети, принимая участие в праздниках, не только приобщаются к традиции, но

⁵⁸⁸ Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX вв). С. 112–113; Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988. С. 159–166.

⁵⁸⁹ Heikkinen Kaija. Women, marginality and the manifestation of every day life. A study of the present-day feasts of the Veps and the Mari (in Russia) // *Ethnologia Fennica. Finnish studies in ethnology*. 1992. Vol. 20. P. 5–17.

⁵⁹⁰ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. С. 165.

⁵⁹¹ Подробнее об этом см.: Шаронов В. Э. А. С. Сидоров о ритуальном статусе детей в традиционной культуре коми // IV Симпозиум по пермской филологии: тезисы докладов. Сыктывкар, 1992. С. 94–95; Несанелис Д. А., Шаронов В. Э. Тема смерти в традиционных детских играх. Сыктывкар, 1995. С. 6–7.

и становятся ее непосредственными носителями. Таким образом, механизм сохранения заветных праздников у современных коми во многом спровоцирован традиционным сценарием их проведения. Поскольку местночтимые святыни включены в систему христианских координат, по-прежнему значимых для сельского социума, внехрамовые службы продолжают оставаться важной составляющей религиозной жизни современных сельских коми.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты проведенного исследования показывают, что один из ключевых структурообразующих концептов традиционного мировоззрения — триада «Природа–Человек–Общество» — в настоящее время наиболее отчетливо представлена у сельских коми: в поверьях о лесе и символической классификации деревьев различных пород; в народных соматических представлениях, в поверьях об одежде и традиционной системе оберегов человеческого организма, а также традиционном институте почитания сельских святынь (места захоронения местночтимых святых, обетные кресты, священные источники), около которых регулярно проводятся внехрамовые религиозные службы без участия священников.

Многоплановость характеристик различных составляющих традиционного мировоззрения в современных исследованиях по фольклору и этнографии коми представляется вполне закономерной, поскольку каждый исследователь обращается к изучению определенных признаков тех или иных явлений народной культуры, в связи с рассмотрением конкретной проблематики. Так, например, не вызывает сомнения тот факт, что признаковое поле этноконцепта лес (*вöр*) у коми может быть существенно расширено через рассмотрение всего спектра коми диалектных вариантов характеристик фольклорного образа леса. Вместе с тем, есть основания полагать, что весь диапазон значений, приписываемых образу леса, может быть определен как имманентно присущий лесу. Для традиционного мировоззрения коми характерны представления о том, что человек не может изменить символические характеристики, которыми традиционно наделяется лес (образ леса, пространство леса).

Подчеркнем, что в настоящем исследовании не ставилась задача реконструкции тех или иных рудиментарных, так называемых дохристианских составляющих мифологических представле-

ний коми. Основное внимание уделялось выявлению и систематическому описанию некоторых традиционных мировоззренческих представлений, которые остаются характерными и для современных сельских коми.

Отсутствие явно выраженного свода поверий о тех или иных породах деревьев в устной традиции современных коми не может служить поводом для утверждений о не характерности для традиционной культуры коми четкой символической дендрарной классификации. Как в прошлом, так и в настоящее время в обрядовой практике и фольклорных текстах коми, в символике традиционных деревянных бытовых и ритуальных конструкций отчетливо актуализируются символические оппозиции деревьев различных пород, характеризующие определенные пространственно-временные и соционормативные противоположности.

Символическая классификация деревьев в традиционном мировоззрении коми основывается как на естественных природных характеристиках деревьев, так и на мифопоэтических характеристиках образов деревьев различных пород. В символический дендрарный ряд у коми традиционно включаются и образы деревьев, характерные лишь для фольклора коми и практически не представленные (либо редко встречающиеся) во флоре рассматриваемого региона, например: кипарис и дуб (*тупу*).

Теория самоорганизации языка закономерно предполагает, что даже некоторые экзотические и декоративные деревья, получающие распространение в быту у современных коми, могут быть органично включены в традиционные дендрарные классификации. В связи с этим представляется перспективным фольклорно-этнографическое изучение народных ботанических классификаций не только в плане синхронии, но и в диахронном аспекте — рассмотрение динамики традиционного дендрарного символического ряда в языковой картине мира современных коми.

При рассмотрении дендрарной символики речь идет, прежде всего, о комплексе традиционных представлений, связанных с образами деревьев (как правило, с различными дендрарными оппозициями, символическим рядом деревьев), а не только о ми-

молетных примерах реального социального поведения, связанного с конкретными деревьями. Известно, что у современных коми традиционные знания о природных свойствах деревьев и их символических характеристиках по разным причинам не всегда доминируют в практическом опыте (как повседневном, так и обрядовом) их использования. Не секрет, что существование определенных норм не всегда предполагает их реальное соблюдение.

Образ дерева той или иной породы у коми может наделяться одновременно противоположными и, казалось бы, взаимоисключающими признаками. Вместе с тем, неоднозначные (либо универсальные) по своей символике образы деревьев в определенных контекстах имеют тенденцию превращения в знаки-индексы, посредством которых описывается строго определенный вектор как реального, так и концептуального движения в пространстве–времени. Посредством символической дифференциации и соответствующего ритуального использования деревьев различных пород может акцентироваться внимание на предполагаемом контакте с иным миром, на преодолении границ с иными мирами, т. е. динамических аспектах традиционной картины мира.

Следует подчеркнуть, что дендрарная символика коми фольклорных метафор, маркирующая направленность движения в пространстве–времени, не всегда сопряжена со строго определенной породой дерева. Дифференциация, противопоставление различных по своей символике древесных пород может сниматься как мотивом «двух деревьев», растущих рядом, так и акцентированием внимания на форме, «архитектуре» дерева.

В то же время в фольклорных сюжетах коми деревья одной породы, растущие рядом, могут противопоставляться по признаку мужское/женское. В символических дендрарных классификациях у коми, в отличие от славянской традиции, признак мужское/женское не имеет однозначной привязки к той или иной породе дерева. Поскольку в коми языке отсутствует грамматическая категория рода, в традиционных для коми этноботанических классификациях признак рода является, скорее, ассоциативно соотносенным качеством и обозначается в фольклорных и обрядо-

вых текстах посредством определенного контекста (лексического или семантического). Иными словами, при отсутствии морфологического критерия в номинации признака рода в символических классификациях деревьев у коми в силу вступает семантический критерий.

Предлагаемый в настоящей работе метод исследования традиционного мировоззрения ориентирован не только на рассмотрение признакового поля различных явлений этнической культуры, но и на выявление смысловых, организующих взаимосвязей между ними. Так же как и традиционные дендрарные классификации, народные соматические представления рассмотрены в работе не по принципу составления анатомического фольклорного словаря и систематического описания отдельных составляющих человеческого организма в различных контекстах, а в плане выявления некоторых структурообразующих концептов, характерных для традиционной у коми концепции «живого».

В народных соматических представлениях коми достаточно отчетливо фиксируется «концепция» человеческого организма, в которой актуализируется оппозиция «внутренние, жизненно важные центры организма/ внешнее, поверхность, оболочка человеческого тела», как бы подчеркивающая целостность и структурированность позитивного образа тела живого человека. При этом к наиболее значимым в рассматриваемом плане внутренним органам традиционно относят сердце и печень. Внешними средоточиями «жизненной силы» человека считаются дистальные (крайние) точки тела, которые наделяются маргинальными характеристиками (темя, подмышки, гениталии, пуп, волосы, глаза, зубы, пальцы, ногти). Согласно повериям коми, воздействуя (взглядом, прикосновением, словом) непосредственно на эти зоны и части тела, можно легко погубить человека либо наиболее эффективно применить те или иные методы общей диагностики и лечения. В обрядовой практике и повседневном быту символическому оформлению упомянутых выше маргинальных зон человеческого тела уделяется особое внимание. Символикой одежды как бы подчеркивается иерархия сакральных зон в общей структуре человеческого тела. Показате-

лен в этом плане запрет на использование узорчатой шерстяной одежды при обряджении покойного. Погребальный наряд («без крестов и узлов на одежде») подчеркивает отсутствие определенной структурированности, характерной для тела живого человека.

В поверьях коми представления о *вуджёр* как тени-обереге живого человека, непосредственно связываются с представлениями об одежде, которая осмысливается не только как покров тела человека от физического воздействия, но и как защита её владельца от возможного злого умысла со стороны постороннего человека, колдуна или нечистой силы. Посредством символики одежды манифестируется не только определенный социально-возрастной статус, но и физическое состояние организма человека (например, младенца и усопшего). В традиционных календарных ритуалах, связанных с преодолением состояний неопределенности и непредсказуемости в пространстве–времени, одежда человека рассматривается одновременно и как ‘граница’ от воздействия иного мира, и как средство установления контакта с потусторонним миром. В семейной обрядности и любовной магии коми целостность личной одежды супругов выступает метафорой их близости и символом семейного благополучия. В лечебно-магической практике коми одежда рассматривается как образ и мера тела конкретного человека.

В традиционном мировоззрении коми в одном семантическом поле находятся такие понятия, как «мера», «измерение человека» (*муртӧс, ки-кок, юр мурталӧм*); «целостность организма», «здоровье человека» (*дзоньвидзалун*); «очеловечиться», «стать человеком», «превратиться в человека» (*мортъяммыны, мортсъявны, мортӧ пӧрны*). Если в славянской традиции действия по измерению тела человека соотносились непосредственно с ритуалом «вымеривания из тела болезни», то в лечебной магии коми аналогичные процедуры, скорее, можно охарактеризовать как диагностические и профилактические. Следует также подчеркнуть, что в пространственно-временной организации лечебно-диагностических ритуалов у коми отчетливо выявляется не только роль *тӧдыся* (знахаря), но активное участие непосредственного «пациента» в установлении контакта с иным миром. *Тӧдысь* традици-

онно выступает лишь в качестве «режиссера-постановщика» ритуальных процедур, в ходе которых «пациенту» предписывается самому определить причину (виновника) недуга⁵⁹².

Описанные в настоящей работе некоторые варианты ритуального конструирования и деконструирования тела человека свидетельствуют о том, что в традиционной для коми антропологической концепции «живого» принципиальное значение имеет поддержание целостности, стабильности дихотомии «тело человека/душа–тень человека», идентифицирующей посюсторонность живого человека.

В рассмотрении индивидуальных и коллективных традиций освоения пространства–времени сельского мира у современных коми значительный интерес представляет институт почитания сельских святынь. Практически повсеместно у современных сельских коми сохраняется традиция проведения внехрамовых служб у почитаемых сельских святынь, расположенных на территории села, либо за его пределами: крестные ходы к священным источникам, камням, деревьям, обетным крестам; молебны, совершаемые у сельских святынь в память об избавлении от бедствия или чудесном явлении святынь; окказиональные ритуалы, тайно совершаемые у святых мест для исцеления от болезней; календарно-приуроченные паломничества к могилам почитаемых местночтимых святых; календарно-приуроченные молебны на кладбищах и месте бывших храмов, возле особых поминальных крестов.

Институт почитания сельских святынь у современных сельских коми включает в себя: пеший путь по завету накануне местночтимого праздника к обетному кресту, часовне или церкви; каноническое храмовое действие или службу, проводимую без участия священника; крестный ход, объединяющий храмовое действие с народными обрядами, совершаемыми у реки, у священных источников или камней. Существенное место в институте почитания местных святынь у современных сельских коми занимают легенды о чудотворных иконах (вычегодские коми)

⁵⁹² Подробнее см.: *Шаранов В. Э.* А. С. Сидоров об интерпретации фольклорных и обрядовых текстов. С. 56–60.

и местночтимых святых (удорские коми), а также рассказы о чудесных исцелениях и, соответственно, обрядовые практики, ориентированные, в первую очередь, на ритуалы лечения (ижемские, удорские, вычегодские, сысольские коми). В настоящее время, как и в прошлом, традиционные заветные праздники у сельских коми, помимо служб, ориентированных в той или иной степени на церковный канон, органично включают в себя обряды, связанные с почитанием святынь, расположенных за пределами селений.

Представляется закономерным тот факт, что в период притеснения православной церкви происходит актуализация этих «периферийных» обрядов, которые нередко проводились тайно из-за преследования властей. Следует отметить, что и традиционный праздничный канон в ряде случаев предполагал не только тайное, но и индивидуальное совершение определенных ритуальных действий. Тайные индивидуальные ритуалы, традиционно проводимые у коми христиан на священных местах с целью избавления от порчи, болезней и душевных недугов, типологически сопоставимы с некоторыми вариантами календарно приуроченных гаданий, ориентированных на подчеркнута индивидуальный опыт преодоления пространственно–временных границ с целью вступления в контакт с иным миром. Есть основания полагать, что в рамках традиционного мировоззрения коми возможность ритуального преодоления состояний неопределенности и непредсказуемости в пространстве–времени всегда представляется как подчеркнута индивидуальный опыт⁵⁹³.

Интересно, что в 90-х гг. XX в., в период, когда происходит возрождение православной традиции, у сельских коми зафиксированы случаи появления «зеркальных» заветных праздников, традиция проведения которых заимствована из соседних населенных пунктов, труднодоступных для пожилых верующих людей⁵⁹⁴.

⁵⁹³ Подробнее см.: *Шаранов В. Э.* Богородичные праздники у современных коми. 30 с.; *Шаранов В. Э.* Рёмпöштан // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми / под ред.: А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал; рук. авт. кол. Н.Д. Конаков. М.: ДиК, 1999. С. 331–332.

⁵⁹⁴ А.Б. Мороз характеризует этот феномен как «стремление перенести обстоятельства начала почитания святыни поближе к своему, родному пространству». См.: *Мороз А. Б.* Сакральная география Каргополя. С. 94–109.

Если в прошлом храмовое действо и крестный ход, приуроченные к местному сельскому празднику, проводились при участии священника, то сейчас хранителями традиции, связанной с почитанием местных святынь, являются пожилые вдовы женщины, хорошо знающие тексты молитв. Как правило, хранители местнотимых святынь стараются найти себе из среды односельчан приемников, которые несколько лет вместе с ними участвуют в организации и проведении религиозных служб. Нередко распад единого канона проведения праздника, а также единого сюжета легенды о происхождении местнотимого праздника происходит в связи с непосредственной утратой святыни либо с уходом из жизни людей, контролирующей приуроченность посещения святыни и проведения необходимых религиозных служб.

В различных населенных пунктах, расположенных рядом с тем или иным почитаемым природно-ландшафтным объектом, нередко фиксируются тексты по-разному объясняющие происхождение одно и того же сакрального локуса. При этом приуроченность посещения святого места может различаться даже у жителей близлежащих населенных пунктов. Механизм сохранения заветных праздников у современных коми во многом спровоцирован традиционным сценарием их проведения. Поскольку местнотимые святыни включены в систему христианских координат, по-прежнему значимых для сельского социума, внехрамовые службы продолжают оставаться важной составляющей религиозной жизни современных сельских коми.

Наблюдаемый в настоящее время у сельских коми рост интереса к истории православия и положениям христианской догматики происходит одновременно с усилением внимания к фольклорным трактовкам христианской символики и обрядности. Такое сочетание представляется вполне закономерным, поскольку существенной характеристикой «живой традиции» является диалогичность, проявляющаяся как в плане синхронии, так и в диахронном аспекте. Представленный в настоящей работе опыт систематического описания некоторых аспектов традиционного мировоззрения

коми показывает, что жесткое противопоставление элементов христианской традиции так называемым дохристианским верованиям не всегда является правомерным. Есть основания полагать, что как в прошлом, так и в настоящее время в рамках традиционного мировоззрения коми христианская символика органично сочетается с ранними мифопоэтическими представлениями, в ряде случаев порождая «новые» тексты в описании христианской догматики⁵⁹⁵. Представляется, что невнимание официальных представителей современной православной церкви к коми фольклорной традиции в осмыслении христианской символики и догматики, а порой и подчеркнутое неприятие неканонических форм проведения православных обрядов могут привести к утрате исторически сложившейся мировоззренческой этнической традиции в освоении реального и концептуального пространства–времени.

Можно полагать, что механизм культурной традиции предполагает «вероятностность смыслов» не только «канонических» текстов, но и порождение новых их вариантов в описании традиционной картины мира. Такие характеристики как неопределенность, нечеткость фольклорных образов и представлений о картине мира, а также принципиальная неоднозначность в их описании и интерпретации⁵⁹⁶ могут быть определены как необходимые ус-

⁵⁹⁵ В частности, см. об этом: *Шаранов В. Э.* Нателный крест в традиционном мировоззрении коми // *Ставрографический сборник*. Кн. I. М.: Издательство Московской Патриархии, 2001. С. 297–306.

⁵⁹⁶ По поводу единичных и достаточно противоречивых фактических данных известный коми этнограф В.П. Налимов писал еще в начале XX в.: неоднозначность объяснений определенных предписаний и действий отнюдь не умаляет достоверность материалов, а напротив — способствует изучению мировоззрения зырян. Очевидно, что исследователь был склонен рассматривать отмеченную «окказиональность» и «противоречивость» как существенные характеристики логики традиционного мировоззрения // *Nalimov V.* *Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja sytjääneistä. Venäjäksi*. I. 1.38.5. S. 239–241. В этом плане показателен и тот факт, что у коми до настоящего времени не получили распространение письменные сонники, поскольку традиционно в толковании сновидческих «примет» прослеживается отсутствие жесткой однозначности // Подробнее об этом см.: *Шаранов В. Э.* Сон и сновидения в фольклоре коми: о природе сна в традиционных представлениях // *Арт (Лад)*. 1997. № 1. С. 222–230.

ловия для сохранения и трансляции информации, обусловленной той или иной этнокультурной традицией⁵⁹⁷. Выражаясь метафорически, можно сказать, что смыслы культурной традиции живут, пока находятся в движении. Полевые исследования свидетельствуют о том, что в ряде случаев современные историко-культурные реалии осваиваются посредством традиционных обрядовых и фольклорных практик и органично включаются в этнически обусловленную знаковую систему. При этом в пространстве–времени сельского мира происходит появление не только «новых» сакральных локусов, но и связанных с ними фольклорных сюжетов и образов. Вероятно, традиционное мировоззрение коми может быть условно определено как семиотически открытая и, в связи с этим, достаточно устойчивая система. В этом плане представляется перспективным изучение динамики традиционных обрядов и фольклора современных коми как непрерывного процесса уточнения и дополнения этнически обусловленных представлений о мироздании и человеке.

⁵⁹⁷ Опыт узнавания образов и их интерпретации, характерный для шаманистической практики финно-угорских народов, определяется А.-Л. Сиикалой как «способ развертывания и свертывания информации о самых широких областях культурной традиции» // См.: *Siikala A.-L. Shamanic Knowledge and Mythical Images // Studies on shamanism. Siikala A. L. and Hoppal Mihali. Ethnologica Uralica. Helsinki-Budapest, 1992. P. 105–106.*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АГВ — Архангельские губернские ведомости.
ВЕВ — Вологодские епархиальные ведомости.
ВГВ — Вологодские губернские ведомости.
ЖМВД — Журнал Министерства внутренних дел.
ЖС — Живая Старина.
ЗОИКК — Записки общества изучения Коми края.
ИАОИРС — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера.
ИВОЙСК — Известия Вологодского общества изучения Северного края.
ИОАИЭ — Известия общества археологии, истории, этнографии при Казанском университете.
ИОЛЕАЭ — Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.
ИФС — Историко-филологический сборник Коми филиала Академии наук СССР.
ИЭАН СССР — Институт этнографии Академии наук СССР.
КФАН — Коми филиал Академии наук СССР.Л. — Ленинград. М. — Москва.
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера).
МКФУ — Международный конгресс финно-угроведов.
УрО РАН — Уральское отделение Российской академии наук.
НА КНЦ — Научный архив Коми научного центра.
НМРК — Национальный музей Республики Коми.
ПФА РАН — Санкт-Петербургский филиал архива РАН.
РЭМ — Российский этнографический музей.
РФ НИИ — Рукописный фонд научного архива УИИЯЛ УрО РАН.
Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии.
СыктГУ — Сыктывкарский государственный университет.
СЭ — Советская этнография.

- ТИЭ — Труды Института этнографии.
ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН — Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН.
УдГУ — Удмуртский государственный университет.
УИИЯЛ УрО РАН — Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук.
ГУ НАРК — Государственное учреждение Национальный архив Республики Коми.
ЭО — Этнографическое обозрение.
CIFU — Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum.
FFC — Folklore Fellows Communications.
JSFOu — Journal de la Societe Finno-ougriene.
MSFOu — Memoires de la Societe Finno-ougriene.
SKS — Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
SUS — Suomalais-Ugrilainen Seura.
- диал. — диалектное.
иж. — ижемский диалект коми-зырянского языка.
к. — коми.
к.-з. — коми-зырянское.
к.-п. — коми-пермяцкое.
л. — лузский говор лузско-летского диалекта коми-зырянского языка.
лет. — летский говор лузско-летского диалекта коми-зырянского языка.
лл. — лузско-летский диалект коми-зырянского языка.
нв. — нижневычегодский диалект коми-зырянского языка.
нс. — нижнесысольский говор коми-зырянского языка.
печ. — печорский диалект коми-зырянского языка.
скр. — присыктывкарский диалект коми-зырянского языка.
сс. — среднесысольский диалект коми-зырянского языка.
сыс. — верхне- и среднесысольские диалекты коми-зырянского языка.
уд. — удорский диалект коми-зырянского языка.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Опубликованные источники

1. *Жилина Т.И., Сахарова М.А., Сорвачёва В.А.* Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961. 492 с.
2. *Жилина Т.И., Сорвачёва В.А.* Образцы коми-зырянской речи. Сыктывкар, 1971. 312 с.
3. Коми мойдъяс / сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1991. 232 с.
4. Коми эпическая поэзия: сборник / вступ. ст., сост. и примеч. А.К. Микушев. Л.: Сов. писатель, 1991. 368 с.
5. *Кудряшова В.М.* Коми народные приметы. Сыктывкар, 1993. 200 с.
6. *Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Материалы по фольклору хантов. Томск, 1978. 216 с.
7. *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1971. 430 с.
8. *Лыткин Г.С.* Зырянские народные произведения. СПб., 1901. 51 с.
9. *Микушев А.К., Чисталёв П.И.* Коми народные песни. Вып. I: Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966. 291 с.
10. *Микушев А.К., Чисталёв П.И.* Коми народные песни. Вып. II: Ижма и Печора. Сыктывкар, 1968. 192 с.
11. *Микушев А.К., Чисталёв П.И.* Коми народные песни. Вып. III: Вымь и Удора. Сыктывкар, 1971. 256 с.
12. Му пуксьём — Сотворение мира / авт.-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2005. 624 с.
13. *Ожегова М.Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь: Пермский гос. пед. ин-т, 1971. Т. 92. 132 с.
14. Коми мойдъяс, сьыланкывъяс да пословицяяс / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1956. 256 с.

15. Коми пословицы и поговорки. Изд. 1 / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1973. 208 с.
16. Коми нӧдкывъяс. Коми народные загадки / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1975. 112 с.
17. Коми шусьӧгъяс да кывйӧзъяс (Коми пословицы и поговорки). Изд. 2 / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1983. 208 с.
18. Коми кывтэчасъяс (Коми фразеологизмы) / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986. 176 с.
19. *Рочев Ю.Г.* Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984. 176 с.
20. Свадьба народа коми / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1968. 320 с.
21. *Сорвачёва, В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С.* Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. 254 с.
22. *Fokos-Fuchs D.R.* Volksdichtung der Komi (Syrjanen). Budapest, 1951. 472 s.
23. *Uotila T.E.* Syrjanische Texte // MSFOu. Bd.3. Helsinki, 1989. 401 s.
24. *Wichmann Y.* Syrjanische Volksdichtung // Memoires de la Societe Finno-ougriene. T. XXXVIII. Helsinki, 1916. 342 s.

Архивные источники:

1. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), г. Санкт-Петербург:
Супинский А.К. Промыслы коми (зырян). Поверья и обряды. 1935 // Архив МАЭ им. Петра Великого. СПб. Ф. IV. Оп. 1. Д. 102.
2. Архив Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург:
Крюкова Т.А. Отчет об экспедиции в Усть-Куломский район в 1935 г. // Архив РЭМ. — Ф. 6055. № 44/1, 2.
Браун М.А. Экспедиция в Коми АССР в июле-августе 1967 г. Описание коллекции // Архив отдела этнографии Северо-Запада и Поволжья РЭМ. Описание № 7366–48; 7366–49.

- Чувьюров А.А.* Полевой дневник Верхневычегодской экспедиции научного сотрудника отдела Северо-Запада и Поволжья. Тетрадь № 2. 2001 г. // Архив РЭМ.Ф. 10. Оп. 1. Д. 129.
3. Архив Финно-угорского общества Финляндии, г. Хельсинки (Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto):
Nalimovin V.P. Matkakertomus sekä tietoja syrtjäänien uskomuksista (1908) // SUS Arkisto. 2.2.20.
Nalimov V.P. Kansatieteellisiä kirjoituksia ja muistiinpanoja syrtjääneistä. Venäjäksi. (1908) // SUS Arkisto. I. 1.38; 1. 40. 128; 1.42.3.4; II. 1.39; III. 1. 40.
Налимов В.П. Тотемизм восточных финнов пермской группы. Машинописный текст на 10 страницах на русском языке. (1908) // SUS Arkisto. 1.42.2.
Nalimov V. P. Totemismi suomensukuisilla permiläisryhmän kansoilla (1908) // SUS Arkisto. 1.240.2.
4. Государственное учреждение Национальный архив Республики Коми:
Доронин П.Г. Материалы и документы по истории коми. Сыктывкар, 1947 // ГУ НАРК.Ф. 1346. Оп. 1. Д. 143.
Отчеты уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР, 1940–1990 гг. (1959, 1965 гг.) // ГУ НАРК. Ф. 1451. Оп. 1. Д. 10, 14, 15.
Старцев Г.А. Зыряне. Этнографический очерк. Сыктывкар, 1929 // ГУ НАРК.Ф. 710. Оп. 1. Д. 4.
5. Научный архив Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва:
Белицер В.Н. Полевые материалы этнографических экспедиций в Коми АССР 1947–1951 гг. // НА ИЭА РАН. Ф. 10. Оп. 1. Д. 2437–2444.
6. Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН:
Ветошкина Е.В. Материалы фольклорной экспедиции. Сысольский район Коми АССР, 1980 // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 259а.

Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И. Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 г. в Троицко-Печорский район Коми АССР по теме: «Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление» // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159.

Гагарин Ю.В. Отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований в 1968 году в г. Печора, Печорском, Ухтинском районах Коми АССР, Чердынском районе Пермской области // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167.

Гагарин Ю.В. Северный этнографический отряд. Научный отчет // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 98.

Грибова Л.С. Личный фонд исследователя // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 52.

Грибова Л.С. Личный фонд исследователя. Коми-пермяцкий фольклор // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 52.

Грибова Л.С. Материалы по духовной культуре коми-пермяков // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 53, 54.

Грибова Л.С. Культ «старых» у коми-пермяков 1963 // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 192.

Доронин П.Г. Материалы и документы по истории коми // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 12. Д. 25.

Доронин П.Г. Первобытно-общинный строй на территории коми // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 12. Д. 34.

Рочев Ю.Г. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции 1977 г. в Корткеросский и Усть-Куломский район // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 218а.

Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. Рукопись диссертационного исследования // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 129.

Супинский А.К. Научный отчет об экспедиции в Усть-Куломский район Коми АССР // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 18.

7. Научный архив Печорского краеведческого музея, г. Печора: *Шарапов В. Э., Чувьюров А. А.* Научный отчет об этнографической экспедиции Печорского краеведческого музея. Материалы по истории заселения бассейна реки Средняя Печора и традиционной духовной культуре коми старообрядческого населения в данном регионе // НА Печорского краеведческого музея. Ф. 20. Оп. 6. Д. 1.
8. Санкт-Петербургское отделение архива РАН (ПФА РАН):
Зеленин Д. К. Отзыв об этнографических работах профессора В. П. Налимова. Рукопись и машинопись. На 2 л. 1930 г. // ПФА РАН. Ф. 849. Оп. 1. Д. 717.
Зеленин Д. К. Выписки из монографии А. С. Сидорова «Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства» // ПФА РАН. Ф. 849. Оп. 1. Д. 495.
Зеленин Д. К. Тезисы по рукописи книги А. С. Сидорова «Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства», подготовленные к публикации // ПФА РАН. Ф. 849. Оп. 5. Д. 625.
Зеленин Д. К. Отзыв на неопубликованный очерк А. С. Сидорова «Коми-зыряне» // ПФА РАН. Ф. 849. Оп. 5. Д. 624.
Сидоров А. С. Погребальные обряды и обычаи у коми (по материалам сысольских и вычегодских коми). Рукопись. 1927 г. // ПФА РАН. Ф. 135. Оп. 2. Д. 252.

Литература

1. *Агапкина Т. А.* Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 29–43.
2. *Агапкина Т. А.* Деревья в славянской народной традиции: Очерки. М.: Индрик, 2019. 656 с.
3. Антропологический форум. Специальный выпуск. VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. 220 с.
4. *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 246 с.

5. Атлас Республики Коми / под ред. Э.А. Савельевой. М.: ДиК, 2001. 552 с.
6. Александров Н.А. Мордва, мешеряки и тептяри. М., 1900. 32 с.
7. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 317 с.
8. Ашихмина Л.И. Реконструкция представлений о мировом древе у населения северного Приуралья в эпоху бронзы и раннего железа. Сыктывкар, 1992. 29 с.
9. Байбурин А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С. 5–15.
10. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.
11. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 240 с.
12. Баранов Д.А. Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. Т. I. СПб., 2002. С. 11–53.
13. Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX вв. // Труды Института этнографии, Новая серия, Т. 45. М., 1958. 394 с.
14. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. 277 с.
15. Бернштам Т.А. Урочище Чупрово // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 165–194.
16. Бернштам Т.А. Молодость и символизм переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб.: «Петербургское востоковедение»; МАЭ РАН, 2000. 400 с.
17. Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб.: «Петербургское востоковедение»; МАЭ РАН, 2005. 416 с.

18. *Богатырёв П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. 544 с.
19. *Богданов К.А.* Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. 438 с.
20. *Брусилов Н.П.* Опыт описания Вологодской губернии. СПб.: Императорская Академия Наук, 1833. 64 с.: 2л. табл.
21. *Валенцова М.М.* Отражение категории «мужской – женский» в календарной обрядности славян // Славянские этюды: сборник к юбилею Толстой С.М. М., 1999. С. 116–133.
22. *Винокурова И.Ю.* Ритуал первого выгона скота на пастбища у вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 4–26.
23. *Винокурова И.Ю.* Вепские заветные праздники охраны скота // Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. С. 119–130.
24. *Винокурова И.Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX вв.). СПб., 1994. 126 с.
25. *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
26. *Власова В.В.* Группы коми (зырян) староверов: конфессиональные особенности социально-обрядовой жизни (XIX – XX вв.): автореф. дис. ... кан. ист. наук. СПб., 2002. 22 с.
27. *Власова В.В.* Особенности женских и мужских ролевых структур в религиозных практиках (наставники у коми староверов) // Гендерная теория и историческое знание: материалы международной научно-практической конференции. Сыктывкар, 2003. С. 105–107.
28. *Власова В.В.* Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни / Е.С. Данилко (отв. ред.). Сыктывкар, 2010. 172 с.
29. *Власова В.В.* Историческая память и формы ее репрезентации в локальной традиции (коми староверы) // Уральский исторический вестник. 2010. № 4. С. 116–122.

30. *Власова В.В.* Семья и брак в старообрядческих общинах коми в конце XIX–XX вв. // Историческая демография. М.; Сыктывкар, 2010. № 1 (5). С. 57–63.
31. *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978. 326 с.
32. *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Культурные места XIX – XX в. Новосибирск, 1986. 192 с.
33. *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Новосибирск: Наука, 1990. 192 с.
34. *Гемуев И.Н.* Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. 232 с.
35. *Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2004. 560 с.
36. *Головнёв А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 607 с.
37. *Голубкова О.В.* Душа и природа: Этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2009. 304 с.
38. *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983. 173 с.
39. *Грен А.Н.* Зырянская мифология // Коми Му. 1924. № 7–10. С. 30–39.
40. *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. М., 1975. 147 с.
41. *Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль как часть тотемической социально-идеологической системы. Его стадийный характер. Сыктывкар, 1980. 27 с.
42. *Громыко М.М., Кузнецов С.В., Буганов А.В.* Православие в русской народной культуре: направление исследований. Программа сбора полевого этнографического материала // ЭО. 1993. № 6. С. 60–84.
43. *Грысык Н.Е., Разумова И.А.* Фольклорный герой: жизненный цикл и жизненная сила // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 64–84.

44. *Диенеш И.* Поединки и экстатические души шаманов // CIFU 6. Studia Hungarica. Budapest, 1985. P. 54–57.
45. *Дмитриева С.И.* Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия. 1984. Л., 1986. С. 461–466.
46. *Дмитриева С.И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. 240 с.
47. *Добротворский Н.* Пермь. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. Т. II. Кн. 3–4. 1883. С. 228–264.
48. *Дукарт Н.И.* Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX – начала XX в. // Вопросы истории Коми АССР (XVII – нач. XX вв.). Сыктывкар, 1975. С. 141–152.
49. *Дукарт Н.И.* Святочная обрядность коми конца XIX – начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 91–103.
50. *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков. Вып. III. Казань, 1921. 156 с.
51. *Жаков К.Ф.* Языческое мировоззрение зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 68–84.
52. *Жаков К.Ф.* По Иньве и Косе (у пермяков) // Под шум северного ветра. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1990. С. 298–305.
53. *Жаков К.Ф.* Этнологический очерк зырян // Под шум северного ветра. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1990. С. 314–353.
54. *Жеребцов Л.Н.* Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1971. 96 с.
55. *Жеребцов Л.Н.* Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII – начале XX вв. М., 1972. 128 с.
56. *Заварин Н.О.* О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // ВЕВ. 1870. № 3. С. 97.
57. *Загребин А.Е.* Финны об удмуртах: финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск: Удмуртский ИИЯЛИ УрО РАН, 1999. 185 с.

58. *Загребин А.Е.* Об исследовательском феномене одной научной генерации в истории финно-угорской этнографии // Этнос – Культура – Человек: сб. мат. Междунар. науч. конф., посв. 60-летию В.Е. Владыкина. Ижевск: АНК, 2003. С. 163–167.
59. *Засодимский П.В.* Лесное царство // В делях Севера. Сыктывкар, 1983. С. 105–177.
60. *Зеленин Д.К.* Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН СССР, Отделение общественных наук. Сер. 7. Отделение общественных наук. № 8. М.–Л., 1933. С. 591–629.
61. *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.–Л., 1937. 76 с. (Труды Института антропологии, археологии, этнографии; Т. 15, Вып. 2, Этнографическая серия 5).
62. *Зырянский мир.* Очерки о традиционной культуре коми / под ред. Н.Д. Конакова. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. 432 с.
63. *Иванов В.* Мезенские обеты // Вера. Сыктывкар, 2005. № 501(1431).
64. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. 246 с.
65. *Иванов Вяч. Вс., Байбурун А.К., Гусев В.Е. и др.* Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры // СЭ. 1984. № 3. С. 51–63; № 4. С. 64–91.
66. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедический словарь. Т. I. М., 1987. С. 451–453.
67. *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX века. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости / отв. ред. Л.П. Потапов // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. сер. Т. XXII. М.; Л., 1954. 839 с.

68. *Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX –начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока / отв. ред. Л.П. Потапов. Труды Института этнографии. Нов. сер. Т. 81. М.–Л., 1963. 500 с.
69. *Иванов С.В.* Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970. 296 с.
70. *Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. XVIII – 2-я четверть XX в. Л., 1979. 194 с.
71. *Ильина И.В.* Обычай и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребёнка у коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 14–24. (Труды ИЯЛИ КФ АН СССР. Вып. 28).
72. *Ильина И.В.* Коми-карельские параллели в религиозно-магических представлениях о ели // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР: тезисы докладов. Петрозаводск, 1989. С. 53.
73. *Ильина И.В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997. 120 с.
74. *Истомин К.В.* Этноэкологическая характеристика коми-ижемского оленеводства / автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2004. 24 с.
75. *Кандинский В.В.* Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян: Национальные божества // ЭО. 1889. Кн. III. С. 102–110.
76. *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001. 335 с.
77. *Кёйпер, Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. 196 с.
78. *Климов В.* Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Пермь, 1974. С. 121–131.
79. *Кнатц Е.Э.* «Метище» — праздничное гулянье в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Вып. II. Искусство Севера. Л., 1928. С. 188–200.

80. *Колосова В.Б.* Лексика и символика народной ботаники восточных славян (на общеславянском фоне). Этнолингвистический аспект: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2003. 22 с.
81. *Колосова В.Б.* Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М.: Идрик, 2009. 352 с.
82. *Колосова В.Б.* Цвет как признак, формирующий символический образ растений // Признаковое пространство культуры / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик. С. 254–266. (Библиотека Института славяноведения РАН. 15.)
83. Коми народные приметы / сост. В.М. Кудряшова. Сыктывкар, 1993. 200 с.
84. *Конаков Н.Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в.: культура промыслового населения таежной зоны Европейского Северо-Востока. М.: Наука, 1983. 248 с.
85. *Конаков Н.Д.* Этническая экология и традиционная культура коми // К VI Междунар. конгр. финно-угроведов, № 4. Сыктывкар, 1984. 25 с. (КФ АН СССР. Серия препринтов «Науч. докл.». Вып. 107.)
86. *Конаков Н.Д.* Древнекоми промысловый календарь: стиль календаря. Сыктывкар, 1987. 24 с.
87. *Конаков Н.Д.* Календарная символика уральского язычества (бинарный зооморфный код). Сыктывкар, 1990. 46 с.
88. *Конаков Н.Д.* Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов: сб. науч. тр. Новосибирск: Наука, 1990. С. 103–121.
89. *Конаков Н.Д.* От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. 128 с.
90. *Конаков Н.Д.* Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 21–29. (Труды ИЯЛИ КНЦ УрО РАН; Вып. 60).

91. *Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 1996. 131 с.
92. *Конаков Н.Д., Савельева Э.А., Федюнёва Г.В.* Финно-угроведение в Республике Коми на рубеже нового тысячелетия: итоги и перспективы. Сыктывкар, 2000. 36 с.
93. *Конкка А.П.* Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // *Этнокультурные процессы в Карелии*. Петрозаводск, 1986. С. 85–112.
94. *Конкка А.П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 286 с.
95. *Корепанов К.И., Оборин В.А.* Рецензия на монографию Л.С.Грибовой. «Пермский звериный стиль. Проблемы семантики» // *СЭ*. 1978. № 6. С. 175–180.
96. *Коровина Н.С.* Традиционные формулы красоты в коми-зырянских сказках // *Коми-пермяки и финно-угорский мир*. Кудымкар, 1997. С. 339–343.
97. *Косарев М.Ф.* Древняя история западной Сибири: человек и природная среда. М., 1991. 302 с.
98. *Криничная Н.А.* Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // *Фольклористика Карелии*. Петрозаводск, 1989. С. 4–20.
99. *Круглов А.В.* Лесные люди // *В делях Севера*. Русские писатели XVIII – XIX веков о земле Коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999. С. 179–295.
100. *Кудряшова В.М.* Заговоры народа коми // *Общее и особенное в жанрах коми фольклора и литературы*. Сыктывкар, 1991. С. 34–45.
101. *Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Васюганско-Ваховские ханты. Томск, 1977. 226 с.
102. *Кулемзин В.М., Лукина М.В.* Материалы по фольклору хантов. Томск, 1978. 216 с.

103. *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. 196 с.
104. *Куликова И.С.* Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995–2001 гг.) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: материалы научной конференции. Пермь, 2001. С. 47–53.
105. *Леэтэ А.* Об источниках традиционных знания и культура: сборник научных статей. Сыктывкар: Коми гос. пед. институт, 2005. С. 204–208.
106. *Лимеров П.Ф.* Дарья — значит «побеждающая» // Вера. 1993. № 92.
107. *Лимеров П.Ф.* «Келья Святого Оники» // Духовная культура: история и тенденции развития: тезисы докладов. Сыктывкар, 1992. С. 113–114.
108. *Лимеров П.Ф.* Народные праздники на Вашке // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. Вып. 3. С. 39–44.
109. *Лимеров П.Ф.* Предания о чуди в контексте космогонических представлений // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 64–77.
110. *Лимеров П.Ф.* Коми несказочная проза. Сыктывкар, 1998. 96 с.
111. *Лимеров П.Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998. 131 с.
112. *Лимеров П.Ф.* Орт // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 268.
113. *Лимеров П.Ф.* Ёника // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 275–277.
114. *Лимеров П.Ф.* «Святая Пятница Параскева, моли Бога о нас!..» // Арт (Лад). 2005. № 3. С. 110–121.
115. *Лич Э.* Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / пер. с англ. И.Ж. Кожановской (Этнографи-

- ческая библиотека). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 142 с.
116. *Лотман Ю. М.* Статьи по семиотике и типологии культуры. Избранные статьи в 3 томах. Т. I. Таллин: Александра, 1992. 479 с.
117. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992. 270 с.
118. *Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М. и др.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
119. *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. СПб., 1995. С. 63–109.
120. *Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск, 1987. 201 с.
121. *Малиновский Б.* Избранное: Динамика культуры. М.: Росспэн, 2004. 958 с.
122. *Маторин М. Н.* Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. М., 1931. 144 с.
123. *Микушев А. К.* Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. 256 с.
124. Мировоззрение финно-угорских народов: сб. науч. тр. / под ред. И. Н. Гемуева. Новосибирск: Наука, 1990. 217 с.
125. Мифология и повседневность: Материалы научной конференции. 18–20 февраля 1998 года / сост.: К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998. 298 с.
126. Мифология и повседневность: материалы научной конференции. 24–26 февраля 1999 года / сост. и ред.: К. А. Богданов, А. А. Панченко. Вып. 2. СПб., 1999. 576 с.
127. Мифы народов мира: в 2-х томах. М.: Сов. энциклопедия. 1991. Т. 1. 672 с.; 1992. Т. 2. 720 с.
128. *Мыльников А. С.* Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / отв. ред. А. С. Мыльников. Л.: «Наука», 1989. С. 7–37.

129. *Мозалова Н.Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. 188 с.
130. *Мороз А.Б.* Сакральная география Каргополя // Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002. С. 94–109.
131. *Назаренко Ю.А.* О некоторых особенностях моделирования границ в связи с представлениями о человеческом теле // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 68–79.
132. *Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1–2. С. 1–23.
133. *Налимов В.П.* К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1989. С. 5–22.
134. *Налимов В.П.* Краткий естественно-географический очерк Коми Края // Коми Му. 1924. № 1–2. С. 40–42.
135. *Налимов В.П.* К материалам по истории материальной культуры коми // Коми Му. 1925. № 2(12), С. 15–19; № 3(14), С. 59–68; № 5(15). С. 23–30.
136. *Налимов В.П.* Священные рощи удмуртов и мари // Охрана природы. М., 1928. № 4. С. 6–8.
137. *Налимов В.П.* Одежда, украшения и их возникновение // Арт (Лад). 1999. № 3. С. 136–145.
138. *Напольских В.В.* Прото-уральский ‘пуп’ // *Linguistica Uralica*. Т. 31. № 3. Tallinn, 1995. С. 170–172.
139. Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / Сер. Народы и культуры / отв. ред.: Н.Ф. Мокшин, Т.П. Федянович, Л.С. Христолюбова. М., Наука, 2000. 580 с.
140. *Невская Л.Г.* К семантике пестрого в балто-славянском // Этимология. 1984. М., 1986. С. 150–155.
141. *Несанелис Д.А.* Детская игра в контексте мифологических представлений // Уральская мифология. Тезисы докладов. Сыктывкар, 1992. С. 91.

142. *Несанелис Д.А.* Детские игры коми // Традиционная культура народа коми. Этнографические очерки. Сыктывкар, 1994. С. 201–209.
143. *Несанелис Д.А.* Старинная игра детей коми «гöрд гача»: опыт семантического анализа // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. Сыктывкар, 1989. С. 80–89.
144. *Несанелис Д.А., Семёнов В.А.* Взгляды В.П. Налимова на традиционный общественный быт коми крестьян // Методологические проблемы изучения истории общественной мысли. Казань, 1990. С. 145–151.
145. *Несанелис Д.А., Семёнов В.А.* Традиционная этнография народа коми в работах П.А. Сорокина // Рубеж: Альманах социальных исследований. Вып. 1. Сыктывкар, 1991. С. 47–56.
146. *Несанелис Д.А.* От Рождества Христова до Крещения: традиционные святочные обычаи и развлечения в коми деревне // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 62–74.
147. *Несанелис Д.А.* Раскачаем мы ходкую качель: традиционные формы досуга Коми края (вторая половина XIX – первая треть XX в.). Сыктывкар, 1994. 168 с.
148. *Несанелис Д.А., Шаранов В.Э.* Тема смерти в традиционных детских играх. Сыктывкар, 1995. 24 с.
149. *Несанелис Д.А.* Традиционные формы символического поведения народов Европейского Севера России. Архангельск: Поморский университет, 2006. 156 с.
150. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. 304 с.
151. *Овсянников О.Б., Чукова Т.А.* Северные деревянные кресты (К вопросу о типологии) // Язычество восточных славян / отв. ред. И.В. Дубов. Л., 1990. С. 60–76.
152. *Островский А.Б.* Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. 279 с.
153. *Островский А.Б.* Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К. Леви-Строса. СПб., 2004. 180 с.

154. *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-запада России. СПб., 1998. 306 с.
155. *Панюков А.В.* Традиции и современность: культ икон в современной культуре коми // Вестник культуры. 2000. № 1. С. 43–47.
156. *Панюков А.В.* Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: нимкыв видзем. Сыктывкар, 2003. 28 с.
157. *Подюков А.И.* Свадебная обрядность и народная фразеология // Лингвистическое краеведение. Пермь, 1991. С. 51–63.
158. *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / под ред. И.С. Вдовина.* М., 1976. 333 с.
159. *Путилов Б.Н.* Вариативность: основа творческого процесса в фольклоре // Фольклор и народная культура. In memorigiam. СПб., 2003. С. 201–225.
160. *Пушкарева Н.Л.* «Мёд и млеко под языком твоим...» // ЭО. 2004. № 1. С. 63–76.
161. *Рочев Ю.Г.* Влияние национальной сказочной традиции на интерпретацию сюжета сказки «Медведь и три сестры» // Историко-культурные связи пермских народов. Ижевск, 1981. С. 142–149.
162. *Рочев Ю.Г.* Национальная специфика коми преданий о чуде. Сыктывкар, 1984. 25 с.
163. *Рочев Ю.Г.* Колыбельные песни коми // Арт (Лад). 1998. № 3. С. 112–133.
164. *Савельева Г.С.* Традиции рождественских игрищ села Нившера Корткеросского района Республики Коми (по материалам Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН) // Studia Juvenalia: сборник работ молодых ученых ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2003. С. 144–150.
165. *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В., Львова Э.Л. и др.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.

166. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.
167. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип. Новосибирск, 1991. 155 с.
168. Сажина Л.А. Женщина в ритуале и повседневности коми // STUDIA JUVENALIA: сборник работ молодых ученых ИЯЛИ. Сыктывкар, 2003. С. 151–158.
169. Саков А. «В оникееву келью за исцелением» // Вера. 1991. № 41.
170. Сбоева В. Былички о колдунах // Краеведческие чтения. с. Айкино, 1992. С. 17–19.
171. Сивкова А. Приметная жизнь // Молодежь Севера, 5 апреля. 1991. С. 5.
172. Свирновская А.В. Функция измерения в лечебной магии // Мифология и повседневность. Вып. I. СПб., 1998. С. 239–248.
173. Свирновская А.В. Измерение тела: дентификационные практики // Мифология и повседневность. Вып. II. СПб., 1999. С. 70–80.
174. Святые и святыни северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции) / сост. и науч. ред. Н.И. Решетников. Каргополь, 2002. 316 с.
175. Семёнов В.А. «Майское дерево в народной культуре Европейского Северо-Востока» // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. С. 101–102.
176. Семёнов В.А. Методические указания к практическим занятиям по курсу «Этнография коми (зырян)» по теме «Семейная обрядность» (опросник). Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 1987. 38 с.
177. Семёнов В.А. Обряды жизненного цикла. Методические указания к летней этнографической практике. Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 1998. 42 с.

178. Семёнов В. А. Традиционная духовная культура коми-зырян: ритуал и символ: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: СыктГУ, 1991. 80 с.
179. Семёнов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: к реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб., 1992. 152 с.
180. Семёнов В. А., Несанелис Д. А. К истории использования унифицированных форм изучения традиционной духовной культуры коми (зырян) // Рубеж. 1997. № 10–11. С. 223–231.
181. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства. Л., 1928. 190 с.
182. Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетейя, 1997. 270 с.
183. Сидоров А. С. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 1–2. С. 43–50.
184. Сидоров А. С. Идеология древнего населения Коми края // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1972. С. 10–23.
185. Шишала А.-Л. Исследование финно-угорских мифологий: методические вопросы // Арт (Лад). Сыктывкар, 2005. № 2. С. 140–148.
186. Сирелюс У. Т. Этнографические вопросные листы I. Обычай и верования, сопряженные с рождением, детством и смертью. Helsinki, 1914. 25 с.
187. Слепчина Н. Е. О символике возрастных границ и половых ролей в традиционной педагогике коми // Социально-культурные и этнодемографические вопросы истории коми. Сыктывкар, 1997. С. 5–22.
188. Слепчина Н. Е. «От тебя и хула — похвала» // Арт (Лад). 1999. № 4. С. 108–119.
189. Смирнов И. Н. Пермьяки : историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории, этнографии при Казанском университете, Т. IX. Вып. 2. Казань, 1891. 289 с.

190. *Смирнова О.Н., Чувьюрова А.А.* К вопросу об изучении молебнов и служб вне храма в народной культуре коми во второй половине XX века // Музеи и краеведение: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Сер. Труды Национального музея Республики Коми». Вып. 6. Сыктывкар, 2007. С. 310–325.
191. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979. 285 с.
192. *Соколова З.П.* Свадебный обряд у хантов и манси // Российский этнограф. Вып. 3. М., 1993. С. 146–161.
193. *Соколова З.П., Меситыб Н.А.* О похоронном обряде восточных (ваховских, аганских, юганских) хантов и аганских ненцев. Традиции и современность // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 173–192.
194. *Соколова З.П.* Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 143–173.
195. *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 220.
196. *Сорокин П.А.* Пережитки анимизма у зырян // ИАОИРС. Архангельск, 1910. Вып. 20, 22.
197. *Сорокин П.А.* К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян // ИВОИСК. Вып. 4. Вологда, 1917. С. 48–55.
198. *Сорокин П.А.* Программа по изучению зырянского края. Яренск, 1918. 22 с.
199. *Суворов Е.* Усть-Куломские истории // Вера. 1997. № 298–299.
200. *Сурво А.* Пожелание смерти новорожденному в контексте ритуалов излечения // Арт (Лад). 1998. №2. С. 137–148.
201. *Сурво В.В.* Образы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии. Helsinki, 2014. 305 с. (Kansatieteellisiä tutkimuksia Helsingin yliopistossa 18.)

202. *Сурхаско Ю.Ю.* Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л., 1985. 170 с.
203. *Тентюкова Ф.А.* Из прошлого Коми края. Сыктывкар, 1976. 96 с.
204. *Теребихин Н.М.* Традиционные представления народов коми, связанные с плотницким ремеслом (XIX – начало XX века) // Вопросы этнографии народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 158–168.
205. *Теребихин Н.М.* Семантика традиционной деревенской среды у народов коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 79–92.
206. *Теребихин Н.М.* Сакральная география Русского Севера. Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск, 1993. 223 с.
207. *Терюков А.И.* А.А. Попов как собиратель коллекций МАЭ // Сибирские чтения 1992 г.: тез. докл. СПб., 1992. С. 9–10.
208. *Терюков А.И.* Коллекции А.В. Журавского в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого: (судьба собирателя) // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1993. Вып. 2–3. С. 254–265.
209. *Терюков А.И.* Свт. Стефан Пермский и народная культура коми-зырян // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. С. 46–58.
210. *Терюков А.И.* Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования Института этнографии. М., 1979. С. 80–86.
211. *Терюков А.И.* Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 174–182.
212. *Терюков А.И.* Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX–начало XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1990. 22 с.
213. *Терюков А.И.* Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми. Сыктывкар, 1983. С. 25–31.

214. *Терюков А.И.* История изучения мифологии коми // Уральская мифология: тезисы докладов Международного симпозиума. Сыктывкар, 1992. С. 113–116.
215. *Терюков А.И.* Из истории изучения обрядов жизненного цикла народов коми // Арт (Лад). 1999. № 3. С. 130–135.
216. *Терюков А.И.* Императорские коллекции Кунсткамеры // Сборник МАЭ. СПб., 2000. Т. 48. С. 154–162.
217. *Терюков А.И.* Очерк 6. Народные верования: представления о душе и смерти; Представления о загробной жизни // Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми / под ред. Н.Д. Конакова. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. С. 277–283.
218. *Терюков А.И.* Очерк 7. Семейная обрядность народа коми: Свадебные обряды; Погребально-поминальные обряды // Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми / под ред. Н.Д. Конакова. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. С. 302–321.
219. *Токарев С.А., Филимонова Т.Д.* Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. М., 1983. С. 148–149.
220. *Толстая С.М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры: сборник статей и материалов памяти Ларисы Иевлевой. СПб., 1998. С. 73–77.
221. *Толстой Н.И.* Народная этимология и этимологическая магия // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 317–322.
222. *Толстой Н.И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 139–168.
223. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. 512 с.
224. *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.

225. *Топоров В.Н.* О некоторых предпосылках формирования категории посессивности // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии. Категория посессивности. М., 1986. С. 142–166.
226. *Топоров В.Н.* О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология. 1984. М., 1986. С. 205–211.
227. *Трубачёв О.Н.* Ремесленная терминология в славянских языках. М., 1966. 416 с.
228. *Трушкова И.Ю.* Традиционная культура русского населения Вятского региона в XIX – начале XX вв. (Система жизнеобеспечения). Киров, 2003. 564 с.
229. *Тульцева Л.А.* Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Расы и народы. Вып. 25. М., 1998. С. 157–206.
230. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
231. Удмуртская мифология / под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск, 2003. 196 с.
232. *Уляшев О.И., Шаранов В.Э.* Концепция человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Тезисы XIII Коми республиканской конференции молодых ученых. Сыктывкар, 1997. С. 26.
233. *Уляшев О.И.* Магия любви и любовная магия коми // Арт (Лад). 1998. № 1. С. 82–91.
234. *Уляшев О.И.* Мужчина и женщина в традиционной культуре коми-зырян // Congressus nonus internationalis fenno-ugristarum. 7-13.08.2000. Tartu, 2000. P. 381–382.
235. *Уляшев О.И.* Символика пути сказочного персонажа // Жанр сказки в фольклоре коми. Сыктывкар, 1992. С. 61–70.
236. *Уляшев О.И., Шаранов В.Э.* Семантика «сюн-сей» в свете традиционных хроматических ассоциаций у коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996. С. 109–118.
237. *Уляшев О.И.* «Чужом» в представлениях коми // Коми-пермяки и финно-угорский мир. Кудымкар, 1997. С. 296–298.

238. *Уляшев О.И.* Традиционные представления о лесе: на материале этнографии и фольклора // Финно-угорский мир: состояние природы и региональная стратегия защиты окружающей среды: тезисы докладов. Сыктывкар, 1997. С. 178–179.
239. *Уляшев О.И., Уляшев И.И.* Онтология сказки: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во СГУ, 1997. 77 с.
240. *Уляшев О.И.* Представления о природе // История Республики Коми / авт. кол.: И.О. Васкул, И.Л. Жеребцов, М.Б. Рогачев [и др.]. М.: Дрофа, ДиК, 1998. С. 105–107.
241. *Уляшев О.И.* Цвет в представлениях и фольклоре коми. Сыктывкар: Издат-во Коми НЦ УрО РАН, 1999. 156 с.
242. *Уляшев О.И., Ильина И.В.* Некоторые аспекты изучения мужского и женского в культуре коми // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. С. 16–25.
243. *Уляшев О.И.* Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермян и обских угров. Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 2011. 421 с.
244. *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во МГУ, 1982. 248 с.
245. *Финченко А.Е.* Пастушеские орудия труда (по материалам русского Севера XIX – нач. XX вв.) // Сб. МАЭ. Вып. 45. СПб., 1992. С. 78–91.
246. *Фирсов Б.М.* Этнос и этническая культура // Проблемы формирования современной экологической культуры. Вильнюс, 1987. С. 42–61.
247. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. I. Ч. II. М., 1990. 447 с.
248. Фольклор народа коми / сост. А.А. Попов. Архангельск, 1938. 227 с.
249. *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов: традиции и процессы обновления. Ижевск, 1984. 128 с.

250. *Христолюбова Л.С.* Мифологизмы повседневности // Удмуртская мифология / под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск, 2004. С. 111–119.
251. *Христофорова О.Б.* Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. 116 с. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25).
252. *Худяков М.Г.* Культ коня в Прикамье // Из истории докапиталистических формаций. М.–Л., 1933. С. 251–279.
253. *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира / отв. ред. В.Н. Топоров. М.: Наука, 1990. 205 с.
254. *Чагин Г.Н.* Роль приходов в сохранении прошлого Перми Великой // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера: (к 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца): материалы Международной науч. конференции / отв. ред. В.В. Низов. Т. 1. Киров, 1996. С. 404–408.
255. *Чагин Г.Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. 188 с.
256. *Чеснов Я.В.* Мужское и женское начало в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 132–158.
257. *Чеснов Я.В.* «Культ онгонов» или «эффективность символов»? // ЭО. 1993. № 2. С. 75–89.
258. *Чеснов В.Я.* Лекции по исторической этнологии: учебное пособие. М.: Гардарика, 1998. 400 с.
259. *Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор. Л., 1986. 303 с.
260. *Чувьоров А.А.* Заветные праздники коми-зырян // Музеи и краеведение. Труды НМРК. Вып. 3. Сыктывкар, 2001. С. 183–190.
261. *Чувьоров А.А.* Роль старообрядческих наставников в воспроизводстве, эволюции и передаче религиозного опыта // Мастер и народная художественная культура Русского Се-

- вера: докл. III Межд. науч. конф. «Рябининские чтения-99». Петрозаводск, 2000. С. 443–453.
262. *Чувьюров А. А.* Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 4. СПб., 1998. С. 22–44.
263. *Чувьюров А. А.* Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах (на примере коми этноконфессионального движения «бурсьыласьяс») // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 76–85.
264. *Чувьюров А. А.* Из истории древнего благочестия народа коми: старообрядчество на Верхней Вычегде // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. М., 2002. С. 461–473.
265. *Чувьюров А. А., Смирнова О. Н.* К типологии деревянных крестов у коми-зырян // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 78–83.
266. *Чувьюров А. А.* Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003. 24 с.
267. *Чувьюров А. А., Смирнова О. Н.* «Святые» и «святые места» в традиционной культуре верхневычегодских коми // Музеи и краеведение. Труды НМРК. Вып. 4. Сыктывкар, 2003. С. 149–164.
268. *Шабает Ю. П., Ильина И. В.* Баня в традиционном быту коми // Вопросы этнографии народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 109–119.
269. *Шаранов В. Э.* Береза, сосна и ель в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока Европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 126–146.

270. *Шарапов В. Э.* Вуджөр I; Вуджөр II // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 123–127.
271. *Шарапов В. Э.* Образ многоногого существа в символике детской мебели у коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока европейской части России. Сыктывкар, 1993. С. 86–93.
272. *Шарапов В. Э.* Богородичные праздники у современных коми. Сыктывкар, 1995. 30 с. (Сер. препринтов «Науч. докл.» КНЦ УрО РАН. Вып. 359).
273. *Шарапов В. Э., Несанелис Д. А.* Мотив раскачивания в традиционном мировоззрении коми и обских угров // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 8–9. СПб., 1995. С. 304–313.
274. *Шарапов В. Э.* Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т. 2: Филология. Этнология. Сыктывкар, 1996. С. 310–320.
275. *Шарапов В. Э.* Признаки этноконцепта лес (вөр) в фольклорных и этнографических дискурсах по традиционной культуре коми // Символ в системе культуры: символические миры и знаковые системы: материалы Международной конференции. Сыктывкар, 2004. С. 261–266.
276. *Шарапов В. Э.* «Лес символов» в изучении традиционных этноботанических (дендрарных) классификаций у современных коми // Семиозис и культура: сборник научных статей. Сыктывкар, 2005. С. 250–255.
277. *Шарапов В. Э.* Нательный крест в традиционном мировоззрении коми // Ставрографический сборник. Книга I. М.: Издательство Московской Патриархии, 2001. С. 297–306.
278. *Шарапов В. Э.* Некоторые секреты привораживания в любовной магии у коми // Вестник культуры. 1997. № 2. С. 44–54.
279. *Шарапов В. Э.* Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язы-

- чество народа коми. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2001. С. 147–168.
280. *Шарапов В. Э.* Намогильные резные иконы у коми старообрядцев-беспоповцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 9. М., 2002. С. 25–29.
281. *Шарапов В. Э.* Имя, отражение и тень: «мужские» и «женские» приемы любовной магии в традиционной культуре коми // «Адам и Ева». Альманах гендерной истории / под ред. Л. П. Репиной. М.: «Индрик», 2003. С. 355–367.
282. *Шарапов В. Э.* «Концепция» человеческого тела в традиционном мировоззрении коми // Гендерная теория и историческое знание / отв. ред. А. А. Павлов. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2004. С. 120–144.
283. *Шарапов В. Э.* Мужское/женское в дендрарной символике обрядов и поверий у коми-старообрядцев // Поморские чтения по семиотике культуры: сб. научных докладов и статей. Архангельск: Поморский государственный университет, 2006. С. 192–200.
284. *Шарапов В. Э., Уляшев О. И.* Морт // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 240–241.
285. *Шарапов В. Э.* Серам // Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. Мифология коми. М., 1999. С. 336–337.
286. *Шарапов В. Э.* Сон и сновидения в фольклоре коми: о природе сна в традиционных представлениях // Арт (Лад). 1997. № 1. С. 222–230.
287. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. 580 с.
288. *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. 304 с.
289. *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифологической традиции XIX–XX вв. М., 2003. 528 с.

290. Энциклопедия уральских мифологий. Т.1: Мифология коми / под ред.: А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал; рук. автор. коллектива Н.Д. Конаков. М.: ДиК, 1999. 480 с.
291. Эстонские пословицы. Таллинн, 1986. 400 с.
292. *Anttonen V.* Rethinking the sacred: the notions of ‘human body’ and ‘territory’ in conceptualizing religion // *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data.* Thomas A. and Edward A. Yonan (eds). Indianapolis, 1996. P. 36–64.
293. *Aphak E., Tobin Y.* The semiotics of fortune-telling. Amsterdam/Philadelphia, 1989. 223 pp. (Foundations of semiotics, Vol. 22).
294. Folk belief today / Edited by Mare Kõiva and Kaj Vassiljeva. Tartu, 1995. 528 p.
295. *Friedrich P.* Proto – Indo – European Trees. The arboreal system of a prehistoric people. Chicago and London, 1970. 188 p.
296. *Geertz C.* Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols // *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books, 1973. P. 126–141.
297. *Guenat S.* Puulajien perusolemuksesta kansanperinteessä // *Metsä ja metsänviljaa.* Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki, 1994. S. 120–133.
298. *Heikkinen K.* Women, marginality and the manifestation of every day life. A study of the present-day feasts of the Veps and the Mari (in Russia) // *Ethnologia Fennica.* Finnish studies in ethnology. Vol. 20. Helsinki, 1992. P. 5–17.
299. *Hämäläinen A.* Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen tajkuudessa. Taikapsykologinen tutkimus. Helsinki, 1920.
300. *Hoppal M.* Codes and/or Cultures. Approaches to Ethno-semiotics // *Studies in Cultural Semiotics.* Budapest, 1979. P. 5–32.
301. *Janne V.* The karsikko and cross-tree tradition of Finland. Helsinki, 1992.

302. *Jones W. T.* World View: Their Nature and Their Function. Report on the conference with additional comments // *Current Anthropology. A world journal of the sciences of man.* Vol. 13. № 1. 1972. P. 79–109.
303. *Kamppinen M.* Cognitive systems and cultural models of illness. Helsinki, 1989. 152 p.
304. *Kuusi M.* Sydänkalevalainen epiikka // Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus. SKS ja kustannusyhtiö Otavan kirjapaino. Keuruu, 1963. S. 216–272.
305. *Limerov P.* «Шувей» — Mythological Personag of Udora Komi // *Uralic Mythology. Specimina Sibirica.* T. VI. Szombathely: Savariae, 1993. P. 93–103
306. *Löfgren Orvar.* World-Views: A Research Perspective // *Ethnologia Scandinavica.* Lund, 1981. № 3. P. 29–32.
307. *Nalimov V.* Zur Frage nach den ursprunglichen Bezeichnungen der Geschlechter bei den Syrjanen // *Journal de la Societe Finno-Ougrienne.* Bd. 25. Helsingfors, 1908. S. 1–31.
308. *Ong W. J.* World as View and World as Event // *American Anthropologist.* 1969. № 71. P. 34–47.
309. *Pentikäinen J.* Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1987. 366 p.
310. *Siikala A.-L.* Mythic Images and Shamanism. A Perspective into Kalevala Poetry. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2002. 423 p.
311. *Shabaev Y., Sharapov V.* Izhma Komis and Pomors: Two Models of Cultural Transformation // *Journal of Ethnology and Folkloristics (Estonian Literary Museum, Estonian National Museum, University of Tartu).* 2011. Vol. 5 (1). P. 97–122.
312. *Sharapov V. E.* Birch and Spruce in Mythological Concepts of the Komi People // *Specimina sibirica.* T. VI. Uralic mythology. Papers of an International conference, Syktyvkar, 6–9 August 1993. Savariae, 1993. P. 159–171.

313. *Sharapov V.* Komin vanhauskoiset — käyttötaitteen mestareita (The Komi Old Believers — Masters of Popular Art). *Ortodoksia*, 1998. №47. S. 148–161.
314. *Sharapov V. E.* Kansanomainen ortodoksisuus Komissa // *Uskonto ja identiteetti*. SKS. Helsinki, 1999. S. 55–67.
315. *Sonesson G.* Bodily semiotics and the extensions of man // *Center and Periphery in Representations and Institutions*. Edited by *Eero Tarasti*. ACTA SEMIOTICA FENNICA I. Publications of the International Semiotics Institute at Imatra, no 2. Imatra, 1992. P. 185–210.
316. *Stark-Arola L.* Magic, Body and Social Order. Helsinki: Finnish Literature Society, 1998. 332 p.
317. *Survo A.* Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana. «Magical Language: Soviet Ingria as a Symbolic Periphery». *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 820*. Helsinki: Finnish Literature Society. 2001. 264 p.
318. *Tarkka Lotte.* Sense of the Forest Nature and Gender in Karelian Oral Poetry // *Gender and Folklore Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Edited by *Satu Apo & Aili Nenola & Laura Stark-Arola*. Helsinki, 1998. P. 92–142.
319. *Vlasova V. V., Sharapov V. E.* The Church, Icon, and Holiday of St. Paraskeva Friday Among the Contemporary Udmurt Komi // *Anthropology & Archeology of Eurasia*. Spring, 2012. Vol. 50, Issue 4. P. 76–83.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список основных информантов

1. Аверина М.И., 1950 г. р., с. Визинга, Сысольский район РК.
2. Артеев Г.П., 1943 г. р., дер. Муфтыга, Удорский район РК.
3. Артеева А.П., 1908 г. р., пос. Кожва, Печорский район РК.
4. Багаева Р.Н., 1940 г. р., с. Чупрово, Удорский район РК.
5. Баденина В.М., 1962 г. р., дер. Уляшево, Печорский район РК.
6. Бажукова А.Т., 1913 г. р., дер. Концебор, Печорский район РК.
7. Булышев В.В., 1965 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.
8. Булышева Е.А., 1917 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский района РК.
9. Бутырева А.И., 1925 г. р., с. Важгорт, Удорский район РК.
10. Вокуева М.Ф., 1928 г. р., с. Большое галово, Ижемский район РК.
11. Головина М.П., 1904 г. р., дер. Усть-Щугер, Печорский район РК.
12. Денисов И.С., 1938 г. р., дер. Концебор, Печорский район РК.
13. Дёмин И.Я. 1930 р., дер. Лупья, Омутнинский район, Кировская область.
14. Екимов А.А., 1930 г. р., дер. Муфтыга, Удорский район РК.
15. Елкина Н.П., 1928 г. р., с. Мыёлдино, Усть-Куломский район РК.
16. Ерогодская Д.Е., 1911 г. р., пос. Усть-Соплеск, Вуктыльский район РК.
17. Ефремова А.Е., 1921 г. р., дер. Кырныша, Усть-Куломский район РК.
18. Игнатов В.Г., 1924 г. р., с. Зеленец, Сыктывдинский район РК.
19. Игнатов М.Н., 1933 г. р., с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.
20. Игнатова В.Г., 1924 г. р., с. Зеленец, Сыктывдинский район РК.

21. Игнатова Е.Н. 1937 г. р., дер. Даниловка, Печорский район РК.
22. Канева Е.Ф., 1907 г. р., с. Няшабӧж, Ижемский район РК.
23. Канева Л.П., 1925 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
24. Канева М.В., 1915 г. р., дер. Ластва, Ижемский район РК.
25. Канева О.Е., 1926 г. р., с. Мужы, Шурышкарский район ЯНАО.
26. Канева П. К., 1914 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
27. Канова В.А., 1930 г. р., с. Визинга, Сысольский район РК.
28. Картавина А.Т., 1918 г.р, дер. Концебор, Печорский район РК.
29. Каюков А.Д., 1940 г. р., стойбище Пунси, р. Салым, Нефтеюганский район ХМАО.
30. Козлов Е.В., 1960 г. р., дер. Эжолты, Усть-Вымский район РК.
31. Коровина А.А., 1914 г. р., с. Чупрово, Удорский район РК.
32. Лимерова А.П., 1925 г. р., дер. Муфтюга, Удорский район РК.
33. Лимерова М.В., 1956 г. р., дер. Муфтюга, Удорский район РК.
34. Липин П.И., 1914 г. р., с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.
35. Липина А.Н., 1902 г. р., с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.
36. Логинов А.В., 1947 г. р., дер. Латьюга Удорский район РК.
37. Логинов В.В., 1932 г. р., дер. Медвежская, Печорский район РК.
38. Логинова А.А., 1939 г. р., дер. Габово, Усть-Куломский район РК.
39. Логинова А.П., 1928 г. р., дер. Габово, Усть-Куломский район РК.
40. Логинова Н.Г., 1943 г. р., с. Дзель. Усть-Куломский район РК.
41. Лютоев И.Е., 1924 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.
42. Лютоева А.А. 1926 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.
43. Мезева Н.В., 1939 г. р., дер. Габово, Усть-Куломский район РК.

44. Мезенцев В. А., 1929 г. р. дер. Даниловка, Печорский район РК.
45. Мишарина И. А., 1922 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
46. Морозов И. М., 1917 г. р., с. Объячево, Прилузский район РК.
47. Морозова Т. А., 1917 г. р., с. Объячево, Прилузский район РК.
48. Морозова Ю. Е., 1902 г. р., дер. Пожмадор, с. Объячево, Прилузский район РК.
49. Морохин И. З., 1929 г. р., дер. Габово, Усть-Куломский район РК.
50. Морохина А. И., 1928 г. р., дер. Габово, Усть-Куломский район РК.
51. Некрасова М. И., 1927 г. р., с. Куратово, Сысольский район РК.
52. Павлова А. О., 1907 г. р., дер. Латьюга, Удорский район РК.
53. Пастухов С. Н., 1910 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
54. Пастухова А. И., 1914 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
55. Пастухова А. Н., 1937 г. р. с. Соколово, Печорский район РК.
56. Пастухова А. С., 1920 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
57. Пастухова И. С., 1933 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
58. Пастухова М. Е., 1934 г. р., дер. Уляшево, Печорский район РК.
59. Пастухова М. К., 1925 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
60. Пастухова Т. С., 1929 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
61. Попова М. Ф., 1919 г. р., дер. Концебор, Печорский район РК.
62. Потапова Е. Н., 1909 г. р., дер. Талица, Прилузский район РК.
63. Пыстина М. Е., 1918 г. р., дер. Медвежская, Печорский район РК.
64. Рассыхаева Н. И., 1929 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.
65. Ребась А. И., 1933 г. р., с. Вершина-Войкар, Шурышкарский район ЯНАО.
66. Розманов В. А., 1928 г. р., с. Айкино, Усть-Вымский район РК.
67. Роноева А. С., 1919 г. р., дер. Коптюга, Удорский район РК.
68. Савина П. Е., 1933 г. р., дер. Уляшево, Печорский район РК.

69. Сазонова М.В., 1928 г. р., с. Важгорт, Удорский район РК.
70. Самарина П.А., 1914 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.
71. Семяшкин И.Г., 1920 г. р., с. Петрунь, Интинский район РК.
72. Семяшкина Л.Ф., 1918 г. р., с. Бакур, Ижемский район РК.
73. Семяшкина П.М., 1907 г. р., с. Сизябск, Ижемский район РК.
74. Сидорова М.Н., 1913 г. р., с. Усть-Кулом, Усть-Куломский район РК.
75. Симакова Н.А., 1930 г. р., с. Лэзым, Сыктывдинский район РК.
76. Тарабукина Е.П., 1918 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.
77. Терентьева В.Ф., 1904 г. р., с. Сизябск, Ижемский района РК.
78. Терентьева О.Г., 1927 г. р., с. Няшабож, Ижемский район РК.
79. Тренев П.А., 1929 г. р., с. Керчомья, Усть-Куломский район РК.
80. Тыликова Т.И., 1938 г. р., с. Овгорт, Шурышкарский район ЯНАО.
81. Тюрнина А.А., 1917 г. р., с. Чупрово, Удорский район РК.
82. Уляшева А.С., 1920 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
83. Уляшева И.А., 1939 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
84. Хозяинова А.И. 1920 г. р., с. Кельчиюр, Ижемский район РК.
85. Хотимова Н.И., 1932 г. р., с. Читаево, Прилузский район РК.
86. Филонова А.Н. 1925 г. р., с. Усть-Ижма, Ижемский район РК.
87. Чувьюрова П.А., 1933 г. р., с. Соколово, Печорский район РК.
88. Чупров Д.Ф., 1930 г. р., с. Сизябск, Ижемский района РК.
89. Чупров С.Л., 1928 г. р., с. Кипиево, Ижемский район РК.
90. Чупрова А.Е., 1906 г. р., с. Сизябск, Ижемский район РК.
91. Шахтаров Е.Н., 1963 г. р., дер. Аранец, Печорский район РК.
92. Шустикова О.Н., 1909 г. р., с. Пыёлдино, Сысольский район РК.
93. Яблонская М.К., 1924 г. р., дер. Аранец, Печорский район РК.
94. Яковлева Д.К., 1914 г. р., дер. Кривое, Удорский район РК.
95. Янзинов А.И., 1932 г. р., с. Адзъвавом, Интинский район РК.

Научное издание

Валерий Энгельсович Шарапов

**Традиционное мировоззрение в обрядах и фольклоре
современных коми**

Монография

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Института языка, литературы и истории ФИЦ Коми НЦ УрО РАН
(выписка из протокола № 10 от 04.09.2024)

Редактор: О. А. Гросу
Оригинал-макет: Е. Н. Старцева, С. Ф. Камалова

Подписано в печать 20.03.2025. Формат 60×84 1/16.
Печать цифровая. Бумага для цифровой печати.
Уч.-изд. л. 13,49. Усл. печ. л. 14,21. Тираж 500 экз. Заказ № 25-10.

Оригинал-макет подготовлен к изданию редакционно-издательским
центром ФИЦ Коми НЦ УрО РАН.

167982, ГСП-2, Российская Федерация, Республика Коми,
г. Сыктывкар, ул. Коммунистическая, д. 24.

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в цифровой типографии

АНО Ижевский институт компьютерных исследований»
426053, г. Ижевск, ул. Ворошилова, д. 123.

E-mail: mail@rcd.ru <http://ics.com.ru> Тел./факс: +7 (3412) 50-02-95

**Книги Библиотеки
«Ежегодника финно-угорских исследований»**

1. *Загребин А. Е.* Очерки истории финно-угорских этнографических исследований в России (вторая половина XIX – начало XX в.) : монография / УдмФИЦ УрО РАН. — Ижевск : Институт компьютерных исследований, 2019. — 118 с.
ISBN 978-5-4344-0845-5
2. *Васильева О. И., Воронцов В. С.* «Наш век пройдет. Откроются архивы...»: Актуальные проблемы региональной истории в документах архивов Удмуртии / УФ ИФиП УрО РАН. — Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2022. — 346 с.
ISBN 978-5-4344-0962-9
3. *Шарапов В. Э.* Традиционное мировоззрение в обрядах и фольклоре современных коми : монография. — Ижевск : Институт компьютерных исследований, 2025. — 232 с.
ISBN 978-5-4344-1070-0